

theol

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 89

München 1997

Hinweise der Redaktion:

Zur Veröffentlichung gelangen in erster Linie NOTIZEN, die nach Möglichkeit nicht mehr als 7 Textseiten umfassen sollen. Für ABHANDLUNGEN, die vor allem die exegetische Grundlagendiskussion betreffen, ist ein angemessener Platz reserviert.

Reproduktionsfähige Textfassungen werden bevorzugt publiziert.
Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.
Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

Preis des Heftes im Abonnement: DM 7.-- (zuzüglich Versandkosten)
(Auslagenersatz)

Zahlungen bitte an: Biblische Notizen - Prof.Dr.Dr.M.Görg
Dresdner Bank - München-Moosach
Kt.-Nr.: 85 870 203 00
BLZ: 700 800 00

Beiträge (nach Möglichkeit in deutscher, englischer oder französischer Sprache) sowie Bestellungen bitte an folgende Anschrift:

Biblische Notizen
Redaktion
Institut für Biblische Exegese - AT
Geschwister-Scholl-Pl. 1
80539 München

ISSN 0178-2967

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 89

München 1997

Herausgeber: Prof. Dr.Dr. Manfred Görg, München

Redaktion: Dr. Augustin R. Müller, München

Druck: Druckerei u. Verlag K. Urlaub GmbH, Bamberg

INHALT

Seite

NOTIZEN

M. Görg:	Elihoref - oder: ein Name, der keiner war?	5
H. Liss:	Die Fabel des Yotam in Ri 9,8-15 - Versuch einer strukturellen Deutung	12
A.R. Müller:	Eine neue Textausgabe von Jesus Sirach	19
H.N. Rösel:	Zur Bedeutung der Stadt im alttestamentlichen Israel . .	22
G. Schwarz:	"Wie eine Taube"?	27

ABHANDLUNGEN

F.-J. Backhaus:	Qohelet und der sogenannte Tun-Ergehen-Zusammenhang . .	30
Th. Krüger:	"Wertvoller als Weisheit und Ehre ist wenig Torheit" (Kohelet 10,1)	62
J. Kügler:	Der Sohn im Schoß des Vaters. Eine motivgeschichtliche Notiz zu Joh 1,18	76

Elihoref - oder: ein Name, der keiner war?

Manfred Görg - München

Die Diskussion der in 1Kön 4,3 präsentierten Namensform 'LYHRP (TM 'aeliḥoraep) ist bisher zu keinem befriedigenden Resultat gekommen. Ein Teil der Stellungnahmen gesteht rundum, daß mit dem Namen nichts anzufangen sei. J. A. MONTGOMERY hält die Bildung für „an absolutely unintelligible name-formation“¹. M. NOTH, der schon in seiner 'klassischen' Studie zu den biblischen Personennamen das zweite Element als „unerklärlich“ ausweist, da mit ḥoraep = „Herbst, Winter nichts anzufangen“ sei², verharrt auch in seinem Kommentar zu 1Kön bei der Einschätzung, daß der Name „seine Undeutbarkeit mit zahlreichen anderen Personennamen“ teile³. Nach E. KUTSCH bleibt der „Name von Salomos ägyptischem Schreiber“ (!) „wohl ungeklärt“, da „das Element ḥoraep nicht sinnvoll zu deuten“ sei⁴. Nach Ges¹⁸ ist die Etymologie wegen der Unklarheit des zweiten Bestandteils neben 'el unbekannt⁵. Dennoch hat „Horeph“ sogar als „a possible theophoric element“ in das Lexikon der Götter und Dämonen Eingang gefunden, obwohl der Autor des Artikels nach Darstellung der Positionen mit Recht festgestellt hat, daß „the question of the origin of 'Horeph' is still left open in the new Hebrew dictionaries“⁶.

Gegen das neuerliche *non liquet* stehen diverse ältere Versuche zur Namensinterpretation. Die Form ist in der frühen Onomastik etwa mit „in probrum“ bzw „in opprobrium“ d.h. „zur Schande“ gedeutet worden⁷. F. MAURER möchte den PN mit „Gott zürnt“ erklären⁸. Für GESENIUS-HOFFMANN gilt die Bedeutung „cui Deus praemium est“⁹. Bei J. FÜRST finden sich die Wiedergaben „Gott des Mannesalters“¹⁰ und „El des Herbstes“¹¹. E. KÖNIG

¹ J. A. MONTGOMERY, The Year-Eponymate in the Hebrew Monarchy, JBL 49, 1930 (311-319), 313.

² M. NOTH, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, BWANT III/10, Stuttgart 1928, 237.

³ M. NOTH, Könige, BK IX/1, Neukirchen-Vluyn 1968, 56.

⁴ E. KUTSCH, *hrp* I, *hrp* II, in: ThWAT III (217-229), 229.

⁵ Ges¹⁸ 64

⁶ U. RÜTERS WÖRDEN, Horeph, in: K. VAN DEN TOORN, B. BECKING, P. W. VAN DEN HORST (Hg.), Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD), Leiden-New York-Köln 1995, 803-805.

⁷ Vgl. etwa M. HILLERVS, Onomasticum Sacrum, Tübingae 1706, 292 bzw. 800.

⁸ F. MAURER, Kurzgefaßtes hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das alte Testament, Stuttgart 1851, 49.

⁹ G. GESENIUS - A. Th. HOFFMANN, Lexicon manuale hebraicum et chaldaicum in Veteris Testamenti libros, Lipsiae 1847, 56.

¹⁰ J. FÜRST, Hebräisches und chaldäisches Schulwörterbuch, Leipzig 1842, 38.

¹¹ J. FÜRST, Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament I, Leipzig 1857, 92.

gibt als Erklärung: „Gott (Geber der) Herbstfrucht“¹². Schon nach A. ŠANDA ist jedoch „Mein Gott ist Herbst“ keine richtige Bedeutung“¹³.

Die neuere Lexikographie¹⁴ begnügt sich teilweise mit einem Auswahlzitat der traditionellen Deutungen: „Gott vergilt“ und: (Gott) „ist Geber d. Herbstfrucht“, um dann fragend einer Interpretation mit ägyptischen Sprachelementen Raum zu geben, wie sie von I. MARQUARD¹⁵ und im Anschluß daran von R. DE VAUX¹⁶ eingebracht worden ist.

Danach soll der Name eine hybride Bildung darstellen, bestehend aus dem semitischen *'or* Licht oder der Gottesbezeichnung *'el* sowie einer hebraisierten Schreibung des ägyptischen Gottesnamens *hp* „Apis“, so daß der Name entweder als *'R-HP* „der Gott Apis ist mein Licht“ oder als *'LY-HP* „Apis ist mein Gott“ zu verstehen sei, welch letztere Deutung „fait moins violence au texte et qui est bien préférable“¹⁷. Zur Unterstützung dieser Sichtweise wird auf die LXX-Fassung mit der Namensform Eliaph hingewiesen, der eine hebräische Namensgestalt *'LYHP* entsprechen soll¹⁸. Dieser Deutungsweg des Namens ist dann von T. METTINGER weiter verfolgt und so beschrieben worden, daß das Mischprodukt mit einem fremden GN „was intentionally distorted to form a pejorative by the insertion of a *resh*“¹⁹. Von daher sei der Name mit den Vokalen von *bošæet* „shame“ ausgestattet worden.

Schon ŠANDA erklärt die Deutung „Mein Gott ist Apis“ als „zu weit entlegen“²⁰. Nach NOTH ist diese Vermutung, der Name sei „ein halbägyptischer“ Name gewesen, durch LXX „mit ihrer so häufigen Namenentstellung nur sehr schwach begründet“²¹. Auch KUTSCH bezeichnet diese „Ableitung von einem ägyptischen Namen“ als „unsicher“²², ohne zu vermerken, daß schon die Annahme eines ägyptischen Namens der gebotenen Gestalt unsicher ist. Ein Beleg aus dem ägyptischen Personennamenbestand ist nicht bekannt, wenn auch die Übertragung des semitischen *'el* in ägyptische Namen nicht ausgeschlossen ist. Von einem ägyptogenen Namen kann jedenfalls keine Rede sein.

Vor allem aber ist eine lautliche Erklärung im Zusammenhang mit dem ägyptischen GN Apis absolut fragwürdig. Die Interpolation des mittleren Radikals *r* kann nur mit einer ingeniösen, aber reichlich abenteuerlichen Spekulation begründet werden.

In soeben erschienenen Studien zum biblischen Eigennamen- bzw. Personennamenmaterial wird auf die synchrone Erklärung des Namens in der masoretischen Fassung Wert gelegt,

¹² E. KÖNIG, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament, Leipzig 1922, 18.

¹³ A. ŠANDA, Die Bücher der Könige, EHAT 9, Münster 1911, 66.

¹⁴ Vgl. HALAT 54. In Ges¹⁸ wird auf NOTHs Kommentar verwiesen.

¹⁵ J. MARQUARD, Fundamente israelitischer und jüdischer Geschichte, Göttingen 1897, 22.

¹⁶ R. DE VAUX, Titres et fonctionnaires égyptiens à la cour de David et de Salomon, RB 48, 1939 (394-405), 399.

¹⁷ DE VAUX, Titres, 399. In KBL 53 wird der Eindruck erweckt, als sei die ägyptische Entsprechung *'Urichapf* definitiv korrekt.

¹⁸ DE VAUX, Titres, 399. Vgl. auch die Angaben in HALAT 54.

¹⁹ T.N.D. METTINGER, Solomonic State Officials, Lund 1971, 30.

²⁰ ŠANDA, Könige, 66.

²¹ NOTH, Könige, 56.

²² KUTSCH, *hrp*, 229.

dessen morphologische Transkription mit *'Ili-ḥurp* erfolgt²³. Dabei wird den Sprachgebrauch des Namens in Israel die Kompetenz zu einer semantischen Deutung mit eigenem Sprachmaterial attestiert: „Il ist Herbstfrucht“. Diese soll Gültigkeit haben, obwohl mit einer anderslautenden Herkunft, nämlich aus Ägypten, zu rechnen sei. Hier könne dann die Grunddeutung „Gott ist Apis“ gelten.

Die jetzige Namensgestalt ist freilich kein absolut sicheres Indiz für eigensprachliche Rezeption. Auch auf der sprachlichen Oberfläche besteht kein zwingender Anlaß, eine „strukturelle“ Transkription *'Ili-ḥurp* vorzunehmen. Nicht jede Vokalisationsfolge des Typus *KoKaeK* muß als *qul*-Bildung identifiziert und morphologisch dargestellt werden, erst recht dann nicht, wenn der Verdacht auf einen anderen als originär hebräischen Ursprung naheliegt. Dazu können die „Sprachverwender in Israel“ lediglich an das im AT belegte Nomen mit der Bedeutung „Herbst“ oder einer angenommenen semantischen Spezifikation wie „Herbstfrucht“ gedacht haben, müssen dies aber nicht²⁴. So kann bei der Bildung *ḥoraep* auch unter Bezugnahme auf die Bedeutung des akk. *ḥarāpu* „vorn sein“ mit der Sinngabe „Anfang, Spitze“ gerechnet werden. Es ist ferner denkbar, daß man eine ideelle Assoziation zur homonymen Basis *HRP* „sich schämen“ und der Nominalbildung *ḥaerpā* „Scham“ herstellen wollte. Schließlich erscheint eine Ableitung der ganzen Namengebung aus dem Ägyptischen mit der Bedeutung „Gott ist Apis“ aus den obigen Erwägungen heraus als nicht mehr vertretbar.

Eine marginale Position bedarf noch eines kurzen Kommentars. B. MAZAR hat für *ḥoraep* den kassitisch-hurritischen GN *Ḥarpa'e* ins Spiel gebracht, um so einen kanaänischen Ursprung des Namens zu postulieren²⁵. Dagegen hat J.H. TIGAY auf die fehlende Bezeugung des GN im 1. Jahrtausend hingewiesen²⁶, um seinerseits eine Beziehung von *ḥoraep* zum hebr. PN *ḥarīp* (Neh 7,24 10,20) herzustellen. Das Nomen *ḥoraep* und der Name *ḥarīp* erscheinen gleichwohl ohne weiteres deutbar mit Hilfe einer der Basis *HRP* innewohnenden Bedeutungsnuance, die unter Zuhilfenahme der semito-hamitischen Sprachbeziehung erhoben werden kann.

Mit dem akkadischen Verbum *ḥarāpu* „früh werden“ oder dem Derivat *ḥarpu* „früh“²⁷ ist allem Anschein nach auch das ägyptische Verbum *ḥrp* urverwandt²⁸, das im angehenden Zusammenhang m.W. merkwürdigerweise noch gar keine Beachtung gefunden hat. Dieses

²³ W. RICHTER, Materialien einer althebräischen Datenbank. Die bibelhebräischen und -aramäischen Eigennamen morphologisch und syntaktisch analysiert, ATSAT 47, St. Ottilien 1996, 122. H. RECHENMACHER, Personennamen als theologische Aussagen. Die syntaktischen und semantischen Strukturen der satzhaften theophoren Personennamen in der hebräischen Bibel, ATSAT 50, St. Ottilien 1997, 6 bzw. 33.

²⁴ Daß sich „für die hebräische Lautgestaltung erkennen“ lasse, „daß der Name sicher anders, nämlich hebräisch verstanden worden ist, d.h. für die hier vorgenommene Aufgabenstellung auch hebräisch gedeutet werden“ müsse, so RECHENMACHER, Personennamen, 34, erscheint mir nicht überzeugend, schon gar nicht die im Anschluß an RICHTER vollzogene Festlegung auf das Lexem *ḥoraep* mit der Bedeutung „Herbstfrucht“.

²⁵ B. MAZAR, The Early Biblical Period. Historical Studies, Jerusalem 1986 (126-138), 137f.

²⁶ J.H. TIGAY, You Shall Have No Other Gods, Atlanta 1986, 77; dazu auch RÜTERS WÖRDERN, Horeph, 804.

²⁷ Vgl. W. VON SODEN, Akkadisches Handwörterbuch I, 323 bzw. 326.

²⁸ Vgl. dazu auch J. OSING, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976, 664, Anm. 721.

Verbum, seit den Pyramidentexten bekannt und bis ins Koptische hinein gut belegt, bedeutet „leiten, hinführen u.ä.“, näherhin „leiten, beaufsichtigen“, „hinführen, darbringen u.ä.“ und „voran sein u.ä.“²⁹. Das zugehörige Nomen *hrp*, ebenfalls seit den Pyramidentexten breit belegt, führt die Bedeutung „der Leiter, der Meister“³⁰. Die Bezeichnung ist im Demotischen greifbar und noch im Koptischen als ϣορπ bzw. ζορπ „Erster“ erhalten³¹.

In Wahrnehmung dieses nominalen Gebrauchs einer semito-hamitischen Basis in der westlichen Nachbarkultur Israels als generelle Bezeichnung für die Leitungsfunktion läßt sich der Name Elihoref weitaus besser erklären als mit Hilfe der bisherigen Deutungsversuche. Der Name wäre demnach zu übersetzen mit „(Mein) Gott ist Führer“ oder „(Mein) Gott ist Erster“ o.ä. Dabei kann, muß man aber nicht annehmen, daß der zweite Bestandteil ein Lehnwort aus dem Ägyptischen ist, da die Basis auch im Semitischen vertreten ist. Der Name hätte so einen alten Bedeutungsgehalt bewahrt, wie dies angesichts der konservativen Tendenz vieler Namenbildungen nicht verwunderlich wäre.

Man könnte mit dieser These zur Integration des ägyptischen *hrp* die Akten zur Namenserklärung schließen. Es scheint jedoch, daß man noch ein wenig weiter fragen muß, denn die ägyptische Verwendung von *hrp* im verbalen und nominalen Gebrauch zielt allem Anschein nach ausschließlich auf menschliche Funktionen, nicht eigentlich auf göttliche. Dazu kommt, daß im ägyptischen Personennamenbestand zwar *hrp* als Bestandteil belegt ist, aber auch hier nur als Qualifikation eines menschlichen Tuns. Schließlich macht der hebräische Textbestand im Kontext des Namens keinesweg einen so unmißverständlichen Eindruck, wie es zunächst den Anschein haben mag.

Gestalt und Einbindung des Namens erleichtern das Verständnis des Namensträgers auf den ersten Blick nicht. Wenn daher der Namensträger gelegentlich als „äg. Sekretär Salomos“³² oder als „ägyptischer Schreiber“³³ bezeichnet wird, ist dies jedenfalls mit Namenbildung und Kontext nicht ohne weiteres abgedeckt. Auch eine Kennzeichnung wie „‘Schreiber’ bzw. Kanzler Salomos“³⁴ geht über das eindeutig erkennbare Profil hinaus. Es ist daher nötig, noch einmal den Kontext unter textkritischer Rücksicht zu bedenken.

²⁹ Vgl. A. ERMAN - H. GRAPOW, Wörterbuch der Aegyptischen Sprache III, 326-328 mit Belegstellen.

³⁰ ERMAN-GRAPOW, Wörterbuch, 328f.

³¹ Vgl. E. ERICHSEN, Demotisches Glossar, Kopenhagen 1954, 366f. und W. WESTENDORF, Koptisches Handwörterbuch, Heidelberg 1965/1977, 326.

³² HALAT 54

³³ KUTSCH, *hrp*, 229.

³⁴ Ges¹⁸ 64.

Das Studium der sogenannten Beamtenliste Salomos in 1Kön 4,2-6 kommt ohne Klärung der textkritischen Probleme nicht aus. Die unterschiedlichen Fassungen in der griechischen Übersetzungstradition haben immer wieder zu alternativen Vorschlägen zur Rekonstruktion eines „ursprünglichen“ Textes geführt, ohne daß es hier zu einem Konsens gekommen wäre.

Am Beispiel der Beamtenliste zeigt sich recht gut die anhaltende Misere einer methodisch-kritischen Zuordnung der Textkritik³⁵, da die Konjekturekritik meist auf Argumenten beruht, die sowohl literar- wie auch formkritischen Perspektiven entstammen. Das genuine Operationsfeld der Textkritik dürfte gleichwohl das vergleichende Studium der Textüberlieferungen sein: „Textkritik analysiert Daten der Textüberlieferung, Literarkritik solche der Textbeschaffenheit“³⁶.

Der jetzige Textbestand in der TM-Fassung von 1Kön 4,2f zeigt folgende Sequenz:

וְאֵלֶּה הַשָּׂרִים אֲשֶׁר-לוֹ 2a
 עֲזַרְיָהוּ בֶן-צְרוּק הַכֹּהֵן: b
 אֶלְיָחָזֶרֶף וְאַחִיָּה בְנֵי שִׁישָׁא סָפְרִים 3a

Die Satzgliederung geht von der Auffassung aus, daß die Nennung der Namen mit Filiation jeweils von der Angabe des Status der Namensträger prädikativ begleitet wird. Diese Voraussetzung gilt jedoch keineswegs selbstverständlich auch für die Textüberlieferungen.

Während der Hauptstrom der LXX mit seiner Wiedergabe:

2 καὶ οὗτοι οἱ ἄρχοντες οἱ ἦσαν αὐτοῦ Ἀζαρίου υἱὸς Σαδωκ
 3 καὶ Ἐλιαρεφ καὶ Ἀχια υἱὸς Σαβα γραμματεῖς

den Titel *h=khm* (2b) gar nicht erst vertreten sein läßt, zitiert die LXX-Sonderüberlieferung in 2,46h den Funktionsträger Asarja als Sohn Zadoks, „des Priesters“³⁷, verweist also auf den bekannten Hohenpriester³⁸. Überdies wird in weiteren LXX-Nebenüberlieferungen entweder eine Namensform *Eliab/ph* geboten oder ganz auf eine Wiedergabe des ersten Schreibernamens verzichtet und unmittelbar mit Achija und dessen Filiationangabe begonnen, so daß dann auch die folgende Statusbenennung im Singular verbleibt.

Die Einbeziehung der Sonderüberlieferung 2,46h der griechischen Übersetzungstradition bedeutet nun für MONTGOMERY einen der Anlässe, einen textkritischen Eingriff in die masoretische Fassung vorzunehmen und statt des überlieferten Namensbestandes אֶלְיָחָזֶרֶף die

³⁵ Vgl. dazu die grundsätzlichen Beobachtungen von H.-J. STIPP, Das Verhältnis von Textkritik und Literarkritik in neueren alttestamentlichen Veröffentlichungen, BZ 34, 1990, 16-37.

³⁶ STIPP, Textkritik, 37.

³⁷ Vgl. dazu die tabellarische Gegenüberstellung u.a. in J.A. MONTGOMERY/H.S. GEHMAN, A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings, ICC, Edinburgh 1967, 114.

³⁸ Vgl. dazu M. REHM, Die Beamtenliste der Septuaginta in 1Kön 2,46h, in: J. SCHREINER (Hg.), Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zur Septuaginta (Fs. J. Ziegler), FzB 1, Würzburg 1971 (95-101), 95.

Lesung זרר(ה) על vorzuschlagen³⁹. Zur Bedeutungsbestimmung will er neben religionsgeschichtlichen Parallelen aus dem mesopotamischen Raum das Südarabische heranziehen und die Übersetzung „over the year“ empfehlen „in parallel with the South-Arab use of *hrp* employed for the official year“. So möchte er als Entsprechung zum ursprünglichen Wortlaut übersetzen: „Azariah b. Sadok, the priest over the year“, um so die Funktion des Priesters „in view of the sacred character of his office in determining the year“ zu verstehen⁴⁰.

Schon NOTH hat freilich darauf hingewiesen, daß eine solche Interpretation „weder textlich noch sachlich annehmbar“ sei⁴¹. Kritisch äußert sich auch J. GRAY, der auf die textkritischen Konsequenzen in V.2 (Änderung in den Singular!) hinweist⁴². Auch RÜTERSWORDEN meint zu Recht: „Such proposals are interesting but remain doubtful“⁴³.

MONTGOMERYs Vorschlag eröffnet dennoch einige bedenkenswerte Perspektiven, die den jetzigen Textbestand und nicht zuletzt die Bildung *LYHRP* überprüfen lassen mögen. Wenn man die Textemendierung mitträgt, aber dem Namensbestandteil *horaep* die oben begründete Bedeutung „Leiter“, „Führer“ oder „Erster“ unterstellt, kann man auch zu einer weitaus besser vermittelbaren inhaltlichen Deutung kommen. Der Priester Asarja würde demnach „über die Administration“ gesetzt sein, eine Funktionsbestimmung, die bestens zum Beginn der Beamtenliste passen würde. Dennoch kann der dabei notwendige textkritische Eingriff mit seiner Auswirkung auf den Folgetext keine sonderliche Begeisterung auslösen.

Um das Problem einer Rekonstruktion einer Beamten- „Urliste“ noch zu verdeutlichen, sei hier einmal das Spektrum der Verwendungen des Titels *hrp* im Ägyptischen⁴⁴ demonstriert, soweit Analogien zu den Funktionen und Titeln in 1Kön 4,3-6 möglich erscheinen, ohne daß solche Entsprechungen wegen der dazu nötigen detaillierten Vergleichsstudien hier im einzelnen zur Debatte stehen sollen:

³⁹ MONTGOMERY, *Year-Eponymate*, 314. Vgl. auch MONTGOMERY/GEHMAN, *Commentary*, 113f.

⁴⁰ MONTGOMERY, *Year-Eponymate*, 315.

⁴¹ NOTH, *Könige*, 56.

⁴² J. GRAY, *I & II Kings. A Commentary*, OTL, London 1970, 132.

⁴³ RÜTERSWORDEN, *Horeph*, 805.

⁴⁴ Die folgenden und viele weitere Konstellationen mit *hrp* sind bequem bei R. HANNIG, *Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v. Chr.)*, Mainz 1995, 615-617, einzusehen.

<i>hrp sm</i>	Leiter der Sem-Priester
<i>hrp sšw</i>	Leiter der Schreiber
<i>hrp °h</i>	Leiter der königlichen Wohnanlage
<i>hrp pr-nsw</i>	Leiter des königlichen Haushalts
<i>hrp skw</i>	Leiter der Schlachtordnung
<i>hrp tšt</i>	Leiter der Truppe
<i>hrp k3t nbt nt nsw</i>	Leiter aller Arbeiten des Königs

Vom breiten Belegfeld der Titelfügungen mit *hrp* her betrachtet, könnte *hrp* geradezu als Gegenstück zum hebräischen Titel *°al ha=* „Aufseher von“ gelten. Zum besseren Verständnis der jetzigen Form אֲלִיָּהוּרָף könnten sich einige Modelle anbieten, die sich gewiß um weitere vermehren lassen. Ein erstes Modell ist der Idee von MONTGOMERY nachgebildet: E. = על (ה)־הָרָף „Leiter der Verwaltung“ o.ä. Ein zweites könnte in Analogie von früheren Beobachtungen zum Nebeneinander ägyptischer Entlehnungen und hebräischer Wiedergaben auf einer semantischen Gleichwertigkeit von ägypt. *hrp* und hebr. *°al ha=* oder auch *°eli* beruhen, wobei nicht zuletzt auf den Priesternamen Eli zu verweisen wäre, der ja wohl einfach als „Oberer“ zu deuten sein wird⁴⁵. In diesem Fall könnte der hebräische Titel etwa zunächst als Glosse zu *hrp* hinzugefügt und dann in den Text geraten sein. Danach wäre V.3 ursprünglich etwa in folgender Wiedergabe zu verstehen: „Asarja, Sohn des Zadok, der Priester als Administrator (*hrp*)“ oder „Asarja, Sohn des Priesters Zadok: Administrator“.

Natürlich gibt es noch weitere Möglichkeiten. Ein qualifiziertes Votum soll hier ausdrücklich nicht formuliert werden. In dieser Notiz kam es uns nur darauf an, der einschlägigen Bedeutung des ägyptischen *hrp* und der möglichen Übernahme der ägyptischen Funktionsbezeichnung die nötige Aufmerksamkeit entgegenzubringen, die m.E. einen nicht unwichtigen Dienst in der Aufklärung der Text- und Überlieferungsgeschichte der Beamtenliste leisten kann.

⁴⁵ Vgl. dazu M. GÖRG, Eli, NBL I, 514f. Etwas anders HALAT 787: „erhaben“; RICHTER, Materialien, 127: „Höhe“.

Die Fabel des Yotam in Ri 9,8-15 - Versuch einer strukturellen Deutung

Hanna Liss, Heidelberg

Einführung

Die Yotamfabel gehört bis heute zu den Texten, die innerhalb der Diskussion um die in der Hebräischen Bibel formulierte Königskritik am meisten umstritten sind. Ein Teil der Forschung sieht in ihr ein Dokument "radikaler Institutionenkritik",¹ andere bestreiten dies und sehen die in der Fabel geäußerte Kritik lediglich auf das Königtum Avimelechs oder auf soziale Verhältnisse bezogen.²

Unabhängig von dieser Beurteilung sind sowohl die redaktionelle Einbettung der Fabel als Ganze in ihren umliegenden Kontext als auch die literarische Abgrenzung dieses kleinen Textstückes nach innen (Vers 15b) immer wieder zur Diskussion gestellt worden. Während ein Großteil der Untersuchungen in Ri 9,8-15 eine ursprünglich selbständige Fabel voraussetzt,³ sucht R. Bartelmus⁴ die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Fabel mit der Rede des Yotam in Ri 9,7b-20 nachzuweisen. Er stützt seine Argumentation vor allem auf die grammatikalische Struktur der *figura etymologica* in V 8, die seiner Ansicht nach nicht am Anfang einer Erzählung zu stehen kommen dürfte.⁵ Darüber hinaus fehle "der für eine Fabel verbindliche, die Pointe enthaltende Schluß":⁶ die

¹ F. Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat, WMANT 49, Neukirchen-Vluyn 1978, 1; ähnlich auch K. H. Bernhardt, Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament. Unter besonderer Berücksichtigung der Geschichte der Psalmenexegese dargestellt und kritisch gewürdigt, VTS 8, Leiden 1961, 145; M. Buber, Königtum Gottes, in: ders., Werke, Bd. 2: Schriften zur Bibel, München-Heidelberg 1964, 485-723, 562; T. Veijola, Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, AASF.B 198, Helsinki 1977, 112.

² So z.B. G. H. Davies, Judges VIII 22-23, in: VT 13, 1963, 151-157, 156; T. Ishida, The Royal Dynasties in Ancient Israel. A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology, BZAW 142, Berlin - New York 1977, 185; E. H. Maly, The Jotham-Fable - Anti-Monarchical?, in: CBQ 22, 1960, 299-305, 303.

³ Vgl. z.B. Crüsemann 19; J. Ebach - U. Rütterswörden, Pointen in der Jotamfabel, in: Biblische Notizen 31, 1986, 11-18, 11f.; V. Fritz, Avimelech und Sichem, VT 32, 1982, 132; W. Richter, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch, BBB 18, Bonn 2/1966, 308, 310; E. Zenger, Ein Beispiel exegetischer Methoden aus dem Alten Testament, in: Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, hg. v. J. Schreiner, Würzburg 1971, 113.

⁴ R. Bartelmus, Die sogenannte Jothamfabel - eine politisch-religiöse Parabelichtung. Anmerkungen zu einem Teilaspekt der vordeuteronomistischen israelitischen Literaturgeschichte, in: Theologische Zeitschrift 2, 1985, 97-120.

⁵ Bartelmus 108: "Was hat eine solche Stilfigur der Rhetorik am Anfang einer Erzählung zu suchen, die dadurch eine völlig absurde Umverteilung der Gewichtung ihrer Aussagen erfahren würde?"

⁶ Ders. 117.

Reaktion der Bäume auf die Dornstrauchrede sowie der Ausgang der Königswahl.⁷ Bartelmus gelangt zu dem Schluß, daß in Ri 9,8-15 keine ursprünglich selbständige Fabel, sondern ein "absichtsvolles literarisches Konstrukt im Rahmen einer ebenso absichtsvoll (...) eingebauten programmatischen Rede"⁸ vorliege. Diesem Ergebnis widerspricht nun allerdings sein Zugeständnis einer sekundären Zuweisung von V 15b,⁹ dessen Zugehörigkeit zur Fabel ebenfalls kontrovers diskutiert wird. T. Veijola¹⁰ möchte V 15b zum ursprünglichen Textbestand hinzunehmen und argumentiert gerade mit dem literarischen Umfeld von Vv 8-15 (v.a.Vv 16b-19a.24b.57: die Schuld der Bürger Shekhems), das im besonderen auf V 15b Bezug nimmt.¹¹ Demgegenüber wird jedoch insbesondere die Bezugnahme auf den Kontext zur Stützung der These von einer ursprünglich selbständigen Fabel verwendet.¹² So wird vor allem darauf hingewiesen, daß die Pointe der Fabel in V 15a liege, und, da in V 57 sogar vom "Fluch Yotams" (קללת יותם) die Rede sei, mit V 15b eine Akzentverschiebung der Aussage deutlich werde, die das eigentliche Anliegen der Fabel unkenntlich mache. Zudem wirke der "Erstauftritt" der Libanonzedern an dieser Stelle unvermittelt. Insgesamt sei die inhaltliche Korrespondenz zwischen der Fabel und ihrem Kontext (Yotam-Rede) nicht gegeben: Während in der Fabel die Bäume einen König suchen, bekommen die Bürger von Shekhem ihren König aufgedrängt. Blicke den Bäumen zumindest theoretisch die Wahlmöglichkeit, ist eine solche den Bürgern von Shekhem von vornherein versperrt.¹³

Der umstrittene Schlußsatz V 15b schließt stilistisch in der Tat nicht glücklich an das Vorhergehende an. Dies macht bereits der Subjektwechsel von der 1. in die 3. Pers. sg. deutlich.¹⁴ Für eine literarkritische Abtrennung von V 15b spricht weiter die Tatsache, daß noch V 15a sprachliche Wendungen aus den Vv 8-14 aufnimmt (bes. ... למשח מלך על... in V 8) und damit in deutlichem Gegensatz zu V 15b steht. Umgekehrt wird vor allem in V 20 die Drohung aus V 15b aufgenommen und ausgeführt: ... ויאה איך תבזה אש. V 15b stellt eine Interpretation der Fabel dar und gehört somit bereits zur Rede des Yotam. Stärkstes Argument für eine Abtrennung

⁷ Hier liegt nun allerdings auch für Bartelmus "die Beweislast allein bei den inhaltlichen Argumenten" (vgl. seinen Vorwurf auf ebd. 111: "... daß also die Beweislast für einen potentiellen literarkritischen Schnitt (...) allein bei den inhaltlichen Argumenten verbleibt").

⁸ Bartelmus 117.

⁹ Vgl. Bartelmus 106 m. Anm. 30 in Aufnahme von Crüsemann 20.

¹⁰ Vgl. Veijola 103 m. Anm. 18; zum Ganzen vgl. seine Ausführungen S. 104-108; so auch Richter 283.

¹¹ Nach Veijola 104-108 stellen Vv 16a.19b-20 einen älteren Deutungsversuch der Fabel dar. Einen sekundären Bearbeiterzusatz sieht er in Vv 16b-19a.24b.57, der sein inhaltliches Schwergewicht auf die Schuld der Bürger Shekhems legt.

¹² Crüsemann 19f.; Maly 303.

¹³ Weitere Argumente bei Zenger 110ff. Bartelmus 111f. hat diese Argumente mit dem Hinweis auf das Wesen einer Fabel (bei ihm: Parabel), die ihren aktuellen Bezug verschleierte, zurückgewiesen; dazu vgl. im folgenden.

¹⁴ LXX^B hat diese literarische Unebenheit mit ἀπ' ἐμοῦ (= מִמּוֹנִי) aufgehoben.

von V 15b ist jedoch der gattungskritische Gesichtspunkt, nach dem eine Fabel verhüllte Kritik, nicht jedoch einen unmittelbar einsichtigen aktuellen Bezug oder gar Zukunftsperspektiven vermitteln will.¹⁵ Darüber hinaus spricht auch der gesamte Textduktus gegen einen Schluß wie ihn V 15b bietet: Hier soll doch auf recht witzige Art und Weise eine Situation lächerlich gemacht werden, und die ungläubige, auch belustigte Antwort des Dornstrauchs paßt schlecht zu einer ernst gemeinten Drohung.¹⁶ Die nachfolgende Interpretation legt daher Vv 8-15a zugrunde.¹⁷

Übersetzung von Ri 9,8-15a

- 8 Einst gingen die Bäume hin,
um einen König über sich zu salben.
Da sprachen sie zum Ölbaum:
"Sei König ¹⁸über uns!"
- 9 Aber der Ölbaum sprach¹⁹ zu ihnen:
"Sollte ich mein Fett aufgeben,²⁰
mit dem²¹ man Götter und Menschen ehrt,
und hingehen, um über den Bäumen zu schwanken?"

¹⁵ Vgl. dazu z.B. G. Fohrer, Art. Fabel, II. Im AT und NT, in: RGG II, 853f., 853. Y. Kaufmann, *Sefer Shoftim*, Jerusalem 1978 (hebr.), 200 sieht in der Fabel eine gattungsmäßige Verbindung zwischen einer Fabel vom Typus des *Corpus Aesopicum* und einer Allegorie; der Verfasser der Rede des Yotam habe zunächst lediglich die (nicht allegorische) Erzählung über die Königssuche der Bäume vor sich gehabt; zur gattungskritischen Diskussion vgl. auch ausführlich Bartelmus 112ff.

¹⁶ Es kann daher auch als nicht wahrscheinlich gelten, daß in Ri 9,7b-20 eine geschlossene Redekomposition vorliegt.

¹⁷ Selbst unter der Voraussetzung, daß die Fabel eigens für den hiesigen Textzusammenhang verfaßt worden wäre und das ganze Stück eine geschlossene literarische Einheit bildete, wäre V 15b als Interpretation der Fabel durch Yotam zu betrachten; es bliebe also auch in diesem Fall die Berechtigung bestehen, die Fabel (Vv 8-15a) gesondert zu analysieren und zu interpretieren. Man denke nur an Kafkas Erzählung "Vor dem Gesetz", die sich sowohl in seinen Erzählungen "der Landarzt" als auch im "Prozeß" (dort sogar intern interpretiert) findet.

¹⁸ Lies מלכה (Qere).

¹⁹ Lies mit MT; זית ist maskulin.

²⁰ Diese Übersetzung wird von Bartelmus 99 als "unhaltbar" abgelehnt, da die Formen der Affirmativ-Konjugation (Perfekt) stets vorzeitige und somit abgeschlossene Handlungen bezeichneten; dieser Prämisse wird sogar der Vorschlag von Gesenius-Kautzsch (vgl. W. Gesenius' Hebräische Grammatik. Völlig umgearbeitet von E. Kautzsch, 28. Aufl., Ndr. Hildesheim - Zürich - New York 1985), es handele sich um ein *Perf. confidentiae* (vgl. § 106n), auf dem grammatikalischen Altar geopfert. Es sei jedoch noch angemerkt, daß auch der Targum (Yonatan) die Form החדלתי mit einer Präformativ-Form von שבק (האשבוק) übersetzt und damit ebenfalls eine futurische Deutung des Wortes zuläßt. R. Dawid Qjmchi z.St. (Miqra'ot Gedolot, Ndr. der Warschauer Ausgabe, Jerusalem 1982) kann sich bei dieser Verbform nicht zwischen Hiph. und Hoph. entscheiden, verweist jedoch ebenfalls auf TYonatan.

²¹ Lies בו (mit LXX (und BHS)). Das Mittel des כבוד pi. ist stets mit der Präposition ב verbunden (vgl. dazu E. Kutsch, Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient, BZAW 87, Berlin 1963, 13f.); die Wendung "Götter und Menschen" ist hier Objekt.

- 10 Da sprachen die Bäume zum Feigenbaum:
"Auf, Du, sei König über uns!"
- 11 Aber der Feigenbaum sprach zu ihnen:
"Sollte ich meine Süße aufgeben und meinen guten Ertrag,
und hingehen, um über den Bäumen zu schwanken?"
- 12 Da sprachen die Bäume zum Weinstock:
"Auf, Du, sei König²² über uns!"
- 13 Aber der Weinstock sprach zu ihnen:
"Sollte ich meinen Wein aufgeben,
der Götter und Menschen erfreut,
und hingehen, um über den Bäumen zu schwanken?"
- 14 Da sprachen alle Bäume zum Dornstrauch:
"Auf, Du, sei König über uns!"
- 15 Da sprach der Dornstrauch zu den Bäumen:
"Wenn Ihr wirklich mich zum König über Euch salben wollt,
so kommt, sucht Zuflucht in meinem Schatten!"

Die Deutung der Fabel

Mehr noch als die Frage nach der Zugehörigkeit von V 15b zur Fabel ist deren Aussagegehalt und Deutung umstritten. Dies hängt nicht nur mit der innerhalb der Forschung unterschiedlich akzentuierten Betrachtungsweise des Königtums, sondern auch mit dem Problem der Interpretation der literarischen Gattung "Fabel" zusammen.²³ Der Text läßt zunächst erkennen, daß es für die Bäume selbstverständlich ist, einen König ihrer Gemeinschaft vorstehen zu lassen. Gründe dafür sind in der Fabel nicht genannt. Aus der Antwort des Dornstrauchs läßt sich jedoch als erste und wichtigste Aufgabe des Königs die Schattenspendung eruieren. Crüsemann hat in seiner Interpretation darauf hingelenkt, daß in der altorientalischen Königsideologie die Schutzfunktion des Königs seinem Volk gegenüber gerne symbolhaft mit "Schatten" umschrieben wurde.²⁴ Die Fabel habe an eine solche Vorstellung angeknüpft und sie mit Hilfe der "Figur" des Dornstrauchs ad absurdum geführt.²⁵

Es erhebt sich jedoch die Frage, ob eine solche Interpretation, die das inhaltliche Anliegen der Fabel ausschließlich ihrer Pointe in V 15a entnimmt, der Gattung Fabel gerecht werden kann, denn die Deutung einer Fabel läßt sich nicht in erster Linie der Pointe, sondern dem formalen Aufbau entnehmen; die in der Fabel

²² Lies מלכי (Qere).

²³ Zur altorientalischen Fabel als Hintergrund der Yotamfabel vgl. Crüsemann 23ff.

²⁴ Vgl. Crüsemann 21.

²⁵ Vgl. ebd. 22.

verwendeten Metaphern haben lediglich die Funktion, die sich aus dem Aufbau selbst ergebende Intention noch zu verstärken.²⁶

Der formale Aufbau der Yotamfabel ist durch zwei aufeinander bezogene Elemente konstituiert:

1. Die Aufforderung der Bäume an die Kandidaten:

- | | |
|-----|-------------------|
| 8b | מלכה עלינו |
| 10b | לכי את מלכי עלינו |
| 12b | לכי את מלכי עלינו |
| 14b | כך אתה מלך עלינו |

2. Die Ablehnung des Amtes durch die Kandidaten:

- | | |
|----|---------------------------------------|
| 9 | החדלתי את דשני והלכתי לנוע על העצים |
| 11 | החדלתי את מתקי והלכתי לנוע על העצים |
| 13 | החדלתי את תירושי והלכתי לנוע על העצים |

Es zeigt sich dabei, daß jedes Element wiederum aus einzelnen Gliedern besteht, die ihrerseits grammatikalisch parallel konstruiert sind. Verbunden sind beide Elemente durch nahezu gleichartig aufgebaute Redeeinleitungen:

- | | | |
|----|-----|-------------------------|
| I | 8b | ויאמרו לדית |
| | 10a | ויאמרו העצים לתאנה |
| | 12a | ויאמרו העצים לגפן |
| | 14a | ויאמרו כל העצים אל האטד |
| II | 9a | ויאמר להם הדית |
| | 11a | ותאמר להם התאנה |
| | 13a | ותאמר להם הגפן |
| | 15a | ויאמר האטד אל העצים |

Als eine erste wichtige Beobachtung läßt sich zunächst feststellen, daß die Fabel allein durch das Prinzip von "Rede" und "Gegenrede" strukturiert ist. Der Textaufbau hat somit dialogischen Charakter. Dieses "dialogische Prinzip" zwingt nun allerdings dazu, nicht nur ein Element für die Deutung der Fabel heranzuziehen, sondern beide Elemente - die ablehnende Antwort der Königsanwärter und die Aufforderung der Bäume - in ihrem Verhältnis zueinander zu bestimmen.²⁷ Die Intention der Fabel expliziert sich also in der

²⁶ Vgl. dazu bes. Richter bes. 284f., 299.

²⁷ Auch M. Buber (bes. 562f.) legt seiner Interpretation lediglich eines der beiden Elemente - die Ablehnung der Gefragten - zugrunde.

Verbindung von Aufforderung einerseits und Ablehnung andererseits. Diese Verbindung wird insgesamt dreimal durchgeführt und könnte - der formalen Anlage nach - beliebig oft wiederholt werden. Erst die vierte Anfrage an den Dornbusch zeitigt einen positiven Bescheid. Auch hier müssen Aufforderung und Erwiderung zusammen betrachtet werden, da die Antwort des Dornstrauchs formal zunächst nur dem Verfahren der Königssuche ein Ende setzt. Aufgrund dieser Charakterisierung des Aufbaus ergibt sich nun eine in Nuancen andere Deutung, die dem Anliegen der Fabel wohl am nächsten kommen dürfte: Die Aufforderung der Bäume, ihr "Wählerverhalten", koinzidiert in der Fabel mit der Ablehnung des Amtes durch die potentiellen Kandidaten: Unbekümmert ob der Antwort der Königsanwärter gehen sie vom einen zum nächsten. Offensichtlich fällt ihnen nicht im mindesten auf, welch negatives Bild die potentiellen Könige von der Aufgabe eines Königs zeichnen (*וַיַּעַב*) und wie positiv sie ihren bisherigen Aufgabenbereich umschreiben (*מַלְכִי*).²⁸ Auch die dritte Ablehnung kann die Bäume nicht dazu bewegen, von ihrem Vorhaben abzulassen, und so bieten sie schlußendlich dem Dornstrauch, der als einziger keine sinnvolle Aufgabe zu erfüllen hat, das Amt an. Dieser gibt allein durch die Annahme der Wahl seine Wähler der Lächerlichkeit preis. Mit seinem "Angebot" verhöhnt er zusätzlich deren Sicherheitsbedürfnis.

Nur aus dieser formalen und inhaltlichen Verbindung von Rede und Gegenrede läßt sich die Intention der Fabel voll erschließen. Dies entspricht auch am ehesten der Fabelgattung, denn deren inhaltliche Spitze liegt in ihrem Hintersinn und nicht etwa im Vordersinn.²⁹ Und so sind auch die wählenden Bäume ganz unauffällig dargestellt. Ihnen werden keine Metaphern beigeordnet, die positive (wie bei Ölbaum, Dattelpalme oder Weinstock) oder negative (wie beim Dornstrauch) Assoziationen wecken könnten, noch enthalten ihre Aufforderungen - im Gegensatz zu den Erwiderungen der Königsanwärter³⁰ - positive oder negative Axiologien. Die königsuchenden Bäume werden allein dadurch karikiert, daß ihre stereotypen Anfragen letztlich in keinem Verhältnis zu den Antworten der Kandidaten stehen. Dadurch wird ihre Unfähigkeit, die Tragweite der Negativbescheide zu ermessen und daraus die Konsequenzen zu ziehen, aufgezeigt und so ihr hartnäckiger Königswunsch als unsinnig entlarvt. Mit der Aufforderung an den Dornstrauch und dessen Erwiderung gelangt die

²⁸ Auch R. Yosef Qaras Auslegung zu Ri 9,9 basiert auf diesem scharfen Gegensatz: Das Hervorbringen der Früchte ist eine Notwendigkeit für das Leben (auf der Welt); das Schwanken über den Bäumen ist ein nutzloses Geschäft: **מַשְׂאִין בּוֹ צוֹרֵךְ לַעֲוִלָּה**... (vgl. *Perush Sefer Shoftim le-Yosef Qara*, hg. v. S. Eppenheim, in: *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft IV*, 1906/7, 15); ebenso auch Bartelmus 100; Crüsemann 28.

²⁹ Vgl. auch Richter 299.

³⁰ Ob diese Erwiderungen einem "aristokratische[n] Selbstvertrauen" entspringen (Crüsemann 32), läßt sich der Fabel nicht entnehmen.

gestörte Gesprächssituation zu ihrem Höhepunkt, denn ein Dornstrauch spendet beim besten Willen keinen Schatten, sondern teilt eher schmerzhaft Stiche aus.³¹

In der Fabel geht es also nicht darum, zum Königsamt befähigte Mitglieder einer Gesellschaft zu kritisieren, weil sie diese Position abgelehnt haben;³² noch weniger sollen von vornherein der König oder das Königtum angegriffen werden.³³ Vielmehr werden die Wähler, d.h. die künftigen Untertanen, aufs Korn genommen und schärfster Kritik durch beissenden Spott preisgegeben. Daß mit der Verhöhnung der Untertanen auch das Königtum selbst ins Visier gerät, ist evident.

An dieser Stelle könnte sogar ein Bezug zum Kontext hergestellt werden, der ahnen läßt, vor welchem Hintergrund der Verfasser der Rede des Yotam die Fabel in diesen Kontext integrierte: Zu Beginn des Kapitels wird berichtet, wie sich die Brüder des Avimelekh mit ihrem Eintreten für ihn bei den Bürgern von Shekhem ihr eigenes Grab schaufeln und überdies noch die von ihm angeheuerten (Mord-) Buben bezahlen (Ri 9,2-5). Dennoch oder, wie es uns die Erzählung überliefert, zumindest ungerührt von diesen ungeheuerlichen Vorgängen machen die Bürger Shekhems Avimelekh zum König (Ri 9,6). Auch in der Rahmenerzählung wird also der denkbar ungeeignetste Kandidat gekrönt (übrigens nicht gesalbt!); das schlechte Licht fällt auf die Wähler, und um sie geht es ja auch in der Droh-Rede des Yotam.

Festzuhalten bleibt also, daß sich die Königskritik der Yotamfabel auf rein "politischer" bzw. "soziologischer" Ebene bewegt. Auch von einem "widergöttlichen" oder "gegen den göttlichen Willen gerichteten"³⁴ Königtum ist hier nicht die Rede.³⁵ In der Fabel wird die (Un-)Relation zwischen Wählern und (zukünftigem) König thematisiert und zum Ausgangspunkt der Kritik erhoben. Damit wird jedoch keine grundsätzliche Kritik am Königtum formuliert; mittels der Dimension "Volk" wird ein Königtum kritisiert, in dem "Krethi und Plethi" zum König gewählt werden kann.³⁶ Die Fabel, die um die negativen Seiten einer solchen Königsherrschaft weiß, kritisiert das Königtum, indem sie seine Basis angreift und deren Lächerlichkeit herausstellt.

³¹ Vgl. auch Crüsemann 22; Ebach - Rütterswörden 16ff. bieten an dieser Stelle einen elaborierten botanischen Exkurs über Garten- bzw. Nutzpflanzen und den Dornstrauch, den sie sogar als giftige *Lycium europaeum* identifizieren.

³² Vgl. Maly 303.

³³ Die Deutung von Ebach - Rütterswörden 15, nach der die Fabel "die [Königs]kritik einer bäuerlichen Oberschicht am (...) 'kontraproduktiven' Königtum" formuliere, stützt sich vor allem auf die Auslegung des *כֹּנֵן, und geht m.E. zu sehr über den Text hinaus.

³⁴ Crüsemann 1. - Von Gott ist in dem gesamten Abschnitt überhaupt nicht die Rede.

³⁵ So auch Kaufmann 201.

³⁶ Ähnlich auch Herrmann, Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, München, 2. überarbeit. Aufl., 1980, 163; Kaufmann 201.

Eine neue Textausgabe von Jesus Sirach

Augustin R. Müller – Weßling

Das Ungenügen der bisherigen Ausgaben, das P.C. Beentjes veranlaßte, eine Neuausgabe des hebräischen Jesus Sira herauszubringen, besteht darin, daß die vorhandenen Ausgaben stets die griechische Überlieferung als Maßstab für die Textanordnung nehmen. Die gut zwei Dutzend Verse, die Beentjes in Anm. 8 aufzählt, stehen in seiner Textausgabe also – abweichend vom Griechischen – an der Stelle, an der sie tatsächlich in den hebräischen Textfragmenten stehen, bzw. seine Verszählung weicht manchmal von der gängigen, an der griechischen Überlieferung sich orientierenden Zählung ab. Daß es dabei auch für den griechischen Text unterschiedliche Zählweisen gibt – vgl. Reiterer S. 9f –, bleibt unerwähnt. Die Unterschiede in der Textanordnung und -folge waren freilich in bisherigen Ausgaben oder Übersetzungen nicht einfach unterschlagen worden, sie äußerten sich nur anders in der Darstellung. Neu an der vorliegenden Ausgabe ist, daß auch das inzwischen bekanntgewordene und publizierte Fragment F berücksichtigt ist.

Neben einer, was den Bestand und die Anordnung der Textfragmente betrifft, möglichst originalnahen Ausgabe liegt ein zweiter Grund für das vorliegende Buch in der Darbietung einer Synopse. Nachdem auf S.23-125 alle Textfragmente der Reihe nach abgedruckt wurden, werden ab S.129 die in den Funden doppelt vorhandenen Texte in zwei Spalten nebeneinander gedruckt, bzw. wenn dreifach vorhanden, dann in drei Spalten. Beentjes sieht in einer solchen Synopse ein wirksames Mittel gegen die Parallelomania, ein vorschnelles Notieren von Aufnahmen oder Zitaten aus anderen biblischen Büchern in Jesus Sira. Ein Vergleich der Handschrift B mit den Masada-Fragmenten zeigt aber, daß es sich ursprünglich nicht immer um wörtliche Aufnahmen anderer Bibelstellen handelt, sondern daß zuweilen erst später angeglichen wurde, was bei einer Gegenüberstellung in einer Synopse sofort auffallen muß. Zur Orientierung: die Masadafunde umfassen etwa 80 Verse, wenn man die Versreste mit nur ein oder zwei Wörtern nicht berücksichtigt.

Bei der Kritik an einer Parallelomania ist jedoch zu berücksichtigen, daß die Masadafunde erst 1965 veröffentlicht wurden; davorliegende Literatur also manches gar nicht wissen konnte. Und zweitens dürfte klar sein, daß die graphische Demonstration allein noch nichts besagt; es kommt auf ihre Interpretation an. Diese hängt nicht ab von einer synoptischen Gegenüberstellung, auch wenn dadurch manche Beobachtung erleichtert wird. Eine Synopse ist ein Arbeitsinstrument. Ob es ein sinnvolles, notwendiges und zweckmäßiges Instrument ist, oder ob die Intention dessen, der das Instrument ersonnen hat, mehr Spielerei ist, ist damit noch nicht gesagt. Und ob derjenige, der das Instrument in die Hand nimmt, es auch richtig und zuverlässig gebraucht, bleibt ebenso offen. Auf jeden Fall kann sich aber derjenige mit Gewinn dieser Synopse bedienen, der auf diese Weise die sekundäre Erweiterung einiger Stellen in Jesus Sira besser erkennen kann.

Es muß aber vor dem unkritischen Gebrauch dieses Buches gewarnt werden. Eine Textedition erfüllt ihren Zweck nur, wenn eine verlässliche Arbeit geboten wird. Im folgenden werden die Fehler aufgelistet, die bei dieser Ausgabe in der Handschrift A (= Sir 3,6 – 16,26 mit Lücken) zu finden sind:

4,7	עיר	steht anstelle von	עוד
5,10	אחר		אחד
6,1	עליו		עליך
6,2	עליך		עליך
6,22	כמשה		כשמה
6,37	יבין	יבין
7,7	אל		ואל
7,11	מרום		מרים
7,13	תנעם		תנעם
7,34	מבובים		מבוכים
8,2	כן	פן
9,1	אשה		אשת
10,22	זר		זר
10,26	תתחכם		תתחכם
11,8	בחוך		בחוך
11,9	תאר	תאחר
11,14	הבין		הבין
11,19	נכה		נכה
12,12	אמרי		אמרי
12,14	תעבר		תעבר
12,15	יתכלכ	יתכלכל
12,17	כאשר		כאיש
13,7	יארך		יראך
14,18	אחר		אחד (zweimal)

3,28 ist zwischen מנטע und רע ein fehlerhaftes כי hineingeraten.

Eine beträchtliche Liste für die ersten 20 Seiten dieser Textausgabe. Manche Lesungen sind natürlich umstritten. Zu 10,1 (יֹסֵר - יוֹסֵר) heißt es bei Sauer: „Die Lesung ist nicht eindeutig.“ Dieselbe Wahl zwischen Resch und Dalet hat man bei 4,2 (דְּוֹחַ); allerdings immer mit Chet, niemals mit He wie bei Beentjes. Andere Streitfälle betreffen die Lesung von Yod und Waw in 6,6 und anderswo. Da Beentjes auf jeglichen Kommentar verzichtet, um seine Entscheidung für die eine oder andere Lesart zu begründen, steht man immer vor der Wahl, eine neue, von allen bisherigen Ausgaben abweichende Lesart anzunehmen, oder doch einen (Druck-) Fehler zu vermuten. Letzteres dürfte leider das wahrscheinlichere sein. Dies auch deshalb, weil z.B. der für 11,8 notierte Fehler im Wiederabdruck des Textes in der Synopse verschwunden ist, während an anderen Stellen (15,15: ך für ך) in der synoptischen Übersicht neue hinzugekommen sind.

Literatur

- P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of all Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of all Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (SVT 68), Leiden 1997.
- P.C. Beentjes, *Reading the Hebrew Ben Sira Manuscripts Synoptically. A New Hypothesis*, in Ders., *The Book of Ben Sira in Modern Research. Proceedings of the First International Ben Sira Conference 28-31 July 1996 Soesterberg, Netherlands* (BZAW 255), Berlin 1997, 95-111.
- (Z. Ben-Hayyim), *The Book of Ben Sira. Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary. The Historical Dictionary of the Hebrew Language*, Jerusalem 1973.
- N. Peters, *Der jüngst wiederaufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus*, untersucht, herausgegeben, übersetzt und mit kritischen Noten versehen, Freiburg 1902.
- F.V. Reiterer, »Urtext« und Übersetzungen. Sprachstudie über Sir 44,16-45,26 als Beitrag zur Siraforschung (ATS 12), St. Ottilien 1980.
- G. Sauer, *Jesus Sirach (Ben Sira) (JShrZ III,5)*, Gütersloh 1981.
- S. Schechter & C. Taylor, *The Wisdom of Ben Sira*, Cambridge 1899 (Reprint 1979, Amsterdam).
- R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach*, Berlin 1906.

Zur Bedeutung der Stadt im alttestamentlichen Israel

Hartmut N. Rösel - Haifa

Gemeinhin stellt man sich Israel als ein Volk von Bauern vor, das in bzw. auf seinem Land lebte. Am Anfang wurde dieses Land nach biblischer Überlieferung eingenommen; schon den Ervätern war "das Land" verheißen worden. Und am Ende steht gleichfalls das Heil für den Landbewohner, welches jeder "unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum" (Mi 4,4) genießen kann.

Als Stadtbewohner (vgl. Nu 13,28) werden dagegen die Kanaaniter gezeichnet, von denen Israel "das Land" erobert haben soll, und die sich als solche von den Israeliten unterschieden. Dem entspricht, dass nach der Überlieferung die Eroberung des Westjordanlandes mit der zweier Städte, Jericho und Ai, begonnen haben soll. Aber gerade hier kommt der Unterschied zwischen Kanaanitern und Israeliten darin zum Ausdruck, dass die kanaanitischen Städte von den Israeliten nicht besiedelt, sondern zerstört, dem Erdboden gleichgemacht sein sollten. Die "israelitische" Lebensweise müsste danach von der "kanaanitischen" unterschieden sein.

Nun ist heute anerkannt, dass diese biblische Sicht in wesentlichen Punkten unzutreffend ist¹. Auch für und in Israel war die städtische Wirklichkeit von nicht zu unterschätzender Bedeutung², wobei einzuräumen ist, dass dies in höherem Maße für die Königszeit³ als etwa für die sogenannte Richterzeit gilt⁴.

Dabei waren diese Städte vor allem auch als Zentren für die Landwirtschaft wichtig. Die Bauern, die die umliegenden Felder und Fruchtgärten bestellten, wohnten zum großen Teil in ihnen und konnten ihren Schutz genießen. Von besonderem Interesse war dieser Schutz für die reicheren Bauern bzw. die Großgrundbesitzer, so dass man damit rechnen kann, dass sie sich häufig einen Wohnsitz in der Stadt einrichteten, wenn sie nicht von jeher dort saßen. Dabei konnten sie auch die Möglichkeiten nutzen, die die Stadt als Handelszentrum bot. So ist es kaum ein Zufall, dass bei den reichen Persönlichkeiten, welche David bei

¹ Hierauf wurde an anderer Stelle eingegangen: H.N. Rösel, *Israel in Kanaan. Zum Problem der Entstehung Israels*, Frankfurt a.M. - Bern - New York - Paris 1992.

² Zu einem möglichen Zusammenhang zwischen Stämmen und Städten siehe C.H.J. de Geus, *Of Tribes and Towns: The Historical Development of the Israelite City*, EI 24 (1993), 70*-76*.

³ Auch in der Königszeit gilt dies nach Ausweis der Archäologie eher für das letzte Drittel als etwa für die sogenannte davidisch-salomonische Zeit.

⁴ Für die Richterzeit siehe W. Richter, *Zu den "Richtern Israels"*, ZAW 77 (1965), 40-72, bes. 44, 56, 71; vgl. auch Ch. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament*, BZAW 156, Berlin - New York 1983, 195-322. - Im Folgenden soll die prinzipielle Bedeutung der Stadt herausgestellt werden; diachronische Gesichtspunkte werden zurückgestellt.

seiner Flucht vor Absalom im Ostjordanland⁵ mit Naturalien unterstützten, für die Herkunft jeweils der Name einer *Stadt* angegeben ist (2 Sam 17,27-29), und zwar Rabat bne Ammon, Lo Debar und Roglim.

Zu der wirtschaftlichen Bedeutung der Stadt tritt ihre Rolle als administratives Zentrum. Eine Administration war nötig, um das mannigfache Geflecht der Beziehungen in der Stadt sowie auch der Stadt mit ihrem Umland zu regeln. Dabei hatte diese Administration eine gewisse Autonomie⁶; wenigstens versuchte sie, eine solche zu bewahren. Dies ergibt sich schon daraus, dass diese Administration in erster Linie lokale Probleme zu lösen hatte, bei denen sie sich sicherlich nicht gerne durch fremde Instanzen hineinreden oder beschränken ließ⁷. In der Praxis wird man normalerweise zu einem *modus vivendi* gefunden haben, bei dem die wichtigsten Interessen der Stadt einerseits und der übergeordneten Zentralgewalt⁸ andererseits gewahrt blieben.

Immer gelang dies jedoch nicht, wie 2 Kön 8,22 (der Abfall der Stadt Libna) und 2 Kön 15,16 (die Stadt Tipsach oder Tirza wird vom israelitischen König geschlagen) beweisen. Das Gegenbeispiel zu 2 Kön 15,16 bietet 2 Sam 20,14ff. Hier gelangte die Stadt Abel Beth Maacha in einer kritischen Situation zu einem Ausgleich mit der "Zentralgewalt", wobei letztere durch ihren Druck ihre Ziele durchsetzte, die Stadt aber ihre Autonomie und Existenz wahren konnte⁹.

In den Zusammenhang des "Parallelogramms der Kräfte", die in einer Stadt wirkten, gehört die Funktion des *שר העיר*¹⁰. Hier handelt es sich um einen hohen *königlichen* Beamten in der Stadt, welcher (besonders) die Interessen der Zentralregierung gegen die häufig anders gelagerten Interessen der städtischen Leitung zu vertreten hatte. Dass diese Interpretation der Funktion des *שר העיר* zutreffend ist, beweist nicht nur die Rolle, welche Sebul, *שר העיר* von Sichem, bei den in Ri 9 berichteten Ereignissen spielt oder gespielt haben soll, in die gleiche Richtung weist 1 Kön 22,26, wonach ein *שר העיר* zusammen mit einem *בן המלך* als Exekutive der königlichen Interessen erscheint.

⁵ Im Westjordanland würde ihnen eine Person wie Nabal aus (Maon und) Karmel entsprechen (1 Sam 25).

⁶ Vgl. hierzu H.M. Niemann, Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel, Tübingen 1993, 14 (für die Regierung Davids), 40 (für die Regierung Salomos), 50f, 56, 69 (für die Königszeit).

⁷ Ch. Schäfer-Lichtenberger, Stadt (s.o. Anm. 4), 373, verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass "Eingriffe in die lokale Verwaltung der Siedlungen ... nicht bekannt" seien. Auch "die Königin Isebel hält 1.Kön 21,8 streng den Dienstweg ein"; "die Selbstverwaltung von Jesreel" wurde respektiert.

⁸ Wenn hier und im Folgenden von "Zentralgewalt" die Rede ist, darf nicht vergessen werden, dass ein qualitativer Unterschied zwischen einer solchen in biblischer Zeit und in der Moderne besteht, der seinen hauptsächlichlichen Grund in dem unterschiedlichen Grad der "Vernetzung der Gesellschaft" hat. Entsprechendes gilt für die städtische Administration.

⁹ In diesem Zusammenhang zeigt die Wendung 2 Sam 20,19 "*וְאִם בִּישְׂרָאֵל*", dass "Stadt" und "Israel" keinen Gegensatz darstellen. Dies gilt besonders auch, wenn *אֵם* in diesem Zusammenhang mit Malamat als "Clan" zu deuten ist, siehe A. Malamat, *UMMATUM* in Old Babylonian Texts and Its Ugaritic and Biblical Counterparts, UF 11 (1979), [527-536] 535f.

¹⁰ Siehe U. Rütterswörden, Die Beamten der israelitischen Königszeit, BWANT 117, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1985, 38-40.

Schließlich ist auf die Siegelabdrücke zu verweisen, die einen **שֵׁר הָעִיר** bei seiner Investitur durch einen König zeigen¹¹. - Ri 9 bietet übrigens eine gute Illustration für die Möglichkeit, dass die unterschiedlichen Interessen der Stadt und des Oberherrschers nicht zu einem friedlichen Ausgleich gelangen, sondern dass sich die Spannungen in Gewalttätigkeiten entladen.

Reichtum und Macht sind es, die sich in Städten konzentrieren. Dabei sind diese beiden eng aufeinander bezogen, da sie sich gegenseitig bedingen. Als solche Zentren von Reichtum und Macht waren die Städte auch für die Könige Israels von großem Interesse.

Salomo baute neben Jerusalem die Städte Hazor, Megiddo und Geser aus, sein Nachfolger Jerobeam Sichem und Pnuel¹². Dadurch machten sich diese Herrscher das Potential dieser Städte zu Nutze. Dies hat mehrere Aspekte, darunter einen militärpolitischen¹³. Die Städte waren nämlich die Zentren im Land, welche man verteidigen konnte und musste¹⁴. Mit ihnen beherrschte man das umliegende Land fast automatisch.

Dabei kam der Stadt selbst, vergleichbar mit einer befestigten Insel in andersartiger Umgebung, eine besondere Qualität und Bedeutung zu, ein "Eigengewicht", auch für den Oberherrscher. Dies zeigt sich am schon angeführten Beispiel der Stadt Abel Beth Maacha 2 Sam 20,14ff und besonders am Beispiel von Megiddo. Der verwundete jüdische König Ahasja flüchtete sich in die Stadt Megiddo (2 Kön 9,27) und war damit dem Zugriff Jehus entzogen. Man muss also mit einer eigenständigen Politik der Stadt Megiddo rechnen, wie dies als Möglichkeit auch für Samaria¹⁵ angedeutet wird. Ein anderer jüdischer König, Joschia, starb gleichfalls in Megiddo¹⁶. Das lässt sicherlich darauf schließen, dass diese Stadt militärpolitisch einen besonderen Status hatte.

¹¹ N. Avigad, The Governor of the City, IEJ 26 (1976), 178-182; G. Barkay, A Second Bulla of a Sar Ha-'Ir, Qadmoniot 10 (1977), 69-71 (hebr.).

¹² Siehe auch 2 Chr 17,12, wo von Bautätigkeiten des jüdischen Königs Jehoschafat berichtet ist.

¹³ Siehe etwa H. Rouillard-Bonraisin, Les relations villes - rois en Juda et en Israel des débuts à la chute de la monarchie, Semitica 43-44 (1995), [53-62] 57.

¹⁴ V. Fritz, Die Stadt im alten Israel, München 1990, 10.

¹⁵ Nach 2 Kön 10,2f schrieb Jehu an die Führung in der Stadt Samaria: 'Ihr habt die Königssöhne, ihr habt die Streitwagen und Pferde, die Festungsstadt und Waffen; so erwählt euch den besten und geeignetsten unter den Königssöhnen, setzt ihn auf den Thron seines Vaters und kämpft für euer Herrscherhaus'.

¹⁶ Siehe 2 Kön 23,29f. Der genaue Vorgang wird bekanntlicherweise in dieser kurzen Notiz nicht deutlich. M.E. ist eher unwahrscheinlich, dass Joschia in kriegerischer Absicht gegen den ägyptischen König zog. Die Wendung **לְקַרְאוֹ ... וַיֵּלֶךְ** würde einer solchen Interpretation weniger gut entsprechen (vgl. andererseits **כָּדָה פָּרַעְהָ נָכְדָה** (עֲלָה פָּרַעְהָ נָכְדָה), desgleichen die Fortsetzung **וַיִּמְחִיחֶהּ** (nicht: **וַיִּכְהוּ** o.ä.). Auch passt die Umstandsbestimmung **אָחִיו כָּרְאוֹ אָחִיו** schlecht für eine Schlacht. Schließlich ist das Schicksal des Sohnes und Nachfolgers Joschias bezeichnend, der (gleichfalls) durch Necho gemaßregelt wurde.

Auch wenn man eine *Grenze* sichern wollte, so war dies hauptsächlich durch die Befestigung einer dort gelegenen Stadt möglich¹⁷. Die Grenze ist in diesem Sinne durch die Stadt oder durch Städte bezeichnet. Das bekannteste Beispiel bietet die Formel "von Dan bis Beerseba", durch die Israel in seiner ganzen Ausdehnung mittels des wichtigsten Städte an seiner Grenze bezeichnet wird. Ein weiteres Beispiel bietet 1 Kön 15,17-22, wonach der israelitische König Baesa die Stadt Rama an seiner Südgrenze zu Juda und im Gegenzug der judäische König Asa die Städte Geba-Benjamin und Mizpa ausbauten. Um ein Land zu erobern, genügte es aber nicht, seine Grenze zu durchbrechen, man musste sich der städtischen Zentren im Landesinneren bemächtigen. Auf diese hatte sich, wie angedeutet, die Verteidigung zu konzentrieren. Das System der Festungsstädte 2 Chr 11,5-12, welches Rehabeam zugeschrieben, manchmal aber für später gehalten¹⁸ wird, findet so seine Erklärung.

Von der *Eroberung* der städtischen Zentren und damit des Landes handelt 2 Kön 15,29, wonach der assyrische König Tiglath Pileser die Städte Ijon, Abel Beth Maacha, Janoach, Kedesch und Hazor einnahm. Erst an zweiter Stelle werden Landschaften genannt, deren Umfang sich teilweise mit dem durch die Städte bezeichneten Gebiet deckt. Vergleichbar ist die Formulierung von 2 K 18,13, wonach der König Sanherib gegen alle befestigten Städte Judas¹⁹ zog und sie einnahm²⁰. - Nach der Eroberung des Nordreichs und der Exilierung (eines Teils) der israelitischen Bevölkerung wurde nach 2 Kön 17,24 die fremde Bevölkerung durch die Assyrer in den *Städten* von Samaria angesiedelt. Obwohl diese Formulierung kleinere Siedlungen nicht ausschließt, ist sie, etwa in ihrem Unterschied zur Überlieferung der Landnahme Israels, doch bemerkenswert.

Die Betonung der Städte bei den Ausführungen von Verteidigungsmaßnahmen einerseits und Eroberungsberichten andererseits erklärt sich natürlich nicht nur aus der politischen und militärpolitischen Bedeutung der Städte. Hinzu kam, dass der Reichtum der Städte die Begehrlichkeit der Feinde auf sich zog. Kriege hatten große wirtschaftspolitische Bedeutung. Auch dadurch wird ihre Zielrichtung auf die vergleichsweise reichen Städte erklärt.

Allergrößte Bedeutung kam zu allen Zeiten der *Hauptstadt* zu²¹. Bevor der Feind sie nicht eingenommen hatte, war die Eroberung des Landes unvollständig und reversibel. So

¹⁷ Eine andere Vorstellung hat sich in 2 Kön 3,21 niedergeschlagen, wonach sämtliche Moabiter sich an ihrer Grenze aufstellten, um die Angreifer abzuwehren. Diese Vorstellung ist sehr künstlich und im Alten Testament auch nicht repräsentativ.

¹⁸ Siehe etwa V. Fritz, The 'List of Rehoboam's Fortresses' in 2 Chr. 11:5-12 - A Document from the Time of Josiah, EI 15 (1981), 46*-53* (Lit.).

¹⁹ Die assyrische Reliefdarstellung der Eroberung von Lachisch zeigt, welche Bedeutung der Eroberung dieser Stadt zugemessen wurde und beweist, dass Städte einen besonderen "Eigenwert" hatten.

²⁰ Im Zusammenhang der militärpolitischen Bedeutung der Stadt verdient auch 2 Kön 12,18 Erwähnung, wonach der aramäische König Hasael die Stadt Gath erobert haben soll und dann einen Angriff auf Jerusalem plante. Der territorialstaatliche Aspekt fehlt hier völlig.

²¹ Dabei darf "Hauptstadt" nicht zu schnell im modernen Sinne verstanden werden, siehe J.P.J. Olivier, In Search for a Capital for the Northern Kingdom, Journal of Northwest Semitic Languages 11 (1983), 117-132, und danach: H.M. Niemann, Herrschaft, Königtum und Staat, Tübingen 1993, 67, 86, 92-96, der die

erklärt sich der Unterschied, den der *impact* der Eroberung des Königs Tiglath Pileser (2 Kön 15,29) einerseits hatte im Vergleich zu dem der Einnahme von Samaria (2 Kön 17,5f) andererseits. Auch die lange Belagerungszeit und damit die Verbissenheit, mit der Samaria verteidigt wurde, werden verständlich.

Genau dasselbe lässt sich beim Südreich feststellen: Die weitgehende Eroberung von Juda zur Zeit Hiskias, bei der Jerusalem selbst verschont blieb, hat sich in der Überlieferung Israels weniger als ein Ereignis der Krise, sondern als wunderbare Rettung niedergeschlagen (2 Kön 18-19, Jes 36-37). Ein ganz anderer Geist durchweht die Darstellung der Ereignisse, die zur Zerstörung Jerusalems führten. Obwohl es um das Ende des Staates Juda geht, ist sie doch ganz auf Jerusalem konzentriert. Nach 2 Kön 24,10.11 galt der Feldzug Nebukadnezars des Jahres 598 *Jerusalem*; die Stadt Jerusalem wurde belagert, und ihre Bevölkerung ist es, die nach 2 Kön 24,14 exiliert wurde. Die Beschreibung des späteren Feldzugs Nebukadnezars 2 Kön 25, der zum Untergang der Stadt und zur Zerstörung des Tempels führte, handelt in ähnlicher Weise von *Jerusalem*. Vergleichbar mit dem Bericht von der Einnahme Samarias (2 Kön 17,5) lässt die Erwähnung der langen Belagerungsdauer sowie der Hungersnot in der belagerten Stadt die Verbissenheit der Kämpfe erahnen (2 Kön 25,1-4)²².

Der Hauptstadt kam häufig auch besondere religiöse Bedeutung zu und dies nicht nur in Israel bzw. Juda. Sie addierte sich zu ihrer politischen Bedeutung und überhöhte sie. Das beste Beispiel hierfür ist Jerusalem selbst, dessen religiöse Bedeutung sich über alle Zeiten bewahrt hat. Es liegt auf der Hand, dass mit dieser einzigartigen Bedeutung schon in biblischer Zeit die Verteidigung und dann der Fall Jerusalems besondere Dimensionen erhielten²³.

Es hat sich gezeigt, dass auch im Israel der alttestamentlichen Zeit den Städten eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zukam, und dies in vielfacher Weise. Damit wird die manchmal erwogene Alternative "Stadtstaat - Territorialstaat" fraglich; sie erscheint zur Erfassung der historisch-politischen Wirklichkeit dieser Epoche wenig angemessen. Man gewinnt den Eindruck, dass mit dieser Alternative eine neuzeitliche Kategorie eingetragen wird, die dem alttestamentlichen Israel nicht entspricht und nicht entsprechen kann.

Bezeichnung "Residenzorte" vorzieht. (Die Arbeit Oliviers wurde mir durch die Freundlichkeit ihres Autors zugänglich.) - In diesen Zusammenhang gehört auch die Tatsache, dass Israel und Juda in manchen Phasen ihrer Geschichte eher den Charakter eines Stadtstaates hatten. Dies wird bei der Bezeichnung von Jerusalem als "die Stadt" (יְרוּשָׁלַיִם), auch im vierten Lachisch-Ostrakon: *h'yrh*) mit eine Rolle gespielt haben; vgl. zu Jerusalem: E. Otto, 'ir, ThWAT VI (Stuttgart etc. 1989), [56-74] 64; H. Rouillard-Bonraisin, *Semita* 43-44 (1995), 55.

²² Im Zusammenhang dieser Beschreibung finden sich in 2 Kön 24,13; 25,13-17 Belege für die wirtschaftliche Bedeutung der Kriege.

²³ Hier sei 2 Kön 23,27 hervorgehoben, in dem das Gericht über Juda, Jerusalem und den Tempel verkündet wird. Der Vers bezeichnet gleichsam drei konzentrische Kreise, wobei die Betonung auf dem inneren Kreis liegt. Hier hat sich eine "Geographie der Erwählung" niedergeschlagen, an dieser Stelle ins Negative gewendet.

»Wie eine Taube«?

(Markus 1,10 par. Matthäus 3,16; Lukas 3,21.22; Johannes 1,32)

Günther Schwarz - Wagenfeld

Was unmittelbar nach Jesu Taufe geschah, wird von den Evangelisten wie folgt beschrieben (zitiert nach der Einheitsübersetzung¹):

Mk 1,10 »Und als er aus dem Wasser stieg, sah er, daß der Himmel sich öffnete und der Geist wie eine Taube auf ihn herabkam«.

Mt 3,16 »Kaum war Jesus getauft und aus dem Wasser gestiegen, da öffnete sich der Himmel, und er sah den Geist Gottes wie eine Taube auf sich herabkommen«.

Lk 3,21.22 »Und während er betete, öffnete sich der Himmel, und der Heilige Geist kam sichtbar in Gestalt einer Taube auf ihn herab«.

Joh 1,32 »Und Johannes bezeugte: Ich sah, daß der Geist vom Himmel herabkam wie eine Taube und auf ihm blieb«.

Trotz aller Verschiedenheit ihrer Darstellungen im einzelnen² stimmen drei von vier Evangelisten (Markus, Matthäus und Johannes gegen Lukas) in *einer* Aussage im wesentlichen überein: daß der Geist nach Jesu Taufe

*wie*³ eine Taube auf ihn herabkam.

Dieses Ereignis ist so oft künstlerisch dargestellt worden, vor allem auf Zeichnungen, Holzschnitten und Gemälden, daß es allgemein vertraut ist; so vertraut, daß kaum jemand sich fragt, was damit gemeint sei, daß der Geist *wie* eine Taube auf Jesus herabkam.

Doch was so vertraut ist, daß kaum jemand nach seinem Sinn fragt, gerade das verdient es, kritisch auf seinen Sinn hin befragt zu werden. - Was also, so ist hier zu fragen, ist mit dem Herabkommen des Geistes *wie* eine Taube gemeint? Oder anders gefragt: *Wie* kommt denn eine Taube herab?

¹ Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Das Neue Testament (21980).

² Die zu besprechen hier nicht beabsichtigt ist.

³ R. Pesch, Das Markusevangelium I (31980), S. 87, gab das $\omega\varsigma$ seiner griechischen Vorlage gegen den üblichen Sprachgebrauch mit »als« wieder - ohne Begründung und im Widerspruch zu seinem eigenen Kommentar: » $\omega\varsigma$ ist die spezifische apokalyptische Vergleichspartikel, mit der Himmlisch-Unsichtbares durch Vergleichen als sichtbar vorgestellt wird.« - Dies kann doch (gegen Pesch!) nur von »wie« gelten, nicht auch von »als«.

Worauf zielt das *wie* in diesem Satz? Zielt es auf etwas, was das Herabkommen einer Taube von dem aller anderen Vögel unterscheidet? Wenn ja, was könnte das sein? Wenn nein, was soll dann das sonderbare *wie*¹?

Man kann dieses rätselhafte *wie* drehen und wenden, wie man will, ein annehmbarer Sinn läßt sich an ihm nicht entdecken. Vermutlich hat es auch keinen Sinn. Wahrscheinlich deswegen nicht, weil das »*wie* eine Taube« insgesamt keinen annehmbaren Sinn ergibt². Aber wenn es so ist, warum steht es dann in drei von vier Evangelien?

Könnte es nicht sein, daß das ganze »*wie* eine Taube« sein Dasein einem Irrtum verdankt? Vielleicht einem Fehler bei der Übersetzung aus dem Aramäischen ins Griechische? Wenn ja, so wird sich das feststellen lassen; und zwar anhand des Konsonantenbestandes des zugrunde liegenden aramäischen כִּירָךְ.

Diese vier Konsonanten, die wahrscheinlichste aramäische Wiedergabe der griechischen Vorlage ὡς (beziehungsweise ὡσει) περιστεράν, können auf zweierlei Art vokalisiert werden:

- als כִּירָךְ »*wie* eine Taube« (was so bekannt ist, daß es nicht belegt zu werden braucht) und

¹ H. Greeven, Art. περιστερα, in: ThWNT VI (1959), S. 68, Anm. 58, antwortete auf diese Frage: »ὡς bzw ὡσει weist nur darauf hin, daß das Wahrgenommene ›transparent‹ sein will.« Doch diese Auskunft überzeugt nicht, weil sie die Art des Herabkommens, die durch die Vergleichspartikel ὡς bzw ὡσει beschrieben werden müßte, keineswegs erklärt.

² Gegen H. Greeven (aaO., S. 68,8-26), der so argumentierte: »Die Frage ist nun, warum der Heilige Geist hier weder als Adler noch als Sperling noch als ein anderes Wesen, sondern gerade als Taube erscheint. Eine gewisse Angemessenheit dieser Erscheinungsform ist vielleicht schon aus der Weise des Berichtes Joh 1,32f. zu erschließen. Danach war dem Täufer zwar die Herabkunft des Geistes auf den künftigen Geisttäufer durch Gott angekündigt worden; das Erscheinen einer Taube im entscheidenden Augenblick jedoch mußte und konnte er anscheinend ohne besondere Weisung richtig auf den Heiligen Geist deuten. Auch die Hörer der Täuferzählung empfanden die Taubengestalt des Pneuma schwerlich als überraschendes Kuriosum, sondern gewiß als Bestätigung der realen Herabkunft. Alles das ist voll verständlich, wenn man die Fülle der Assoziationen in Betracht zieht, durch die die Taube im AT wie überhaupt auf vorderasiatischem Boden seit Jahrtausenden mit dem Göttlichen verbunden war. Es bedarf dazu nicht erst des exakten Nachweises, daß die Taube in Assur als Vogel der Königswahl angesehen war, so wichtig die religionsgeschichtliche Forschung für die Erkenntnis der vielseitigen Bedeutsamkeit der Taube ist. Vielmehr ist dieses Bild aus Sprichwort und Sage, aus Kultgebräuchen und Sitte, aus der heiligen Kunde von den Vätern und Propheten des Alten Bundes so geladen mit Symbolkraft, daß die Taube auch in dieser Stunde, da Gott sich zu seinem Sohn bekennt, die sofort richtig verstandene, nahezu einzig angemessene Erscheinungsgestalt des heiligen Gottesgeistes sein konnte.« - Wer diese Argumentation aufmerksam liest, dem werden ihre Schwächen und ihr Mangel an Überzeugungskraft nicht verborgen bleiben. Und das Fragwürdigste daran ist die Vokabelreihe »erscheint, Erscheinungsform, erscheinen, Erscheinungsgestalt«, bezogen auf eine Taube. Denn sie erweckt den Eindruck, es habe sich bei dem spirituellen Ereignis der »Herabkunft des Geistes« zugleich um das materielle Ereignis der Herabkunft einer realen Taube gehandelt. - Nur eine Doppelfrage dazu: Wie verträgt sich diese Anschauung mit Jesu Erklärung des Begriffes »Geist« in Lk 24,49 als »Kraft aus der Höhe«? Läßt diese Definition die Gleichung »Geist = Taube« zu? Wenn nein, dann hat das ganze »*wie* eine Taube«, wie oben dargelegt, in der Tat keinen annehmbaren Sinn.

- als בִּירָן »gerade, geradewegs, unmittelbar« (so belegt im Targum Jonathan zu Jes 26,7: אֲרוֹחַת צְדִיקִים בִּירָן »die Wege der Gerechten sind gerade« und [hebr.] in b. Tam. III,6: וְאֶחָד פִּתַח בִּירָן »und einer öffnete geradewegs, unmittelbar«)¹.

Wenn die Vokalisierung בִּירָן² »wie eine Taube« keinen annehmbaren Sinn ergibt, siehe oben, wie wäre es dann mit der Vokalisierung בִּירָן »geradewegs, unmittelbar«?

Die sich dadurch ergebende Übersetzung (angelehnt an die Einheitsübersetzung zu Mk 1,10) -

»Und als er aus dem Wasser stieg,
sah er, daß der Himmel sich öffnete
und der Geist *geradewegs* auf ihn herabkam« -

ist auf Anhieb klar und verstehbar. Im Gegensatz zu dem von Markus, Matthäus und Johannes überlieferten »wie eine Taube«, das wer weiß wie umständlich und fragwürdig erklärt werden muß³, ohne je wirklich klar und verstehbar zu werden⁴.

Zusammenfassung

Fehler: Bei der Übersetzung aus dem Aramäischen ins Griechische wurde das doppeldeutige aramäische בִּירָן als בִּירָן »wie eine Taube« gedeutet, statt als das sinnvollere בִּירָן »geradewegs, unmittelbar«.

Korrektur: Dieser Fehler wurde durch nichts anderes als eine andere Vokalisation beseitigt⁵.

¹ Daß es nicht auch im Aramäischen in der Bedeutung »geradewegs, unmittelbar« belegt ist, mag an der Art unserer Quellen und an dem fragmentarischen Umfang ihrer Auswertung liegen. Doch wenn der Bedeutungsumfang eines Wortes im Hebräischen und Aramäischen bei einem Adjektiv übereinstimmt, dann stimmt er erfahrungsgemäß auch bei seinem Adverb überein.

² Der Palästinasyrer hat in Mk 1,10, Mt 3,16 und Joh 1,32 הֵרַד בִּירָן und in Lk 3,22 הֵרַד בִּירָן; beides heißt »wie eine Taube«.

³ Siehe Anm. 2 der voranstehenden Seite dieses Kurzbeitrags.

⁴ Und weil Lukas genau dies ebenfalls empfunden haben wird, darum hat er das »wie« seiner Vorlage gestrichen und den Text wie folgt umformuliert (zitiert nach der Einheitsübersetzung): »und der Heilige Geist kam *sichtbar in Gestalt* einer Taube auf ihn herab.« - Hätten wir nur das Lukasevangelium, dann hätten wir nur diese grob-gegenständliche Darstellung der »Herabkunft des Geistes« und müßten es dabei bewenden lassen. Doch zum Glück haben wir vier Evangelien, von denen drei gegen die grob-gegenständliche Lukasfassung zeugen und dadurch diese Korrektur ermöglichten.

⁵ Für die Lösung des oben beschriebenen Problems war wegweisend: F. Zimmermann, *The Aramaic Origin of the Four Gospels* (1979), S. 170f. Er war es, der mich auf das sprachliche Material dazu aufmerksam machte.

**QOHELET UND DER SOGENANNTTE TUN-ERGEHEN-
ZUSAMMENHANG¹**

F.J. Backhaus, Warendorf

0. Hinführung:

Das Buch Qohelet wird immer wieder als Exponent der Krise innerhalb der israelitisch-jüdischen Weisheit gesehen.² Als Hauptargument dient häufig die Feststellung, daß der sogenannte Tun-Ergehen-Zusammenhang für Qohelet zerbrochen sei.³ Ist dies aber wirklich der Fall?

So ergibt sich eine *erste Aufgabenstellung*, die die Frage zu beantworten versucht, *ob* und *inwiefern* der sogenannte Tun-Ergehen-Zusammenhang für Qohelet zerbrochen ist. Wie schon der Zusatz "sogenannt" anzeigt, soll mit dieser Antwort auch geklärt werden, *ob* die Vorstellung von einer "schicksalswirkenden Tatsphäre" (K. Koch), die häufig mit dem Konzept des Tun-Ergehen-Zusammenhangs verknüpft wird, das von Qohelet Beobachtete adäquat erklären kann.

Die *zweite Aufgabenstellung* ist mit der ersten eng verbunden und ergibt sich aus der Methodik, daß nur Einzeltextanalysen entscheiden können, *ob* und *inwiefern* der sogenannte Tun-Erge-

¹ Der Zusatz "sogenannt" soll den Leser schon zu Beginn dafür sensibilisieren, daß mir die mit dem Konzept des Tun-Ergehen-Zusammenhangs verbundene Vorstellung der "schicksalswirkenden Tatsphäre" nicht ganz unproblematisch erscheint. Zur Einzeldiskussion siehe 3.

² Zu nennen sind u.a. Fichtner, Weisheit (1933) S.8; Schmid, Wesen und Geschichte (1966) S.186.194; Zimmerli, Prediger (1980) S.132-135.223; v.Rad, Weisheit (1985) S.301-304; Loader, Polar Structures (1979) S.117; Preuß, Einführung (1987) S.123-126 und Klein, Kohelet (1994) S.197-204.

³ Ein völliges Zerbrechen des sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhangs konstatieren u.a. Hengel, Judentum und Hellenismus (1988) S.215; Lauha, Kohelet (1978) S.14ff; Fox, Contradictions (1989) S.145 und Otto, Ethik (1994) S.173. Anders u.a. Lux, Lebenskompromiß (1992) S.275; ders., Mensch (1997) S.285ff, der im Qoheletbuch kein Zerbrechen, sondern eine Neuinterpretation des sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhangs auf die neuen Zeitumstände hin vorliegen sieht.

hen-Zusammenhang zerbrochen ist: Da in diesem Zusammenhang immer wieder Qoh.8,10-15 genannt wird, erfolgt eine Einzelanalyse dieser Texteinheit, wobei ein *rezeptionsorientiertes Textverständnis* (zur Erklärung s.u.) für die Einzelanalyse leitend ist.

Im Zusammenhang mit dieser Einzeltextanalyse soll die Frage beantwortet werden, ob die in Qoh.8,10-15 auftauchenden Spannungen bzw. Widersprüche synchron oder nur diachron erklärt werden können.

Da Qoh.8,10 textlich schwer verständlich ist, folgt nach der Textausgrenzung zunächst - unter Berücksichtigung textkritischer Überlegungen - eine Klärung der Textgrundlage dieses Verses.

1. Textanalyse von Qoh.8,10-15:

Die nachfolgende Textanalyse läßt sich in hermeneutischer Hinsicht von einem *rezeptionsorientierten Textverständnis* leiten.⁴ Dadurch läßt sich die in Qoh.8,10-15 vorliegende Argumentationsweise bzw. -strategie transparenter darstellen, so daß sich neue Beobachtungen bzw. Argumente für die Einheitlichkeit von Qoh.8,10-15 ergeben. Rückwirkend wird sich auch zeigen, ob die vorgenommene Textausgrenzung richtig war.

1.1 Textausgrenzung:

Die beiden einleitenden Wendungen in 8,10a (... וּבְכֵן רֵאִיתִי) und in 8,16a (... כִּאֲשֶׁר נִחְתִּי אֵת לְבִי לְךָ) sprechen für eine Ausgrenzung von Qoh.8,10-15 aus dem literarischen Kontext. Ebenfalls spricht inhaltlich auch der Themenwechsel für diese Ausgrenzung:

Während in 8,9 (im Rückgriff auf 8,1-8) das Herrschen (שָׁלַט) Thema ist, leitet 8,16a die Weisheitssuche (נִחְתִּי אֵת לְבִי לְךָ) ein. Davon hebt sich die Thematik in Qoh.8,10-15 ab:

⁴ Zum rezeptionsorientierten (im Unterschied zum produktionsorientierten) Textverständnis siehe einleitend Gülich/Raible, Textmodelle (1977) S.280-305; Lewandowski, Wörterbuch 3 (1985) S.1114f.1121ff; Eco, Lector (1990) S.61ff und Krüger, Theologische Gegenwartsdeutung (1990) S.48-51.

Es geht um das Ergehen der Frevler (רשעים) im Unterschied zum Ergehen der Gottesfürchtigen (יראי האלהים) bzw. der Gerechten (צדיקים).

Ob die Wendung וּבְנֵי redaktionell ist (so A.A. Fischer), halte ich für unwahrscheinlich, denn diese Einschätzung hängt eng mit der Beurteilung von Qoh.8,9 im Rahmen des von Fischer entwickelten Redaktionsmodells zusammen, welches aber in bezug auf 8,9 recht hypothetisch ist.⁵

1.2 Qoh.8,10a - eine crux der Interpretation?:

Der *textus receptus* in Qoh.8,10a wird von vielen Qohelet-Exegeten verändert, indem auf andere *Lesarten* (hebräische Handschriften bzw. die alten Übersetzungen) zurückgegriffen wird und/oder Textkonjekturen durch *Emendationen* vorgenommen werden.⁶ Am Beginn der textlichen Änderung steht oftmals die Feststellung, daß der *textus receptus* sonst keinen Sinn ergibt bzw. inhaltlich "dunkel" bleibt.⁷

Mir scheint, daß hier das Wort "Sinn/sinnvoll" einen Platzhalter darstellt für ein bestimmtes Vorverständnis, welches man

⁵ Siehe im einzelnen Fischer, *Skepsis* (1997) S.14. Fischer selber gesteht ein, daß seine Erklärung hypothetischer Art ist. Gegen seine Erklärung sprechen m.E. folgende Gründe:

a) Da die Wendung אַחַר כֵּן וְ עַתָּה sowohl ana- als auch kataphorisch eingestuft werden kann, sind die Stichwortverbindungen entscheidend. Stichwörter wie עַתָּה וְ שָׁמַיְמָה und רַע וְ טוֹב sprechen dafür, Qoh.8,9 zur vorausgehenden Texteinheit Qoh.8,1-8 zu ziehen [vgl. auch Michel, *Qohelet-Probleme* (1982) S.91; *ders.*, *Untersuchungen* (1989) S.98].

b) Zwei der Stichwörter עַתָּה וְ שָׁמַיְמָה werden in 8,1-8 ausführlich thematisiert. Somit geht es nicht (wie Fischer meint) in Qoh.8,9 um das Herrschen, sondern genauer um das Herrschen im Rahmen der dem Menschen/Weisen nicht einsehbaren Zeitordnung (עַתָּה וְ שָׁמַיְמָה). In Anlehnung an das Gedicht in Qoh.3,2-8 formuliert Qohelet in 8,9 abschließend eine wichtige Erfahrung: Es gibt Zeitpunkte (עַתָּה), in denen ein Mensch (Herrscher/Vorgesetzter) über einen anderen Menschen zu seinem Übel herrscht. Vor einem solchen Zeitpunkt kann der Weise sich selbst und andere Menschen nicht schützen, da er die Zeitordnung nicht einsehen kann und somit auch nicht um die Zukunft weiß (vgl. Qoh.8,7). Qoh.8,9 ist also von Qoh.8,1-8 her zu verstehen und bildet daher einen guten Abschluß der Texteinheit Qoh.8,1-9.

Weitere Beobachtungen bzw. Argumente, die für eine Ausgrenzung von Qoh.8,10-15 sprechen, finden sich u.a. bei Lauha, *Kohelet* (1978) S.154 und Ogden, *Qoheleth* (1987) S.134f.

⁶ Zur internen und externen Textkritik siehe einführend Tov, *Text* (1997) S.241f. Zum methodischen Vorgehen in der internen Textkritik s.S. 243-258; zu den unterschiedlichen Weisen der Emendation s.S. 295-305.

⁷ In diesem Sinn u.a. Graetz, *Kohélet* (1871) S.106f; Siegfried, *Prediger* (1898) S.64; Serrano, *Eccl.8,10* (1954) S.168f; Zimmerli, *Prediger* (1980) S.215; Lauha, *Kohelet* (1978) S.155; Michel, *Untersuchungen* (1989) S.218. Ehrlich, *Randglossen VII* (1968) S.89f geht von einem bestimmten zeitgeschichtlichen Verständnis aus und ändert danach Qoh.8,10a.

an diese Textstelle heranträgt und letztlich auch hineinträgt. Achtet man nämlich auf die weitere Argumentation der betreffenden Exegeten, dann wird - häufig unter Hinweis auf vorausgehende Texte wie Qoh.3,16-17; 4,1-3; 7,15-22 - vorausgesetzt, daß in Qoh.8,10a eine von Qohelet gemachte Beobachtung vorliegen muß, die das unterschiedliche Ergehen von Frevlern (רשעים) und Frommen (lexematisch nicht direkt ausgedrückt) konstatiert: *den Frevlern geht es gut und den Frommen geht es schlecht*. M.a.W.: Qoh.8,10a konstatiert das Zerbrechen des sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhangs.⁸

Hier zeigt sich schon sehr deutlich, daß entsprechend einem bestimmten Vorverständnis der textus receptus verändert wird, ohne daß zunächst versucht wird, den vorliegenden textus receptus in Qoh.8,10a nach seiner Funktionsmöglichkeit in der argumentativen Struktur von 8,10-15 zu verstehen.

Bevor ich mich dieser Aufgabenstellung widme, möchte ich zunächst die bisherigen Lösungsversuche systematisch darstellen. Hierfür lege ich eine repräsentative Auswahl von Qohelet-Exegeten aus den verschiedenen "Lagern" zugrunde⁹:

Gruppe A:

Eine große Gruppe von Exegeten setzt voraus, daß in Qoh.8,10a ein *Antithesenpaar* vorliegt: Während die Frevler (רשעים) lexematisch vorliegen, werden die Gerechten bzw. Frommen umschrieben wiedergegeben durch ihr gottesdienstliches Handeln bzw. aufgrund dessen, daß sie "rechtes" (צדק) tun. Eine solche Deutung hat zur Folge, daß in 8,10a ein impliziter Subjektwechsel vorliegt und es besteht das Problem, wo dieser Wechsel stattfindet: ist der Wechsel hinter קבריים anzusetzen oder erst hinter וּבְאֵן. Dies hat letztlich auch Rückwirkungen auf die Semantik von בּוֹא zur Folge, denn einerseits bezeichnet es das "Hineingehen" in den Tempel bzw. in die Synagoge, andererseits

⁸ So vor allem *Hertzberg*, *Prediger* (1963) S.173.
⁹ Zugrunde gelegt werden *Graetz*, *Kohélet* (1871) S.106f; *Siegfried*, *Prediger* (1898) S.63ff; *Ehrlich*, *Randglossen VII* (1968) S.89f; *Gordis*, *Koheleth* (1968) S.294ff; *Galling*, *Prediger* (1940) S.78; (1969) S.111; *Hertzberg*, *Prediger* (1963) S.167.170; *Zimmerli*, *Prediger* (1980) S.215; *Lauha*, *Kohelet* (1978) S.153ff; *Ogden*, *Qoheleth* (1987) S.134-136; *Fox*, *Contradictions* (1989) S.250f; *Michel*, *Untersuchungen* (1989) S.218-220; *Krüger*, *Theologische Gegenwartsdeutung* (1990) S.344f; *Backhaus*, *Zeit und Zufall* (1993) S.251ff; *Serrano*, *Eccl.8,10* (1954) S.168-170 und *Driver*, *Problems* (1954) S.230f.

bezeichnet es das "Hingehen (zu den Vätern)".¹⁰ Hier zeigt sich eine erste Schwierigkeit, die von den in Gruppe B aufgeführten Exegeten umgangen wird (s.u.).

Unterteilt man die Qohelet-Exegeten der Gruppe A weiter, so ergeben sich folgende Untergruppen:

- a) Exegeten, die den *textus receptus* emendieren;
- b) Exegeten, die an einigen Stellen des *textus receptus* eine andere Lesart bevorzugen;
- c) Exegeten, die sowohl emendieren als auch andere Lesarten bevorzugen.

zu a) K. Galling (2. Auflage) und W. Zimmerli emendieren קברים (Ptz. pass. G-Stamm von קבר) zu קרבים (Ptz. G-Stamm von קרב).¹¹ Zimmerli nimmt weiter an, daß ובאו וממקום קדוש ובאים מקום קדוש darstellen. Das כן in אשר כן עשו כן deuten beide entsprechend σ'(ὡς ἰσχυροὶ πράξαντες) und Vulgata (quasi iustorum operum) als "rechtes" (tun).¹² Auch wenn die Abgrenzung bezüglich מקום קדוש von Galling und Zimmerli unterschiedlich vorgenommen wird, so geht es in beiden Fällen um das gottesdienstliche Handeln: Die Frevler stellen sich nach außen hin als fromm dar und machen sich so einen Namen, während diejenigen, die recht handeln, in der Stadt vergessen werden.

zu b) M.V. Fox ändert entsprechend der LXX (ἀσεβείς εἰς τάφους εἰσαχθέντας) um. רשעים קברים מובאים in רשעים קברים ובאו

¹⁰ Zu בוא im kultischen Kontext siehe HAL 109. Als Ausdruck des Sterbens versteht die Peschitta das Bewegungsverb, wobei 'tjn an das vorausgehende Partizip qbjrjn angeglichen ist. Eine dritte Möglichkeit bietet die LXX: ἀσεβείς εἰς τάφους εἰσαχθέντας, wo בוא als Partizip den Begräbnisvorgang bezeichnet. Auch wenn Lohfink, Kohelet (1993) S.62 und Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen (1994) S.188 keine Textänderungen in 8,10a vornehmen, so setzen sie den Subjektwechsel verschieden an und weisen noch einmal auf diese Problematik hin: Lohfink setzt den Subjektwechsel hinter קברים an und Schwienhorst-Schönberger hinter ובאו.

¹¹ So u.a. auch Blieffert, Weltanschauung (1938) S.34; Ginsberg, Supplementary Studies (1952) S.55 und Serrano, Eccl.8,10 (1954) S.168ff. Zur Metathesis einerseits im Rahmen des Abschreib- und Tradierungsprozesses eines Bibeltextes und andererseits im Rahmen einer Emendation siehe Tov, Text (1997) S.206f.298.303.

¹² Bei Hertzberg, Prediger (1963) S.170.173 hat das כן in dieser Bedeutung eine große Beweislast zu tragen, denn es begründet allein das für 8,10a vorausgesetzte Verständnis, daß es den Gottlosen gut und den Guten schlecht geht.

Mit *mlt. Mss. cod. Hill.* liest er statt der Constructus-Verbindung קדוש ומקדוש die Attributivverbindung קדוש מקדוש und sieht darin inhaltlich die Synagoge ausgedrückt. Auch כן unterlegt er entsprechend σ' und Vulgata die Bedeutung "recht" (tun). Da nach Fox der sogenannte Tun-Ergehen-Zusammenhang zerbrochen ist, versucht er - bei der vorausgesetzten Auffassung, daß entsprechend Qoh.2,16 Gerechte und Frevler gleichermaßen vergessen werden - den Sachverhalt in Qoh.8,10a so zu erklären:

"...Rather, we are to understand the last sentence (gemeint ist וישתכחו בעיר אשר כן עשו, Anm.d.Vf.) to mean that the bodies of honest people lie neglected at the time of their death. The wicked, in unfair contrast, are taken from the city in procession to the cemetery. This is not to say that the bodies of the dead are left within the city forever, but rather that immediately after their death, the wicked are treated with honor and the righteous neglected..."¹³

Th. Krüger nimmt zusätzlich zu Fox aufgrund von LXX; α'; σ'; ϑ' und Vulgata statt der Lesart ישתכחו die Lesart ישתבחו an. Im Unterschied zu Fox läßt er aber offen, welche Semantik כן hat: "recht" i.S. von σ' und Vulgata oder "so" i.S. von Peschitta und LXX.

Im Gegensatz zu Fox und zu allen übrigen hier aufgeführten Qohelet-Exegeten sieht aber Krüger den sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhang nicht als zerbrochen an:

"...V.10a könnte einen Fall zur Sprache bringen, der dem Konzept eines 'Tun-Ergehen-Zusammenhang' keineswegs widerspricht, sondern es im Gegenteil gerade bestätigt: 'Frevler' sterben und werden begraben, während die, die 'recht gehandelt haben', lebendig 'von einem heiligen Ort' - d.h. von einer Synagoge (so z.B. Fox) oder (m.E. eher) vom Tempel (so z.B. Crenshaw) - 'weggehen'. V.10a würde damit ein zeitgenössisches Argumentations-Muster aufnehmen, das es ermöglicht, am Konzept eines 'Tun-Ergehen-Zusammenhangs' trotz diesem scheinbar widersprechender Erfahrungen festzuhalten: Mag es dem 'Frevler' auch zunächst gut gehen - schließlich muß er doch sterben (und zwar eher oder in anderer Weise als der 'Gerechte')!..."¹⁴

¹³ Fox, *Contradictions* (1989) S.251.

¹⁴ Krüger, *Theologische Gegenwartsdeutung* (1990) S.350.

Sowohl die Interpretation von Fox als auch die von Krüger stimmen bei aller inhaltlichen Gegensätzlichkeit darin überein, daß sie die entscheidenden inhaltlichen Punkte, die für das Verständnis von Qoh.8,10a als Ausdruck eines zerbrochenen Tun-Ergehen-Zusammenhangs bzw. als Ausdruck eines intakten Tun-Ergehen-Zusammenhangs notwendig sind, ergänzend in den Text eintragen müssen.

zu c) In der ersten Auflage seines Kommentars entscheidet sich K. Galling - entsprechend der LXX - für die Lesung רָשָׁעִים וְיִמְקִיזוּם מִבְּקִרְיִים מִיְּבֹנָאִים. Ebenfalls emendiert er וְיִמְקִיזוּם zu בְּמִקְוִים. So ergibt sich die Übersetzung:

"... daß man Frevler zu Grabe trug an heiliger Stätte..."¹⁵

H.W. Hertzberg nimmt folgende Emendationen vor:

- statt קְרִבִּים ist קְרָבִים zu lesen;

- statt וְיִמְקִיזוּם liest man den st.abs. וְיִמְקִיזוּם.

Statt der Lesart וְיִבְנֶה ist - entsprechend der LXX und der Peschitta - die Lesart וְיִבְנֵה vorzuziehen. כִּן legt er entsprechend ס' und Vulgata die Bedeutung "recht" (tun) zu.

Gruppe B:

Wie schon oben angedeutet, ergibt sich bei der Annahme eines Antithesenpaares die Frage, wo der implizite Subjektwechsel stattfindet. Auch andere Verständnisschwierigkeiten haben zu der Auffassung geführt¹⁶, daß in Qoh.8,10a nur die רָשָׁעִים thematisiert sind. Analog der obigen Gruppe von Qohelet-Exegeten lassen sich hier aber nur zwei Untergruppen aufstellen:

- a) diejenigen Exegeten, die an einigen Stellen des textus receptus jeweils eine andere Lesart bevorzugen;
- b) diejenigen Exegeten, die den textus receptus sowohl emendieren als auch andere Lesarten bevorzugen.¹⁷

¹⁵ Galling, Prediger (1940) S.78.

¹⁶ Siehe die Anfragen von Michel, Untersuchungen (1989) S.219.

¹⁷ Eine Untergruppe von Qohelet-Exegeten, die nur Emendationen vornimmt, fehlt anscheinend. Natürlich beansprucht diese Einteilung entsprechend der repräsentativen Auswahl nur eine vorläufige Gültigkeit bis eine umfassende Untersuchung folgt.

zu a) *R. Gordis* entscheidet sich - nachdem er einen Überblick der alten Übersetzungen geboten hat - mit der LXX für die Lesart קבר מוֹבָאִים statt der Lesart קְבָרִים וְנָאִי des textus receptus. מקום קדוש (מקום steht im st.abs.) bezeichnet i.S. eines Euphemismus das Grab (מקום טמא). Entsprechend der LXX, α'; ו'ס'; ש' und der Vulgata liest *Gordis* für וישתבחו וישתבחו, wobei כן nicht mit "recht", sondern mit "so" zu übersetzen ist:
 "...I have seen the wicked brought to their grave with pomp, and when men walk from the holy place, they are praised in the city where they acted thus..."¹⁸

Das Zerbrechen des sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhangs sieht nun *Gordis* (entsprechend der Lesart der LXX) in dem pompösen Begräbnis, welches die רשעים erhalten. Aber gerade dieser entscheidende inhaltliche Punkt ist - auch in der von *Gordis* gewählten Lesart - nicht im Text ausgedrückt.¹⁹ Hinzu tritt die problematische Deutung von קדוש als Grab/Grabmal.²⁰

G.S. Ogden nimmt die gleichen Textänderungen wie *Gordis* vor, deutet aber קדוש als "Tempel". *Ogden* sieht das Zerbrechen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs nicht nur im pompösen Begräbnis vorliegen, sondern auch im Lobpreis der Frevler in der Stadt.

zu b) *H. Graetz* ändert den Text auf vielfältige Weise. Folgende Emendationen nimmt er vor:

- das ו vor ממקום sieht er als Dittographie an;
- ירהצו (tautologisch zu ויבאו) emendiert er zu ירהצו (in Anlehnung an וישתבחו).

Entsprechend der Lesung des babylonischen Talmuds (*Gittin 56^b*) liest *Graetz* anstelle von קברים das Partizip קבוצים und entsprechend der LXX, α'; ו'ס'; ש' und der Vulgata liest er וישתבחו anstelle von וישתבחו. So erhält *Graetz* folgenden hebräischen Text:

¹⁸ *Gordis*, *Koheleth* (1968) S.295.
¹⁹ Siehe auch die Kritik von *Hertzberg*, *Prediger* (1963) S.173.
²⁰ Siehe hierzu die Kritik von *Crenshaw*, *Ecclesiastes* (1987) S.154, Anm.122. An den übrigen Stellen des AT (vgl. Ex.29,31; Lev.6,9.20; 7,6; 10,13; 16,24; 24,9; Ez.42,13) bezeichnet die Verbindung מקום קדוש niemals ein Grab. Siehe auch ThWAT IV 1117f; ThWAT VI 1190-92.1200. Auch die Inschrift von Ain Dak (אהרן קדישה) bezeichnet eine Synagoge, so *Fox*, *Contradictions* (1989) S.250.

וּבְכֹן רֵאִתִּי
 רְשָׁעִים קְבוּצִים
 וּבְאוּ מִמְקוֹם קָדוֹשׁ
 יִתְרַשְׁטוּ
 וַיִּשְׁתַּחֲוּ בַעִיר
 אֲשֶׁר כֵּן עָשׂוּ

Sein Fazit: "...Nur רְשָׁעִים קְבוּצִים passt: 'zusammengerottete Frevler im heiligen Orte' werden von den Kurzsichtigen ob ihres Glückes gepriesen..."²¹

A.B. Ehrlich beruft sich auf folgende Lesarten:

- statt וּבְאוּ מִמְקוֹם קָדוֹשׁ wird וּבְאוּ מִקְבְּרִים גֵּבֻרִים gelesen;
 - in מִמְקוֹם steht מְקוֹם im st.abs.;
 - statt וַיִּשְׁתַּחֲוּ wird וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ gelesen;
 - כֵּן wird entsprechend der Peschitta mit "so" übersetzt.
- An einer Stelle nimmt er eine Emendation vor: וַיִּרְשָׁטוּ wird in וַיִּתְרַשְׁטוּ emendiert: "und von der heiligen Stätte (= Synagoge) aus werden sie (die Anhänger der lockeren Religionspartei) gepriesen."²²

A. Lauha nimmt folgende Emendationen vor:

- קְבוּרִים emendiert er zu קְרָבִים;
 - מִמְקוֹם emendiert er zu מְקוֹם (Akkusativ des Ortes).²³
- An folgenden Stellen wählt Lauha eine andere Lesart als die des textus receptus:
- statt וּבְאוּ liest er entsprechend der Peschitta בְּאוּ;
 - entsprechend mlt. Mss. cod. Hill. liegt מְקוֹם in מִמְקוֹם als st.abs. vor;
 - für וַיִּשְׁתַּחֲוּ liest Lauha entsprechend LXX; α'; σ'; ς' und Vulgata וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ;
 - כֵּן wird entsprechend der Peschitta mit "so" übersetzt.

D. Michel und F.J. Backhaus nehmen folgende Emendation vor: קְבוּרִים wird in קְרָבִים geändert.

²¹ Graetz, Kohélet (1871) S.107.
²² Entsprechend dem vorausgesetzten zeitgeschichtlichen Hintergrund deutet Ehrlich die Beobachtung in 8,10a so, daß die religionsfeindliche Partei für ihre Anhänger (= רְשָׁעִים) ein pompöses Begräbnis organisiert und das die Anhänger in der Synagoge gerühmt werden. Andererseits aber kann diese Regierung nicht verhindern, daß auch ihre Anhänger dem Todesgeschick verfallen.
²³ Zur linguistischen Emendation aufgrund grammatischer Überlegungen siehe Tov, Text (1997) S.299f.

Hinzu kommt aufgrund der alten Übersetzungen (LXX; α'; σ'; §' und Vulgata) die Lesung von ישחכחו für ישחכחו im textus receptus. כן wird entsprechend der Peschitta mit "so" übersetzt.

Zwischenfazit:

- Überblickt man die beiden Gruppen der Qohelet-Exegeten, dann konstatiert man mit einer Ausnahme (*Th. Krüger*) die Beobachtung in Qoh.8,10a das Zerbrechen des sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhangs. Das חרב-Urteil bildet die abschließende negative Bewertung dieses Zerbrechens.
Wie schon zu Beginn vermutet, wird entsprechend einem bestimmten Vorverständnis der textus receptus insoweit abgeändert (durch alternative Lesarten und/oder Emendationen), so daß er letztlich dieses Vorverständnis bestätigt: *Zerbrechen des sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhangs*. Besonders deutlich ist dies bei *A.B. Ehrlich* zu beobachten.
- Für die Gruppe A ergibt sich (bei einem vorausgesetzten Antithesenpaar) allerdings die Schwierigkeit, wann das Subjekt im Text wechselt.
- Sobald es um das Begräbnis der רשעים geht, fällt auf, daß die Interpretationen teilweise sehr gewunden sind, um das Zerbrechen des sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhangs nachweisen zu können. Dies gilt sowohl für Gruppe A (z.B. *M.V. Fox*) als auch für Gruppe B (z.B. *R. Gordis*).
- Für Gruppe B läßt sich eine generelle Änderung der Lesart von ישחכחו zu ישחכחו beobachten, wie auch die durchgängige Übersetzung von כן mit "so".
- In textkritischer Hinsicht ist zu beobachten, daß alle Textänderungen von MT darauf abzielen, den ursprünglichen Text für Qoh.8,10a, der nicht mit dem dargebotenen textus receptus der BHS identisch ist, wieder herzustellen.
Abgesehen davon, daß dieses Anliegen mit vielen Schwierigkeiten verbunden ist²⁴, wird eine solche Rekonstruktion m.E. besonders hypothetisch, wenn zur Rekonstruktion des ur-

²⁴ Zu den Schwierigkeiten, die generell mit der Hypothese vom Urtext zusammenhängen, siehe u.a. *Tov, Text* (1997) S.139-141.145.147f.

sprünglichen Textes (Verses) nicht nur eine andere hebräische bzw. außerhebräische Lesart bevorzugt wird, sondern zusätzlich eine Emendation vorgenommen wird, die aber weder einen textlichen Anhaltspunkt in der zuvor gewählten Lesart hat, noch in den sonst überlieferten hebräischen und außerhebräischen Lesarten.²⁵

Als Beispiel sei die Textänderung von *J.J. Serrano* genannt: Ohne die Funktion des *textus receptus* im literarischen Kontext nachzuprüfen, übernimmt er die Beurteilungen anderer Exegeten, die 8,10a (MT) für "sinnlos" bzw. "dunkel" halten. Auch nach der Textänderung durch Bevorzugung einer bestimmten Lesart (שכח hitp. für שכח hitp. entsprechend LXX; α'; σ'; ϑ' und Vulgata) bleibt nach *Serrano* der Sinn von 8,10a "obscure". Erst aufgrund syntaktischer und logischer Überlegungen, die zur Emendation von קבריים zu קרבים führen, gewinnt Qoh.8,10a für *Serrano* einen Sinn.

Dieses Beispiel zeigt m.E. sehr deutlich, wie es durch die isolierte Betrachtung eines Verses zu sehr hypothetischen Textänderungen kommen kann, mögen sie auch auf den ersten Blick - und dies sage ich auch selbstkritisch - eingängig sein. Im Rahmen der Analyse zur Argumentationsstrategie in Qoh.8,10-15 werden wir aber sehen, daß der *textus receptus* nicht verändert werden muß, da er aufgrund seiner textlichen Funktion durchaus "sinnvoll" ist.

- Neben den beiden oben genannten Gruppen von Exegeten gibt es aber auch eine Anzahl von Qohelet-Exegeten, die den *textus receptus* nicht verändern. *N. Lohfink* und *L. Schwienhorst-Schönberger* seien hier nur als zwei Beispiele genannt²⁶:

Beide setzen allerdings voraus, daß in Qoh.8,10a ein Antithesenpaar vorliegt. Abgesehen davon, daß beide den impliziten Subjektwechsel an verschiedenen Stellen im Text ansetzen (siehe Anm. 10) und sich dadurch die Problematik dieser Annahme zeigt, wird vor allem bei *L. Schwienhorst-Schönberger* deutlich, wie er das Gegensatzpaar "Gerechter-Ungerechter"

²⁵ Hierzu gehören grundsätzlich all diejenigen Exegeten aus Gruppe A und B, die neben der Bevorzugung einer bestimmten Lesart auch emendieren.
²⁶ Siehe *Lohfink*, *Kohelet* (1993) S.62 und *Schwienhorst-Schönberger*, *Nicht im Menschen* (1994) S.186ff. Auch *Siegfried*, *Prediger* (1898) S.63f ändert MT nicht, wertet aber וְבָאִי als Glosse. Neuerdings zählt sich auch *Lux*, *Mensch* (1997) S.276 zu dieser Gruppe.

aus vorausgehenden Texteinheiten wie u.a. Qoh.3,16-17 oder 7,15ff hier einträgt.²⁷

Im Anschluß an das bisherige Referat möchte ich daher fragen, ob Qoh.8,10a als *textus receptus* nicht durchaus einen guten Sinn innerhalb der Texteinheit Qoh.8,10-15 hat, wobei mit der Möglichkeit gerechnet wird, daß nur die רשעים thematisiert werden und der sogenannte Tun-Ergehen-Zusammenhang *nicht* als zerbrochen gilt. Da in diesem Zusammenhang weder in textkritischer noch in literarkritischer Hinsicht eine Textänderung vorgenommen wird, muß die Lösung auf der synchronen Ebene liegen.

Bislang wurde der Syntax von Qoh.8,10a zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Hier scheint mir nun *die Alternative* zu den übrigen Deutungsmöglichkeiten von Qoh.8,10a zu liegen:

ובכז ראיחי 10a
רשעים
קברים ובאו וממקום קדוש יהלכו//
וישחכו בעיר
אשר כז עשו
גם זה הבש 10b

*Fürwahr, so beobachtete ich:
Frevler,
die begraben wurden und die (zeitlebens) hineingingen
und vom heiligen Ort fortgingen -
fürwahr, man wird sie in der Stadt vergessen,
weil sie so handelten ODER:
die so handelten.
Auch dies ist sinnlos.*

Syntaktisch ist es nämlich möglich, daß (nach der einleitenden Wendung *ובכז ראיחי*) in Qoh.8,10a eine *Pendenskonstruktion* vor-

²⁷ Siehe *Schwienhorst-Schönberger*, Nicht im Menschen (1994) S.186f. Die Übersetzung von Schwienhorst-Schönberger hat übrigens eine große Affinität zur Übersetzung der Peschitta.

liegt²⁸: Pendierendes Subjekt (רשעים) wird zwar im sich syndetisch anschließenden Verbalsatz (emphatisches waw) weder pronominal aufgenommen noch lexematisch ausgedrückt, liegt aber entsprechend der Stammesmodifikation des Verbs (hitp.) implizit vor. Zwischen Pendens und zugehörigem Verbalsatz ist ein asyndetischer Relativsatz (קברים) eingeschoben, an den sich, jeweils durch kopulatives waw eingeleitet, zwei Verbalsätze anschließen, die das Verhalten der רשעים zu ihren Lebzeiten beschreiben²⁹: Die Frevler erhalten nicht nur ein Grab, sondern zu ihren Lebzeiten haben sie (äußerlich) fromm gehandelt, was letztlich auch der Grund ist, warum sie ein Grab erhalten.

Verbalsyntaktisch ergibt sich die Abfolge: Partizip - w=qatal - w=x-jigtol. Das Partizip ist zeitindifferent und drückt einen generellen Sachverhalt aus. Die Abfolge w=qatal// (w=x)-jigtol-Langform kann einen generellen Sachverhalt der Vergangenheit ausdrücken.³⁰

וּבְאֵן וּמִמְקוֹם קָדוֹשׁ יִהְיֶה לָכֵן bezeichnet dann nicht ein einmaliges Geschehen (i.S. eines Sakrilegs) in der Vergangenheit, sondern einen durativen Vorgang: Obwohl sie Frevler sind, nehmen die betreffenden Personen regelmäßig am kultischen bzw. gottesdienstlichen Geschehen teil. Das Freveln hängt also nicht ursächlich mit dem Tempelbesuch bzw. dem Synagogenbesuch zusammen.

²⁸ Zum pendierenden Subjekt und den möglichen syntaktischen Modellen siehe *Groß*, Pendenskonstruktion (1987) S.105ff. Große Ähnlichkeit hat die vorliegende Pendenskonstruktion u.a. mit den Pedenskonstruktionen in Jos.3,13 und Jer.13,10a, wo zwischen Pendens und zugehörigem Verbalsatz ein oder zwei asyndetische Relativsätze (Partizipialsätze) eingeschoben sind:

[1] הַמֵּיִם Jos.3,13
 הַיַּרְדֵּיִם מִלְּמַעְלָה //
 וַיַּעֲמְדוּ נֹד אַחַד

Jer.13,10a
 הָעַם הַזֶּה הָרַע
 הַמֵּאֲנִים לְשִׁמוֹעַ אֶת דְּבַרִּי
 הַרְלֹכִים בְּשָׂרֵיהֶם לָבֵם //
 וַיֵּלְכוּ אַחֲרַי אֱלֹהִים אֲחֵרִים...

²⁹ Zum asyndetischen Relativsatz in Qohelet siehe *Schoors*, Preacher (1992) S.209ff. Daß das Subjekt samt Relativsatz in Qohelet pendieren kann, zeigt Qoh.3,13:

וְגַם כִּלְ הָאָדָם
 שְׂוֹאֵבֵי וְשֹׂהֵה וְרֵאָה טוֹב בְּכֹל עֲמָלוֹ //
 מִחַת אֱלֹהִים הִיא

Nach *Groß*, Pendenskonstruktion (1987) S.127, Anm.102 wird das pendierende Subjekt samt Relativsatz "sehr unscharf" im zugehörigen Satz als Sachverhalt aufgenommen.

³⁰ So u.a. *Richter*, Grundlagen Bd.3 (1980) S.219 und *Irsigler*, Einführung (1981) S.79.160.

Welches inhaltliche Verständnis legt sich nun aufgrund dieses Syntaxmodells nahe?

Auf der einen Seite wird der sogenannte Tun-Ergehen-Zusammenhang als intakt vorausgesetzt: Die Frevler werden nach ihrem Tod vergessen, weil sie so (d.h. als Frevler) handelten.³¹

Andererseits dauert es aber auch bis zum Tod, will man von einem intakten Tun-Ergehen-Zusammenhang sprechen. Das Problem eines nicht erfahrbaren Tun-Ergehen-Zusammenhangs liegt also zeitlich gesehen zu Lebzeiten der Frevler vor, denn gerade während ihres Lebens wird den Frevlern ihr Verhalten nicht durch ein bestimmtes Ergehen entsprochen, sondern sie können nach außen hin wie Fromme auftreten, die regelmäßig am Kultgeschehen bzw. am Gottesdienst teilnehmen.

Die von Qohelet in Qoh.8,10a mitgeteilte Beobachtung macht auf ein grundsätzliches Problem aufmerksam: auf die zeitliche Spanne, die zwischen Tun und Ergehen tritt. Eine solche zeitliche Spanne kann so groß sein, daß zwar "objektiv" gesehen der Tun-Ergehen-Zusammenhang immer noch intakt ist, daß aber subjektiv und d.h. für den Menschen *החטא השמש* der Tun-Ergehen-Zusammenhang zu Lebzeiten nicht mehr als intakt erfahren wird. Die Folge ist, daß der Tun-Ergehen-Zusammenhang als *Orientierungsmodell* für den Menschen und sein Handeln (= Ethik) irrelevant wird. In diesem Sinn ist dann auch das *הבטל*-Urteil in Qoh.8,10b zu verstehen: die von Qohelet beobachtete zeitliche Zerdehnung zwischen Tun und Ergehen hat zur Folge, daß der Tun-Ergehen-Zusammenhang, auch wenn er "objektiv" funktioniert, für den Menschen und sein Handeln sinnlos (*הבטל*) wird: zu einem guten Handeln kann aufgrund der zeitlichen Zerdehnung von Tun und Ergehen nicht mehr motiviert werden. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang hat also für Qohelet seine ethische Relevanz verloren.³²

Dieses Verständnis von Qoh.8,10a.b wird in der nun folgenden *rezeptionsorientierten Textanalyse* mit berücksichtigt.

³¹ *וַיִּשְׁכַּח* als *w=jigtol*-Langform drückt einen zukünftigen Sachverhalt aus, verknüpft mit der Modalität der Gewißheit. Siehe hierzu Richter, Grundlagen Bd.3 (1980) S.217.

³² Zu demselben Ergebnis, trotz anderer Textgrundlage, kommt auch Krüger, Theologische Gegenwartedeutung (1990) S.351.

1.3 Die Argumentationsstrategie in Qoh.8,10-15:

Setzt der Lese-prozeß bei Qoh.8,10a ein und wird der masoreti-sche Text nicht verändert, so ergeben sich am Ende von 8,10b für den Leser folgende Fragen:

- Wird in 8,10a nur von den רשעים gesprochen oder liegt ein Antithesenpaar vor?
- Beobachtet Qohelet das Zerbrechen des sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhangs oder bleibt dieser Zusammenhang intakt?
- Wie ist das הרב-Urteil einzuschätzen? Zieht es eine negative Schlußfolgerung aus dem Beobachteten und stimmt somit dem Beobachteten zu oder bewertet es die Beobachtung selbst und kritisiert sie somit in ihrer Aussage?

Mit diesen Fragen liest der Leser weiter und hofft auf Antworten in Qoh.8,11f:

- 8,11a: Weil die "Antwort" der bösen Tat (i.S. von "über die böse Tat") nicht eilends vollstreckt wird,
- 11b: deshalb ist voll das Herz der Menschen in ihnen, Böses zu tun.
- 12a: Weil ein Sünder hundertmal Böses tut und doch lange lebt - 33

Qoh.8,11-12a gibt dem Leser die von ihm erwarteten Antworten: In diesem Abschnitt reflektiert Qohelet darüber, wieso der Mensch böse handelt.³⁴ Der Grund besteht in der zeitlichen Spanne, die zwischen böser Tat und dem entsprechenden Ergehen aufgrund einer "Antwort" besteht: איך נעשה...מחרה³⁵

Dieses Begründungsverhältnis in 8,11 löst nun auch die Doppeldeutigkeiten in 8,10 auf: 8,10a versteht der Leser nun rückwirkend i.S. der von mir oben aufgezeigten Deutungsmöglich-

³³ Qoh.8,11 ist in Vorder- und Nachsatz gegliedert: על כן ... אשר. Die vorliegende Konstruktion könnte sich durch aramäischen Einfluß gebildet haben: siehe die Abfolge כל קבל דנה ... כל קבל די in Dan.2,24 oder die Abfolge כל קבל די ... להז in Dan.2,8f. In Qoh.8,12a bricht dieses Schema unverhofft ab (Anakoluth).

³⁴ Es handelt sich also um eine Fragestellung der Ethik. Dies wird durch die Infinitivkonstruktion לעשות רע, die betont am Ende steht, angezeigt. Im Unterschied dazu handelt Qoh.9,3b von der Bosheit des menschlichen Herzens (רע steht absolut). Qoh.9,3b macht also eher eine wesensmäßige Aussage über den Menschen. Beide Aussagen (8,11b und 9,3b) ergänzen sich aber.

³⁵ Zur Syntax von Qoh.8,11a siehe Backhaus, Zeit und Zufall (1993) S.253, Anm.104. Zur Semantik von פתגם s.u.

keit: Mag das Modell eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs auch "objektiv" bestehen, seine *ethische Relevanz* hat es für den Menschen aufgrund der zeitlichen Spanne zwischen Tun und Ergehen verloren. In diesem Zusammenhang hat das *חֲרֵבִי*-Urteil in 8,10b eine doppelte Funktion: Da die Beobachtung einerseits die objektive Gültigkeit des sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhangs konstatiert, verhält sich das *חֲרֵבִי*-Urteil kritisch zu dieser Seite der Beobachtung. Andererseits zieht das *חֲרֵבִי*-Urteil aber auch eine negative Schlußfolgerung aus der Beobachtung, indem durch die aufgezeigte zeitliche Spanne, die sich für den Menschen zwischen Tun und Ergehen auftut, das Modell eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs für die Ethik des Menschen als "sinnlos" beurteilt wird.

Entsprechend dieser Deutung von Qoh.8,10a durch Qoh.8,11 legt es sich dann auch nahe, daß in 8,10a nur von den *רְשָׁעִים* gesprochen wird.

8,12a greift noch einmal das Problem der zeitlichen Spanne zwischen Tun und Ergehen auf, bricht dann aber nach dem Vorsatz überraschend ab. Anhand des Anakoluths zeigt sich m.E. sehr deutlich, daß die Mitarbeit des Lesers bei der Konstituierung der Textbedeutung gefordert ist, denn der Leser soll selbst die Folgerung ziehen: Mag diese Folgerung auch eine gewisse inhaltliche Varianz aufweisen³⁶, so wird durch sie nochmals die ethische Irrelevanz der Denkfigur des Tun-Ergehen-Zusammenhangs betont.

8,12b: *Doch weiß ich auch:*

*Gut gehen wird es den Gottesfürchtigen,
wenn sie sich vor ihm (wirklich) fürchten.*

13a: *Und nicht gut gehen wird es dem Frevler,
und nicht lange dauern die Tage, wie der Schatten,*

13b: *weil er sich nicht vor Gott fürchtet.*

Durch Qoh.8,12ba eingeleitet, führt Qohelet eine Auffassung ein, die dem Bisherigen genau widerspricht: 8,12b $\beta\gamma$.13 formuliert einen Grundsatz, der nicht nur die generelle Intaktheit des sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhangs konstatiert, sondern vor allem von der grundlegenden ethischen Relevanz dieses Denkmodells überzeugt ist. Darauf deuten vor allem die Wendun-

³⁶ Eine mögliche Fortführung durch den Leser wäre: "...deshalb werden auch die guten Menschen dazu verleitet, Böses zu tun..."

gen טוב לא יהיה ל' bzw. טוב יהיה ל' hin.³⁷ Am Ende von 8,13 wird sich daher der Leser fragen: *Was stimmt nun? Ist das Denkmodell des Tun-Ergehen-Zusammenhangs nun ethisch relevant oder nicht?* Sensibilisiert durch diese Frage, wird der Leser nochmals Qoh.8,12b-13 lesen und ihm werden spätestens jetzt zwei Eigentümlichkeiten auffallen:

- a) die inhaltliche Doppelung in Qoh.8,12b $\beta\gamma$, deren negative Variante nochmals in 8,13b vorliegt;
- b) der eigentümliche Ausdruck כצ' am Ende von 8,13a β , welcher im Widerspruch zu Qoh.8,12a zu stehen scheint.

zu a) Liest der Leser 8,12b γ entsprechend unserer Übersetzung³⁸, dann hat 8,12b γ eine einschränkende Funktion zu 8,12b β : Den Gottesfürchtigen geht es nur dann gut, wenn sie wirklich gottesfürchtig sind.³⁹ Qohelet scheint hier die Vokabel "gottesfürchtig" *semantisch unterschiedlich* zu gebrauchen, indem er sie einerseits *deskriptiv* zur Bezeichnung einer soziologischen Größe verwendet (8,12b β), während er sie andererseits *normativ* im ethischen Kontext verankert (8,12b γ). Hier wird der Leser dafür sensibilisiert, daß die religiöse Gruppe der Gottesfürchtigen nicht automatisch auch in normativer Hinsicht gottesfürchtig sein muß, so daß es ihnen dementsprechend טוב geht. Anspruch und Wirklichkeit können also auseinanderfallen und so ist das Denkmodell vom Tun-Ergehen-Zusammenhang in ethischer Hinsicht nicht mehr uneingeschränkt gültig.

zu b) Was sich zunächst als Widerspruch zwischen 8,12a und 8,13a β zeigt, erklärt sich beim zweiten Lesen als *ironische Kommentierung* von 8,12a durch 8,13a β :

"...Mag der Sünder bzw. Frevler sein Leben 'verlängern' - auch dann bleibt es kurz 'wie ein Schatten'! Angesichts der Kürze des Lebens ist der Versuch seiner 'Verlängerung' ... relativ lächerlich..."⁴⁰

37 Der in stilistischer Hinsicht vorliegende Chiasmus betont nochmals die ethische Relevanz des sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhangs, indem ein absolut gegensätzliches Ergehen von den Gottesfürchtigen und dem Frevler (Singular!) konstatiert wird.

38 Zu Qoh.8,12b γ als präzisierender Attributsatz siehe Michel, Untersuchungen (1989) S.223.

39 So auch Krüger, Theologische Gegenwartsdeutung (1990) S.352.

40 Krüger, Theologische Gegenwartsdeutung (1990) S.353.

Indem durch diese ironische Kommentierung betont (vgl. Endstellung von כַּלָּה!) auf die *Schattenhaftigkeit* des menschlichen Lebens hingewiesen wird, liegt einerseits ein Hinweis vor, daß es sich weder durch ungerechtes Verhalten noch durch frommes Verhalten lohnt, sein Leben zu verlängern, während andererseits auf die Staubverfallenheit des Menschen angespielt wird. Die Metapher von der Schatten-Existenz des Menschen hat bezüglich der ethischen Relevanz des sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhangs eine einschränkende Funktion: Wenn mein Leben kurz ist wie ein Schatten und ich es weder durch ungerechtes Handeln noch durch gerechtes Tun verlängern kann, warum soll ich dann das Gute tun?⁴¹

Wie sich gezeigt hat, haben 8,12by und 8,13aß die Eigenart, die ethische Relevanz des sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhangs empfindlich einzuschränken. Durch die *zweite Lektüre* löst sich zwar die Spannung zwischen 8,11-12a und 8,12b-13 noch nicht vollends auf, aber der Leser merkt, daß der Einwand in seiner Aussagekraft stark eingeschränkt wird. Dies kann er nun als eine Vorbereitung auf die Widerlegung des Einwandes bewerten, die er dann in Qoh.8,14 erwartet.⁴²

⁴¹ Im Hintergrund steht die Vorstellung, daß der ethisch Gute ein langes Leben führt, während der ethisch Schlechte nur ein kurzes Leben führt. Zur Vermeidung des frühzeitigen Todes in der älteren Spruchliteratur siehe *Hausmann*, Menschenbild (1995) S.312ff. Schon in Qoh.6,3 schränkt Qohelet das Ideal des langen Lebens empfindlich ein.

⁴² Möglicherweise liegt in 8,12b-13 ein von Qohelet überarbeitetes Zitat vor, wobei die Überarbeitungen aus sprachlichen Elementen voraufgehender Texteinheiten bestehen ("Selbstzitate"). Als solche fortführende Überarbeitungen würde ich 8,12by.13aß.b einschätzen, so daß das ursprüngliche Zitat aus einem chiasmisch aufgebauten Bikolon besteht:

יִהְיֶה טוֹב לִירְאוֹת הָאֱלֹהִים 18
וְטוֹב לֹא יִהְיֶה לְרָשָׁע 14

Siehe im einzelnen *Backhaus*, Zeit und Zufall (1993) S.255. Diese Deutung setzt allerdings voraus, daß Qohelet Zitate aus der überlieferten Weisheit aufnimmt und sie in seiner Argumentation einbaut ("Zitationstheorie"). *Krüger*, Theologische Gegenwartsdeutung (1990) S.351ff, der hier kein Zitatesmodell anwendet, legt der Texteinheit eine Doppelsinnigkeit bei (vordergründiger und hintergründiger Sinn). Im Resultat ergeben sich aber keine Unterschiede.

- 8,14a: *Es gibt Sinnloses,
das auf der Erde getan wird/geschieht:
Es gibt Gerechte,
die es trifft, wie es dem Tun der Frevler entspräche
und es gibt Frevler,
die es trifft, wie es dem Tun der Gerechten entspräche.*
- 14b: *Ich sagte,
daß auch dies sinnlos ist.*

Der Leser, der durch die *zweite Lektüre* von Qoh.8,12b-13 schon für die Doppelsinnigkeit des Textes sensibilisiert ist, wird auch die Doppelsinnigkeit in Qoh.8,14 bemerken⁴³:

- a) Vordergründig beschreibt Qoh.8,14 eine Beobachtung, in der anscheinend nur Einzelfälle (י) zur Sprache kommen, die dem Denkmodell des Tun-Ergehen-Zusammenhangs zwar widersprechen, aber als Ausnahme von der Regel letztere nicht grundsätzlich in Frage stellen.
- b) Daß aber Qoh.8,14 bei einer *zweiten Lektüre* eine tiefergehende Bedeutung erhält, darauf deuten folgende Beobachtungen hin:

- Die Wendung *על הארץ נעשה* deutet entsprechend Qoh.8,16a eindeutig auf das menschliche Handeln hin, nicht auf das göttliche Handeln. Dann liegt es aber nahe, "...die beiden folgenden Fälle nicht als Beispiele für ein (fehlerhaftes) 'Vergeltungs'-Handeln Gottes zu lesen, sondern als Beispiele für *menschliche* Fehlerhaftigkeit..."⁴⁴

Gestützt wird diese Folgerung auch dadurch, daß nach Krüger die Partikel *פ* vor *מעשה* nicht nur als Vergleichspartikel fungieren kann, sondern auch eine *temporale Funktion* haben kann⁴⁵:

*"Es gibt Gerechte,
die es trifft, WENN sie (gerade) freveln",
bzw.*

⁴³ So auch Krüger, *Theologische Gegenwartsdeutung* (1990) S.352f.
⁴⁴ Krüger, *Theologische Gegenwartsdeutung* (1990) S.353.
⁴⁵ Siehe Krüger, *Theologische Gegenwartsdeutung* (1990) S.352. Vgl. auch G-K §118u und HAL 433.

*"Es gibt Frevler,
die es trifft, WENN sie (gerade) recht handeln."*

- Sowohl der Gebrauch von רַשׁ הַבַּיט as fester Terminus (רַשׁ הַבַּיט) als auch das Antithesenpaar רַשְׁעִים/צַדִּיקִים in Verbindung mit der Partikel וְ deuten auf Qoh.7,15a.b und damit auf die Texteinheit Qoh.7,15-22 hin: Gerade in dieser Texteinheit wird aber die kategoriale Einteilung der Menschen in Gerechte/Weise bzw. Frevler/Tore als Grundlage des Denkmodells vom Tun-Ergehen-Zusammenhang empfindlich in Frage gestellt, denn entsprechend Qoh.7,20 gibt es keinen Menschen auf Erden, der nur gut handelt und nicht sündigt⁴⁶:

*Denn ein Mensch -
nicht ein Gerechter ist im Lande,
der (nur) Gutes tut
und sich nicht verfehlt.*⁴⁷

Eine solche Feststellung hat nun Rückwirkungen auf die ethische Relevanz des sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhangs: Wenn die anthropologische Realität entsprechend Qoh.7,20 gegen eine kategoriale Einteilung von Menschen spricht, dann kann das Konzept vom Tun-Ergehen-Zusammenhang, welches darauf aufbaut, auch keine Relevanz mehr für das menschliche Handeln beanspruchen, da es einfach an der menschlichen Realität vorbeigeht.

Im Unterschied zu Qoh.8,12b-13 wird also in 8,14 die ethische Relevanz des sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhangs nicht nur eingeschränkt, sondern durch Einspielung von Textelementen aus Qoh.7,15-22 ("Selbstzitate") wird aufgrund der anthropologi-

⁴⁶ Da hier keine Einzelanalyse von Qoh.7,15-22 durchgeführt werden kann, sei u.a. auf die Interpretation von Krüger, Theologische Gegenwartsdeutung (1990) S.334-344 hingewiesen, der ich mich im wesentlichen anschließe: Angesichts der allgemeinen Schuldverhaftetheit des Menschen sind antithetische Einteilungen von Menschen, die ja die Grundlage des Denkmodells vom Tun-Ergehen-Zusammenhang bilden, nur noch sehr eingeschränkt gültig. Zum Aspekt der Ironie in Qoh.7,15-22 siehe das entsprechende Kapitel "Ironie und Kontingenz" in meiner in kürze erscheinenden Monographie "'Es gibt nichts Besseres für den Menschen' [Qoh.3,22]. Studien zur Komposition und zur Weisheitskritik im Buch Qohélet."

⁴⁷ Mit Qoh.7,20 liegt eine Pendenskonstruktion vor: nichtmarkiertes Pendens (אָרָם) wird im sich asyndetisch anschließenden Nominalsatz lexematisch durch צַדִּיק aufgenommen. Durch diese Konstruktion erhält אָרָם eine besondere Betonung.

schen Realität (7,20) grundsätzlich die ethische Relevanz des sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhangs bezweifelt. *הבלי* bezeichnet dann als fester Terminus die Sinnlosigkeit einer kategorialen Einteilung von Menschen angesichts der anthropologischen Realität von der allgemeinen Schuldverhaftetheit. Durch die endgültige Widerlegung von Qoh.8,12b-13 durch 8,14 wird die These von der ethischen Irrelevanz des sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhangs, die Qohelet im Anschluß an die Beobachtung (8,10a) in 8,11-12a entwickelt hat, abschließend bestärkt.

Am Ende von Qoh.8,14 fragt sich allerdings der Leser: *Was ist für den Menschen dann noch ethisch relevant, wenn das Konzept eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs nicht mehr tragfähig ist?* Die Antwort auf diese Frage erhält er durch Qoh.8,15:

8,15a: *Und ich pries die Freude,
denn es gibt nichts Gutes für den Menschen unter der
Sonne, außer zu essen und zu trinken und sich zu
freuen.*

15b: *Und dies möge ihn begleiten in seiner Mühsal durch die
(befristeten) Tage seines Lebens,
die ihm Gott unter der Sonne gibt.*

Mit dem Lob der Freude knüpft 8,15a kontrastiv an das *הבלי*-Urteil in 8,14b an. Durch die *אין טוב*-Formulierung in 8,15a liegt ein Rückbezug zu *טוב* in Qoh.8,12bß.13a vor: Relevant für das menschliche Wohlergehen ist die *Realisierung der Freude* (*לאכור ולשחור ולשמור*), die den Menschen bei all seiner Mühsal begleitet (*הוא ילונו*).

Doch das Wohlergehen wird hier entsprechend dem Konzept des Tun-Ergehen-Zusammenhangs nicht als Folge eines bestimmten Handelns unter Berücksichtigung einer bestimmten Zeitspanne verstanden. Vielmehr ist hier von einem *Zugleich von Handeln und Wohlergehen im GLÜCKSERLEBNIS* zu sprechen (zeitliche Koinzidenz: die Kostbarkeit des glücklichen Augenblicks). Das Wohlergehen des Menschen (*אין טוב לאדם דחם השמש כי אם*) formuliert Qohelet in Qoh.8,15 also unabhängig vom Konzept des Tun-Ergehen-Zusammenhangs.⁴⁸

⁴⁸ Das wird auch daran deutlich, daß in 8,15 generell vom Menschen (*האדם*) die Rede ist, nicht mehr von weisheitlichen Antithesenpaaren. So auch Krüger, *Theologische Gegenwartsdeutung* (1990) S.354.

Entsprechend dem Stichwortbezug durch טוּב zu Qoh.8,12b-13 kann der Leser am Ende von Qoh.8,15 analog zum Glückserlebnis auch zu einer *Neuinterpretation* von "Gottesfurcht" gelangen: Die Haltung der Gottesfurcht ist nicht im Rahmen eines sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhangs zu verstehen nach dem Motto "*Ich bin deshalb gottesfürchtig, weil ich mir dadurch ein bestimmtes Wohlergehen erhoffe*", sondern die Gottesfurcht ist eine schöpfungstheologische Haltung, die das Geschöpf seinem Schöpfer entgegenbringt. In diese Richtung deutet auch das Selbstzitat in Qoh.8,12by, welches aus Qoh.3,14bß stammt. Dort ist die Haltung der Gottesfurcht im schöpfungstheologischen Kontext verankert.⁴⁹

2. Fazit:

Faßt man abschließend die *Argumentationsstrategie* unter Berücksichtigung des *rezeptionsorientierten Textverständnisses* zusammen, dann ergibt sich für Qoh.8,10-15 folgende *Dynamik*:

Qohelet setzt ein mit einer Beobachtung, die in mehrfacher Hinsicht doppeldeutig ist. Dadurch wird dem Leser signalisiert, daß seine Mitarbeit gefordert ist, um die vom Autoren intendierte Textbedeutung/Textaussage zu erhalten.

Durch Qoh.8,11-12a lösen sich die aus 8,10 stammenden Doppeldeutigkeiten auf, indem der Leser rückwirkend durch die *zweite Lektüre* 8,10 eine bestimmte Interpretation zuschreibt. Sie verdichtet sich in der These: *Das Konzept des Tun-Ergehen-Zusammenhangs ist ethisch irrelevant, mag es auch "objektiv" funktionieren.* Grund ist die zu große zeitliche Spanne zwischen Tun und Ergehen.

Um diese These zu erhärten, konfrontiert Qohelet den Leser mit einer gegenteiligen Auffassung, die er zitiert. Auf den ersten Blick scheint die zitierte Auffassung dem Bisherigen zu widersprechen. Dies sensibilisiert den Leser und aufgrund der *zweiten Lektüre* von 8,12b-13 erkennt der Leser, daß Qohelet die Aussagekraft des Zitats durch seine Überarbeitung bzw. Fortführungen in 8,12by.13aß.b stark eingeschränkt hat.

Interessant ist, daß diese einschränkenden Fortführungen allesamt *Selbstzitate* bilden, d.h. bevor Qohelet in Qoh.8,14 den

⁴⁹ Zu diesem Ergebnis gelangt auch Krüger, *Theologische Gegenwartsdeutung* (1990) S.353f.

Einwand endgültig widerlegt, schränkt er ihn in seiner Aussagekraft zunächst durch Einspielungen von Lexemen bzw. Sätze aus voraufgehenden Argumentationszusammenhängen ein.⁵⁰

Mit Qoh.8,14 folgt dann die vollständige Widerlegung des Einwandes. Allerdings auch hier nach der gleichen Methode durch die Einspielung eines ganz bestimmten, dem Leser schon bekannten Textes, nämlich Qoh.7,15-22 mit der Aussagespitze in Qoh.7,20.

Durch die Widerlegung des Einwandes ist die These von der ethischen Irrelevanz des sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhangs durch Qohelet erhärtet worden. Als Argument dient ihm in 8,14 (entsprechend der textlichen Einspielung) ein Erfahrungswert aus der menschlichen Realität: *Es gibt keinen Menschen, der nicht ohne Schuld ist.*

Hier zeigt sich sehr deutlich, daß Qohelet in 8,10-14 zwei Argumente gebraucht, um die ethische Irrelevanz des sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhangs aufzuzeigen: die zu große zeitliche Spanne zwischen Tun und Ergehen (8,11-12a) und die allgemeine Schuldverhaftetheit des Menschen, die der kategorialen Bestimmung der Menschen durch die weisheitlichen Antithesenpaare widerspricht (8,14). Argumentativ setzt er das zweite Argument zur Widerlegung eines Einwandes ein, welcher sich gegen das erste Argument wendet.

Folgerichtig zieht Qohelet in 8,15 das Resümee, welches das Wohlergehen des Menschen als *Glückserlebnis* unabhängig vom sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhang versteht.

Die obige Textanalyse hat also gezeigt, daß man nicht undifferenziert von einem Zerbrechen des sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhangs sprechen darf, sondern diesbezüglich vor allem aus zwei Gründen differenzieren muß: Weil einerseits aufgrund der zeitlichen Spanne zwischen Tun und Ergehen eine ethische Relevanz dieses Denkmodells nicht mehr vorhanden ist und weil andererseits aufgrund der allgemeinen Schuldverhaftetheit der Menschen diese nicht mehr kategorisch einzuteilen sind entsprechend den weisheitlichen Antithesen, was ja eine Grundvoraussetzung für das Denkmodell vom Tun-Ergehen-Zusammenhang darstellt.

Ob der sogenannte Tun-Ergehen-Zusammenhang auch "objektiv" zerbrochen ist, darüber fällt Qohelet kein Urteil, denn, ange-

⁵⁰ Qoh.8,12by verweist auf 3,14bß; כַּצֵּל in 8,13aß verweist auf 6,12a, während יִאֲרִיךְ nicht nur auf מֵאֲרִיךְ in 8,12a zurückverweist, sondern auch auf מֵאֲרִיךְ in 7,15bß.

nommen die zeitliche Spanne zwischen Tun und Ergehen übersteigt die Todesgrenze, dann kann man nach Qohelet kein Urteil darüber abgeben, ob nun im Jenseits dem irdischen Tun ein entsprechendes Ergehen folgt oder nicht, denn nach Qohelet bildet die *Todesgrenze* zugleich die *Erkenntnisgrenze* (vgl. Qoh.3,22b; 6,12b; 8,7; 10,14b).

In diesem Sinn interessiert es Qohelet nicht, ob der sogenannte Tun-Ergehen-Zusammenhang auch "objektiv" zerbrochen ist. Für ihn steht fest, daß dieses Denkmodell in ethischer Hinsicht keinerlei Relevanz mehr hat.

Durch die oben durchgeführte rezeptionsorientierte Textanalyse hat sich aber auch gezeigt, daß Qohelet im Zusammenhang mit seiner Argumentationsstrategie ganz bewußt mit Widersprüchen bzw. Spannungen arbeitet, um so den Leser für die hintergründige Botschaft des Textes zu sensibilisieren. Spannungen und Widersprüche sind somit durchaus *synchron* erklärbar und bedürfen daher keiner diachronen Deutung.⁵¹

Eine literarkritische Ausscheidung bestimmter Textpassagen geschieht deshalb häufig im Rahmen einer "Vers-für-Vers-Exegese", wobei nicht selten jeder Vers gemessen wird an einer vorausgesetzten Gesamtinterpretation des Buches Qohelet. Die Gefahr bei einer solchen Vorgehensweise ist, daß die jeweilige Argumentationsstruktur bzw. -strategie der betreffenden Texteinheit zu wenig oder gar nicht berücksichtigt wird.

Damit ist die Frage der ersten Aufgabenstellung, ob und inwiefern der sogenannte Tun-Ergehen-Zusammenhang für Qohelet zerbrochen ist, beantwortet. Gleichzeitig ist auch die Frage im Zusammenhang mit der zweiten Aufgabenstellung beantwortet, ob Spannungen bzw. Widersprüche in Qoh.8,10-15 synchron oder nur diachron zu erklären sind.

Abschließend soll nun die Relevanz der "schicksalswirkenden Tatsphäre" für das von Qohelet Beobachtete geklärt werden.

⁵¹ So deuten u.a. *Galling*, *Prediger* (1969) S.111f und *Lauha*, *Kohelet* (1978) S.157 Qoh.8,12b-13 als orthodoxen Einschub gegen die kritischen Äußerungen von Qohelet. Da dieser orthodoxe Zusatz inhaltlich identisch ist mit dem 2. Epilog (Qoh.12,12-14), schreiben beide Exegeten Qoh.8,12b-13 dem Verfasser des 2. Epilogs zu.

3. Anfragen an die Vorstellung von der "schicksalswirkenden Tatsphäre":

Ooh.8,10-15 kann den Leser aber nicht nur für die Fragestellung sensibilisieren, ob und inwiefern der sogenannte Tun-Ergehen-Zusammenhang zerbrochen ist, sondern auch Anlaß zu *kritischen Anfragen* an die vorausgesetzte Begrifflichkeit geben, die mit diesem Konzept verbunden ist. Daß die vorausgesetzte Begrifflichkeit nicht unproblematisch ist, habe ich bisher durch den Zusatz "sogenannt" im Zusammenhang mit dem Begriff "Tun-Ergehen-Zusammenhang" zu kennzeichnen versucht. Das Problem ergibt sich m.E. vor allem durch die Vorstellung von der "schicksalswirkenden Tatsphäre":

K. Koch hat in kritischer Entgegnung zum Vergeltungsdogma die Vorstellung von der "schicksalswirkenden Tatsphäre" im Zusammenhang mit der Vorstellung vom Tun-Ergehen-Zusammenhang eingeführt:

"...Jede sittlich qualifizierte Tat wirkt auf den Täter zurück, läßt um seine Person, besonders um sein Haupt, eine unsichtbare Hülle entstehen, die mit ihm wandert und eines Tages auf ihn in einem entsprechenden Ergehen zurückschlägt, also schicksalswirkende Tatsphäre darstellt...Häufig wird das Bild von Saat und Ernte gebraucht; das Ausreifen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs führt dazu, daß der Täter die Frucht seiner Taten genießt..."⁵²

Daß der Tun-Ergehen-Zusammenhang in diesem Sinne von einer "schicksalswirkenden Tatsphäre" her zu verstehen ist, wurde und wird im Anschluß an Koch immer wieder in Frage gestellt.⁵³ Neuerdings hat vor allem J. Assmann versucht, den *Vergeltungsbegriff* aus seiner juridischen Verengung zu befreien und ihn aus der Sicht der "konnektiven Gerechtigkeit" (*iustitia connectiva*) neu zu definieren:

"...Vergeltung ist nach ägyptischer Auffassung - zumindest des Mittleren Reichs - demzufolge weder Sache eines bestrafenden und belohnenden Gottes noch einer Privatinitiative der jeweils Betroffenen. Vergeltung ist aber auch nicht einer unpersönli-

⁵² Koch, *Bibellexikon* (1987) S.493f. Zuerst hat Koch dieses Konzept von der "schicksalswirkenden Tatsphäre" 1955 in einem Artikel entwickelt, siehe Koch, *Vergeltungsdogma* (1955) S.1-42.

⁵³ Siehe grundsätzlich die Diskussionsbeiträge im Sammelband von Koch, *Prinzip der Vergeltung* (1972). Siehe weiterhin auch Miller, *Sin* (1982) S.121ff; Krüger, *Geschichtskonzepte* (1989) S.86-96; Boström, *God* (1990) S.134-140 und Hausmann, *Menschenbild* (1995) S.231ff.

chen Weltordnung anheimgestellt, sondern einer eminent zivilisatorischen Sozialordnung, einer Ordnung des Aneinander-Denkens und Füreinander-Handelns. Dieser Ordnung hat sich der Einzelne einzufügen, im sozialen Raum und vor allem in der Zeit. Er darf sich nicht vom Gestern abkoppeln, sonst zerreißt in diesem Fall der Tun-Ergehen-Zusammenhang, der eben nicht kosmisch garantiert ist...⁵⁴

B. Janowski hat die Überlegungen von Assmann zur "konnektiven Gerechtigkeit" aufgenommen und sie mit Hilfe von textlichen Beispielen aus der älteren Spruchliteratur Israels (Spr.10ff) erhärtet.⁵⁵

Im Gegensatz zur älteren Spruchweisheit bietet nun das Buch Qohelet Beispiele, die das Zerbrechen dieser "konnektiven Gerechtigkeit" und damit das Ausbleiben der Vergeltung kennzeichnen:

Wenn nach Assmann sich die *iustitia connectiva* als Prinzip der gesellschaftlichen Solidarität aufschlüsselt in

a) aktive Solidarität ("*füreinander handeln*"); b) kommunikative Solidarität ("*aufeinander hören*") und c) intentionale Solidarität ("*aneinander denken*"), so finden sich hierzu im Qoheletbuch jeweils Textbeispiele:

zu a) Wie die Texteinheiten Qoh.4,1-3.4-6.7-12 zeigen, gibt es keine *aktive Solidarität* mehr unter den Menschen: Die Starken bedrücken die Schwächeren und dies kann einen Grund im wirtschaftlichen Konkurrenzkampf haben, der zur Vereinzelung führt. Genau das ist das Thema von Qoh.4,8-12: Der "homo faber", der sich ständig abmüht (שׂוֹמֵךְ Verbaladjektiv!) und nicht genießt, er muß sich aufgrund seiner Vereinzelung fragen: *Für wen mühe ich mich eigentlich ständig ab?*

zu b) Wie Qoh.5,7-8 und 7,21-22 zeigen, existiert keine *kommunikative Solidarität* mehr: Aus der *vertikalen Solidarität* (Schutz und Wohltätigkeit von oben [Pharao] über die Beamten nach unten [Bürger]) ist - wie Qoh.5,7-8 zeigt - ein ausbeuterisches und unterdrückerisches System gewor-

⁵⁴ Assmann, Ma'at (1990) S.66 und ders., Gedächtnis (1997) S.232ff. Siehe hierzu grundsätzlich das Kapitel III "Konnektive Gerechtigkeit: Gegenseitigkeit und Solidarität" in: ders., Ma'at (1990) S.58-91 und S.283-287.

⁵⁵ Siehe im einzelnen Janowski, Tat (1994) S.261ff.

den.⁵⁶ Auch das Verhältnis zwischen "Herr" und "Knecht" in 7,21-22 ist vom *Fluchen* gekennzeichnet.⁵⁷

zu c) Qoh.1,11; 2,13ff; 9,5 und 9,13-16 zeigen deutlich das Fehlen einer *intentionalen Solidarität*. So denkt man nicht (אדם לא זכר) an den Weisen, weil er ein armer Mann (אם האיש המסכן) ist.⁵⁸ Auch fehlt eine intentionale Solidarität über den Tod hinaus⁵⁹: Jeder Mensch, ganz egal wie sein Verhalten gewesen sein mag (vgl. 2,13ff), wird vergessen (9,5). Es gibt keine intentionale Solidarität (איך זכרון) zwischen den Generationen (1,11).

Wie ist nun in diesem Zusammenhang Qoh.8,10-15 einzuschätzen?

Beobachtet wird, daß die Frevler trotz ihres negativen moralischen Status sich ungehindert als fromm gebärden können. Insofern wird ihnen zu Lebzeiten ihre Haltung und ihr Verhalten nicht vergolten: Sie können sich am Gottesdienst/am Kult in der Synagoge/im Tempel unbehelligt beteiligen und erhalten am Ende ihres Lebens ein Grab(-mal). Der erste Teil der Beobachtung (8,10aa) konstatiert also das *Fehlen einer aktiven Solidarität*: das Verhalten der Frevler wird ihnen entsprechend der zu erwartenden sozialen Reziprozität des menschlichen Handelns zu Lebzeiten nicht vergolten.

Der zweite Teil der Beobachtung (8,10aß) scheint auf den ersten Blick zu konstatieren, daß diese aktive Solidarität - wenn auch zeitversetzt - dennoch funktioniert, denn die Frevler werden entsprechend der intentionalen Solidarität nach ihrem Tod vergessen (שכח hitp.), weil (אשר) sie frevelten. Also scheint aufgrund der intentionalen Solidarität ("kommemoratives Gedächtnis") auch nachträglich die aktive Solidarität zu funktionieren.

Durch das Stichwort שכח (hitp.) wird dem Leser aber auch die Tuxteinheit Qoh.2,12a.13-17 in Erinnerung gerufen, wo aber ab-

⁵⁶ So auch Lux, Mensch (1997) S.272-274. Zum Begriff der vertikalen Solidarität siehe Assmann, Ma'at (1990) S.92-121.

⁵⁷ Zum antisolidarischen Aspekt des Fluchens siehe THAT II 643-645.

⁵⁸ Entsprechend der Einschätzung von וּמְלִיט (9,15aß) als *realis*, denkt man an den armen und weisen Mann nicht mehr, nachdem er die Stadt gerettet hat und entsprechend der Einschätzung von וּמְלִיט als *potentialis* hätte der arme und weise Mann die Stadt retten können, wenn man an ihn gedacht hätte. Welche Deutung von וּמְלִיט auch genommen wird, in beiden Fällen steht das Zerbrechen der intentionalen Solidarität im Vordergrund.

⁵⁹ Zum Begriff des "kommemorativen Gedächtnisses" siehe Assmann, Ma'at (1990) S.61ff.96f; ders., Gedächtnis (1997) S.60ff.

schließlich gerade das generelle Zerbrechen des kommemorativen Gedächtnisses konstatiert wird:

2,16a: Denn nicht (וְאֵין) gibt es ein Andenken (זְכוּרָיוֹן) für den Weisen wie für den Toren bis in Ewigkeit (לְעוֹלָמָם),

16b: weil man schon längst in den Tagen,

die kommen werden,

beide vergißt (הִכַּחַס נִשְׁכַּח).

Fürwahr, wie stirbt doch der Weise gleich dem Toren!

In Qoh.9,5b_y wird ebenfalls konstatiert, daß die Toten - ganz egal welcher Typ von Mensch sie entsprechend den Antithesen in 9,2 zu Lebzeiten darstellen - kein Andenken haben (כִּי נִשְׁכַּח זְכוּרָם).

Dadurch ergibt sich aber für den zweiten Teil der Beobachtung eine neue Deutung: Die Frevler werden vergessen, nicht weil sie frevelten, sondern weil es grundsätzlich, ganz abgesehen vom jeweiligen Verhalten im Leben, kein Andenken, kein kommemoratives Gedächtnis für die Verstorbenen bei den Hinterbliebenen gibt (vgl. Qoh.1,11).⁶⁰ Dann aber konstatiert der zweite Teil der Beobachtung vielmehr das Zerbrechen der intentionalen Solidarität. Dies hat dann auch Rückwirkungen auf den ersten Teil der Beobachtung, denn dann wird das dort beobachtete Zerbrechen der aktiven Solidarität auch nach dem Tode nicht durch das Funktionieren der intentionalen Solidarität aufgehoben.

Gestützt wird die bisherige Interpretation auch durch die Deutung der Beobachtung in 8,11-12a:

Die Bestimmung der Semantik von פְּתוּגָם in Qoh.8,11a_x ist nicht einfach.⁶¹ Weder ist ein ausschließlich forensischer Gebrauch an dieser Stelle gesichert, noch im engeren Sinn ein theologischer Bedeutungsgehalt i.S. von einem "Gottesurteil" auszumachen. פְּתוּגָם kommt sonst im AT nicht in theologischen Kontexten vor. Einzige Ausnahme könnte Dan.4,14 sein, wobei aber nicht von Gott direkt, sondern von den קְדִישֵׁינָא das autoritative Wort (פְּתוּגְמָא) stammt. פְּתוּגָם kann im Zusammenhang mit שׁוּבָה/שׁוּב H-Stamm grundsätzlich ein "Antwort geben" meinen (so Dan.3,16; Esr.5,11; Sir.5,11; 8,9) oder im engeren Sinn im administrativen Bereich ein autoritatives Wort (Befehl/Erlaß/Bericht mit verpflichtenden Charakter) meinen (so in Est.1,20; Dan.4,14;

⁶⁰ Die Konjunktion וְאֵין wird dann nicht mehr kausal, sondern relativisch zu verstehen sein (siehe die Alternative in der Übersetzung).

⁶¹ Zu פְּתוּגָם siehe HAL V 1767.

Esr.4,17; 5,7; 6,11). So kommt פתגם nur im *kommunikativen Bereich* vor.

Auf Qoh.8,11a bezogen heißt dies nun, daß mit der Wendung מחרה... נעשה פתגם... איז eine Reaktion im kommunikativen Bereich in zeitlich versetzter Weise vorkommt, so daß es eine Zeitspanne geben kann, in der eine der bösen Tat (מעשה הרעה) entsprechende Handlung fehlt.⁶² Qoh.8,11a konstatiert somit das *Fehlen einer kommunikativen Solidarität* und damit zusammenhängend das Fehlen einer sich daran anschließenden *aktiven Solidarität*.

Wie sich zeigt, ist Qoh.8,10-12a also im Sinne *eines Zerbrechens der konnektiven Gerechtigkeit* zu verstehen, wobei alle drei Aspekte (a - c) vorkommen. Qoh.8,10-12a ist somit ein Beispiel dafür, daß es im Rahmen des Denkmodells vom Tun-Ergehen-Zusammenhang adäquater ist, von *Vergeltung* i.S. der *iustitia connectiva* zu sprechen als von der "schicksalswirkenden Tatsphäre". Das Zerbrechen der *iustitia connectiva* liegt in den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen zur Ptolemäerzeit begründet.⁶³ Eine theologische Begründung bzw. eine Verantwortung Gottes für das Zerbrechen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs fehlt in Qoh.8,10-15.

Da die konnektive Gerechtigkeit nicht kosmisch garantiert, sondern Ausdruck einer zivilisatorischen Sozialordnung ist, zeigt das Zerbrechen der konnektiven Gerechtigkeit nochmals sehr deutlich, daß der Tun-Ergehen-Zusammenhang in ethischer Hinsicht keine Relevanz mehr für Qohelet hat.

4. Literaturverzeichnis:

Assmann, J., Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München: Beck, 1990.

ders., Das kulturelle Gedächtnis, München: Beck, ²1997.

Backhaus, F.J., "Denn Zeit und Zufall trifft sie alle." Zu Komposition und Gottesbild im Buch Qohelet (BBB 83), Frankfurt a.M.: Hain, 1993.

⁶² So auch Lux, Mensch (1997) S.278, Anm.70.

⁶³ Zu den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen in Coele-syrien z.Zt. Qohelets, die die alte Solidargemeinschaft innerhalb der Gesellschaft zerstören, siehe u.a. Bohlen, Kritische Individualität (1997) S.26-32; ders., Kohelet (1997) S.255ff und Harrison, Qoheleth (1997) S.160-180.

- Blieffert, H.-J.*, Weltanschauung und Gottesglaube im Buch Kohelet. Darstellung und Kritik, Diss. theol. Rostock, 1938.
- Bohlen, R.*, Kritische Individualität und wache Skepsis. Auf dem Weg zu einer religiösen Grunderfahrung im Buch Kohelet, in: TThZ 106 (1997) S.22-38.
- ders.*, Kohelet im Kontext hellenistischer Kultur, in: Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie, hrsg. v. L. Schwienhorst-Schönberger (BZAW 254), Berlin: de Gruyter, 1997, S.249-273.
- Boström, L.*, The God of the Sages (CB.OT.S 29), Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1990.
- Crenshaw, J.L.*, Ecclesiastes. A Commentary (OTL), Philadelphia: Westminster Press, 1987.
- Driver, G.R.*, Problems and Solutions, in: VT 4 (1954) S.225-245.
- Eco, U.*, Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München: Hanser, 1990.
- Fichtner, J.*, Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung (BZAW 62), Gießen: Töpelmann, 1933.
- Fischer, A.A.*, Furcht Gottes oder Skepsis? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet (BZAW 247), Berlin: de Gruyter, 1997.
- Fox, M.V.*, Qohelet and his Contradictions (JSOTS 71), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.
- Galling, K.*, Der Prediger, in: Die Fünf Megilloth (HAT 1,18), Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), ¹1940, S.47-90; ²1969, S.73-125.
- Gamberoni, J.*, קֹהֵלֵת, in: ThWAT IV 1113-1125.
- Ginsberg, H.L.*, Supplementary Studies in Koheleth, in: PAAJR 21 (1952) S.35-62.
- Gordis, R.*, Koheleth - The Man and His World (TSJTSA 19), New York: Schocken, ³1968.
- Graetz, H.*, Kohélet, Leipzig: C.F. Winter'sche Verlagsbuchhandlung, 1871.
- Groß, W.*, Die Pendenskonstruktion im Biblischen Hebräisch. Studien zum althebräischen Satz I (ATSAT 27), St. Ottilien: EOS Verlag, 1987.
- Gülich, E./ Raible, W.*, Linguistische Textmodelle. Grundlagen und Möglichkeiten, München: Fink, 1977.

- Harrison, C.R.*, Qoheleth among the sociologists, in: BI 5 (1990) S.160-180.
- Hausmann, J.*, Studien zum Menschenbild der alten Weisheit (FAT 7), Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995.
- 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: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), ³1988.
- Hertzberg, H.W.*, Der Prediger (KAT 17,4), Gütersloh: Mohn, ²1963.
- Irsigler, H.*, Einführung in das Biblische Hebräisch I. Ausgewählte Abschnitte der althebräischen Grammatik (ATSAT 9/I), St. Ottilien: EOS Verlag, 1978, ²1981
- Janowski, B.*, Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des "Tun-Ergehen-Zusammenhangs", in: ZThK 91 (1994) S.247-271.
- Keller, C.A.*, קוהלת, in: THAT II 641-647.
- Klein, Chr.*, Kohelet und die Weisheit Israels. Eine formgeschichtliche Studie (BWANT 132), Stuttgart: Kohlhammer, 1994.
- Koch, K.*, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: ZThK 52 (1955) S.1-42.
- ders. (Hrsg.)*, Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments (WdF CXXV), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
- ders.*, Art. Tat-Ergehen-Zusammenhang, in: ders. u.a., Reclams Bibellexikon, Stuttgart: Reclam, ⁴1987, S.493-495.
- Kornfeld, W./ Ringgren, H.*, קוהלת, in: ThWAT VI 1179-1204.
- Krüger, Th.*, Geschichtskonzepte im Ezechielbuch (BZAW 180), Berlin: de Gruyter, 1989.
- ders.*, Theologische Gegenwartsdeutung im Kohelet-Buch, Habilitationsschrift, München 1990.
- Lauha, A.*, Kohelet (BKAT 19), Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1978.
- Lewandowski, Th.*, Linguistisches Wörterbuch Bd.1-3 (UTB 200; 201; 300), Heidelberg: Quelle & Meyer, 1984-1985.
- Loader, J.A.*, Polar Structures in the Book of Qohelet (BZAW 152), Berlin: de Gruyter, 1979.
- Lohfink, N.*, Kohelet (NEB 1), Würzburg: Echter Verlag, ⁴1993.
- Lux, R.*, Der "Lebenskompromiß" - ein Wesenszug im Denken Kohelets? Zur Auslegung von Koh 7,15-18, in: Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie (FS. H.D. Preuß),

- hrsg. v. J. Hausmann u. H.-J. Zobel, Stuttgart: Kohlhammer, 1992, S.267-278.
- ders.*, "Denn es ist kein Mensch so gerecht auf Erden, daß er nur Gutes tue..." Recht und Gerechtigkeit aus der Sicht des Predigers Salomo, in: ZThK 94 (1997) S.263-287.
- Michel, D.*, Qohelet-Probleme. Überlegungen zu Qoh.8,2-9 und 7,11-14, in: ThViat 15 (1979/80) 1982, S.81-103.
- ders.*, Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet (BZAW 183), Berlin: de Gruyter, 1989.
- Miller, P.D.*, Sin and Judgment in the Prophets (SBL MS 27), Chico: Scholars Press, 1982.
- Ogden, G.S.*, Qoheleth, Sheffield: JSOT Press, 1987.
- Otto, E.*, Theologische Ethik des Alten Testaments (ThW 3,2), Stuttgart: Kohlhammer, 1994.
- Preuß, H.D.*, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur. Stuttgart: Kohlhammer, 1987.
- Rad, G.v.*, Weisheit in Israel. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, ³1985.
- Richter, W.*, Grundlagen einer althebräischen Grammatik. 3 Bde (ATSAT 8,10,13), St. Ottilien: EOS Verlag, 1978-1980.
- Schmid, H.H.*, Wesen und Geschichte der Weisheit (BZAW 101), Berlin: de Gruyter, 1966.
- Schoors, A.*, The Preacher Sought to Find Pleasing Words. A Study of the Language of Qoheleth (OLA 41), Löwen: Departement Orientalistiek u. Peeters, 1992.
- Schwienhorst-Schönberger, L.*, "Nicht im Menschen gründet das Glück" (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie (HBS 2), Freiburg: Herder, 1994.
- Serrano, J.J.*, I saw the wicked buried (Eccl.8,10), in: CBQ 16 (1954) S.168-170.
- Siegfried, C.*, Prediger und Hoheslied (HK II 3,2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1898.
- Tov, E.*, Der Text der hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik, Stuttgart: Kohlhammer, 1997.
- Zimmerli, W.*, Das Buch des Predigers Salomo, in: H. Ringgren u. W. Zimmerli, Sprüche/Prediger (ATD 16,1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ³1980.

«Wertvoller als Weisheit und Ehre
ist wenig Torheit» (Kohélet 10,1)

Thomas Krüger - Zürich

Hans Heinrich Schmid zum 60. Geburtstag¹

Kohélet 10,1 lautet im masoretischen Text (MT):

זְבוּבֵי מְוָה יִבְעוּ שֶׁמֶן רוֹקֵחַ
יִקַּר מִחֻקְמָה מְקַבֹּד סְכֵלִיּוֹת מֵעַשׂ:

Die Neuübersetzung des Kohéletbuchs für die *Zürcher Bibel* (1998)² gibt diesen Vers folgendermassen wieder:

Tote Fliegen lassen das Öl des Salbenmischers stinken und gären.
Wertvoller als Weisheit und Ehre ist wenig Torheit.

In puncto Nähe zum hebräischen Urtext ist damit zweifellos eine Verbesserung gegenüber der recht freien Wiedergabe in der *Zürcher Bibel* von 1931 erzielt worden, die lautete:

Eine giftige Fliege macht schlecht das Oel des Salbenbereiters,
so verderbt ein wenig Torheit den Wert der Weisheit.

Die Übersetzung von 1931 scheint einige Korrekturen am MT vorauszusetzen. So liest sie offenbar מְוָה וְזָבוּבֵי statt מְוָה זְבוּבֵי und streicht יִבְעוּ nach יִבְעוּ als Dittographie (womit sie weitgehend den Vorschlägen in *BHK* und *BHS* folgt). Der «Wert der Weisheit» dürfte auf einer Korrektur von יִקַּר מִחֻקְמָה zu יִקַּר חֻקְמָה beruhen. Und «verderbt» dürfte schliesslich auf eine Konjektur für מְקַבֹּד zurückgehen (etwa מְאֵבֵד oder מְאֵבֵד³).⁴ Die Neuübersetzung verzichtet

¹ Als Fachmann für die alttestamentliche Weisheit, als Initiator und Mentor der Neuübersetzung der *Zürcher Bibel* und als Rektor der Universität Zürich ist Hans Heinrich Schmid mit den verschiedenen Aspekten der hier diskutierten Thematik bestens vertraut.

² *Das Buch Hiob - Das Buch Kohélet - Das Hohelied*, Zürich 1998.

³ Vgl. C. Siegfried, *Prediger und Hohelied* (HK II,3,2), Göttingen 1898; V. Zapletal, *Das Buch Kohélet* (Collectanea Friburgensia N.F. VII), Freiburg 1905 (²1911); K. Gailling, *Der Prediger* (HAT I,18), Tübingen 1940 (anders ²1969).

⁴ Das Verb findet sich schon in früheren Fassungen der *Zürcher Bibel*, vgl. etwa die Ausgabe von 1828: «Gleich wie die toten Fliegen wohlriechende Salben faulen und gären machen; also kann eine geringe Thorheit einen Mann verderben, der an Weisheit und an Ehre vortrefflich ist.» Hier geht «kann ... verderben» aber allem Anschein nach nicht auf eine Korrektur des MT zurück; vielmehr scheint die Übersetzung im hebräischen Text, den sie als Vergleich interpretiert, die Ellipse eines Gegenstücks zu «faulen und gären machen» anzunehmen und יִקַּר מִחֻקְמָה מְקַבֹּד als «ein Mann, der an Weisheit und an Ehre vortrefflich ist» zu verstehen. Vgl. zu dieser Interpretation und ihrer Kritik etwa F. Delitzsch, *Biblischer Commentar über die Poetischen Bücher des*

auf derlei «Verbesserungen» des MT und versucht, ihm in seiner vorliegenden Gestalt einen Sinn abzugewinnen.⁵

Dabei weicht sie nun aber in der zweiten Vershälfte von der verbreiteten Übersetzung des Adjektivs קָרָה mit «schwer wiegend», «ins Gewicht fallend» o.ä. ab, die bereits von *Raschi* vertreten wurde und sich z.B. in der *Lutherbibel* (Revision 1964) findet: «Ein wenig Torheit wiegt schwerer als Weisheit und Ehre.»⁶ Auch in den wissenschaftlichen Kommentaren ist dies das übliche Verständnis des Textes.⁷ Es wird gewöhnlich (wenn überhaupt) mit dem Hinweis darauf gerechtfertigt, dass קָרָה (bzw. קָרַח) im nachbiblischen Hebräisch und Aramäisch auch «schwer» bedeuten kann.⁸

So übersetzt z.B. W. Zimmerli Koh 10,1: «(Eine tote Fliege) macht stinken [macht gären] das Öl des Salbenmischers. Schwerer als Weisheit, als Ehre ist ein wenig Torheit»⁹ – und kommentiert den Vers folgendermassen: Koh 10,1 «argumentiert ... mit dem Handwerksbereich des Salbenmischers (1.Sam. 8,13; Neh. 3,8), in dem wieder [scil. wie in Koh 9,18b] eine kleine Ursache – was ist schon eine tote Fliege! – allen großen und teuren Aufwand zunichte machen kann – so wie eben auch die in glänzendster Form durchgeführte Operation im besteingerichteten Krankenhaus einer Großstadt durch ein kleines Versehen bei der Einhaltung der Reinhaltungsvorschriften das große Werk völlig zunichte machen kann. Operation gelungen, Patient gestorben! So gefährdet ist Weisheit, daß schon ein wenig Torheit sie um all ihre Frucht bringen kann.»¹⁰

A.T., *Vierter Band: Hoheslied und Koheleth*, Leipzig 1875, S.361f. Einen elliptischen Vergleichssatz nimmt etwa auch N.H. Tur-Sinai (*Die Heilige Schrift*, Neuhausen-Stuttgart²1995) an, der Koh 10,1 übersetzt: «Wie Fliegen, tot, das Öl des Salbenmischers stinken, gären machen, so das Köstlichste von Weisheit und Reichtum ein wenig Torheit.»

⁵ Dass sie die beiden asyndetischen Wortfügungen וְאִישׁ יָבִיעַ und מְחַכְמָה מְכַבֵּד im Deutschen syndetisch (mit «und») wiedergibt, darf wohl der Freiheit der Übersetzung zugestanden werden. מְחַכְמָה kann gleichermassen «tote» wie «giftige» Fliegen bezeichnen.

⁶ Ähnlich z.B. auch die katholische *Einheitsübersetzung*: «schwerer als Wissen und Geltung wiegt eine kleine Dummheit» und die jüdische Übersetzung von L. Zunz (*Die vierundzwanzig Bücher der Heiligen Schrift*, ND Basel 1995): «... (so) überwiegt die Weisheit und den Ruhm ein wenig Torheit». Im englischsprachigen Bereich geht in diese Richtung etwa die *New Revised Standard Version*: «so a little folly outweighs wisdom and honor» (ebenso bereits die *Revised Standard Version*). Dagegen schlägt die *New King James Version* (ebenso wie bereits die *King James Version*) die gleiche Interpretationsrichtung ein wie die *Zürcher Bibel* von 1828: «Dead flies putrefy the perfumer's ointment, And cause it to give off a foul odor; So does a little folly to one respected for wisdom and honor».

⁷ Vgl. zuletzt C.L. Seow, *Ecclesiastes* (The Anchor Bible 18C), New York 1997, S.306: «a little folly outweighs wisdom and honor».

⁸ Vgl. etwa Seow, op. cit., S.312 mit Verweis auf M. Jastrow (ed.), A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli et Yerushalmi etc., Brooklyn, N.Y. 1903, S.592f. Vgl. etwa auch G.H. Dalman, Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, Göttingen³1938, S.186f.

⁹ H. Ringgren / W. Zimmerli, *Sprüche / Prediger* (ATD 16/1), Göttingen³1980, S.225.

¹⁰ Zimmerli, op. cit., S.226f.

Dieses Verständnis von Koh 10,1 erscheint - auch im Blick auf den Kontext (Koh 9,18b: «ein einziger, der fehlgeht, kann viel Gutes zerstören») - durchaus sinnvoll und plausibel. Ein wenig problematisch ist allerdings, dass die Bedeutung «schwer» für קָרִי im AT sonst nirgends belegt ist. Das Bedeutungsspektrum von קָרִי wird etwa in HALAT mit «selten ... kostbar, wertvoll ... edel»¹¹, in Ges¹⁸ mit «wertvoll, kostbar ... teuer, köstlich ... selten ... Edles ... majestätisch»¹² umschrieben. Dabei scheint mit קָרִי durchgängig ein positiver Wert verbunden zu sein.¹³

Die antiken Versionen nehmen dies auch für Koh 10,1 an - und fühlen sich genötigt, die sich dann allem Anschein nach ergebende positive Bewertung der Torheit durch eine Uminterpretation des Textes zu beseitigen. So «übersetzt» z.B. die Septuaginta V.1b: τιμιον ὀλίγον σοφίας ὑπὲρ δόξαν ἀφροσύνης μεγάλης («wertvoller ist ein wenig Weisheit als der Glanz von viel Torheit»), und in der Vulgata lautet der Halbvers: *pretiosior est sapientia et gloria parva ad tempus stultitia*.¹⁴

Einige moderne Kommentatoren zeigen demgegenüber weniger Hemmungen, Kohelet eine positive Bewertung von (begrenzter) Torheit zuzutrauen. So postuliert z.B. Ch. Klein einen ursprünglichen Text, in dem Koh 10,1b direkt auf 9,18a folgte: «Besser ist Weisheit als Kriegsgerät, kostbarer als Weisheit (und) Ehre aber ist ein wenig Torheit.» Dazu merkt er an: «Dieser Spruch empfiehlt einen Mittelweg und bildet das Scharnier zwischen zwei als Extrempunkten genannten Positionen: Der (oft nutzlosen) Weisheit und der (erst recht zum Schaden erreichenden) Torheit.»¹⁵ Doch ist diese Interpretation nur bei der von Klein vorgenommenen Umstellung von 10,1b nach 9,18a möglich - und diese Manipulation des Textes ist völlig willkürlich.

Will man sich nicht mit der - nicht ganz unproblematischen - Interpretation von קָרִי als «schwer wiegend» behelfen, empfiehlt es sich also, das übliche Verständnis der anderen Elemente von Koh 10,1b kritisch zu überprü-

¹¹ *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* von Ludwig Koehler und Walter Baumgartner, Dritte Auflage ..., Leiden 1995 (ND), S.412.

¹² Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18. Auflage, 2. Lieferung, Heidelberg 1995, S.489.

¹³ Die Bibelübersetzung von F.E. Schlachter (*Die Heilige Schrift* ..., neu bearbeitet und hg. durch die Genfer Bibelgesellschaft, ND Genf 1990) versucht dem im Rahmen des üblichen Verständnisses von Koh 10,1 Rechnung zu tragen, indem sie V.1b übersetzt: «ein wenig Torheit kommt teurer zu stehen als Weisheit und Ehre». Vgl. etwa auch A.Lauha, *Kohelet* (BK XIX), Neukirchen-Vluyn 1978, S.181: «Das Wort קָרִי 'wertvoll' ... muß hier ironisch verstanden werden ... die Torheit ist in dem Sinn 'teuer', daß sie dem Menschen teuer zu stehen kommt.»

¹⁴ Vgl. etwa die Konjekturen von K. Budde (in E. Kautzsch / A. Bertholet, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, Zweiter Band, Tübingen 1923, S.439): «Köstlicher als Weisheit, als Würde / Ist ein wenig Torheit zu seiner Zeit.»

¹⁵ Ch. Klein, *Kohelet und die Weisheit Israels* (BWANT 132), Stuttgart 1994, S.78. Vgl. seinen «thematische(n) Aufriß von 9,13 bis 10,3» *op. cit.*, S.149: «9,13-16(17): Weisheit ist gut, nützt aber nicht immer! / 9,18a,10,1b: Gut ist Weisheit mit ein wenig Torheit. / 10,1a,9,18b; 10,2f: Reine Torheit ist zu gar nichts nütze.»

fen. Dabei zeigt sich nun rasch, dass die geläufige Übersetzung von מְעַט כְּלָלָה mit «ein wenig Torheit» keineswegs selbstverständlich und eindeutig ist. מְעַט כְּלָלָה kann sowohl als Constructus-Verbindung als auch als appositionelle Fügung interpretiert werden. In beiden Fällen kann מְעַט «wenig» oder «ein wenig» bedeuten.¹⁶ Der Unterschied zwischen beiden Ausdrücken scheint im Deutschen darin zu bestehen, dass im ersten Fall «wenig» im (expliziten oder impliziten) Gegensatz zu «viel» gebraucht wird, im zweiten Fall dagegen «ein wenig» im Gegensatz zu «nichts». Wenn ich Durst und *nichts* zu trinken habe, kann ich meinen Gastgeber bitten: «Gib mir *ein wenig* zu trinken!» Wenn mir hingegen mein Gastgeber bereits (zum wiederholten Male) einschenkt und ich nicht (mehr) *viel* trinken möchte, kann ich ihn bitten: «Schenke mir *wenig* (oder: *nur ein wenig*) ein!» Das Hebräische scheint hier anders als das Deutsche im Ausdruck nicht zu differenzieren.¹⁷

Koh 10,1b kann demnach nicht nur – wie üblicherweise – als Aussage über «*ein wenig Torheit*» (im Gegensatz zu überhaupt keiner Torheit) verstanden werden, sondern auch als Aussage über «*wenig Torheit*» (im Gegensatz zu viel Torheit). Im zweiten Fall ist die Beurteilung von «*wenig Torheit*» als «wertvoll» (יָקָר) problemlos verständlich und nachvollziehbar.¹⁸ Ein wenig irritierend muss dann allerdings wirken, dass als Vergleichsgrösse zu «*wenig Torheit*» nicht etwa «*viel Torheit*» genannt wird, sondern «*Weisheit und Ehre*». Genau darin scheint nun aber die Pointe der Aussage zu liegen.

Da «*Weisheit*» und «*Torheit*» einen Gegensatz bilden, scheint es selbstverständlich zu sein, dass es da, wo viel Weisheit ist, auch wenig Torheit gibt. Diese scheinbar so einfache Rechnung wird nun aber im Kontext von Koh 10,1 kritisch korrigiert und relativiert. Koh 9,11ff macht nämlich deutlich, dass «*Weisheit*» ihre positiven Wirkungen nur dann entfalten kann, wenn

¹⁶ Vgl. HALAT, S.578; ThWAT IV, Sp. 1031f (Zobel).

¹⁷ So jedenfalls nach den gängigen Lexika. Nach Durchsicht der Belege und der üblichen Übersetzungen scheint allerdings «ein wenig X» in der weit überwiegenden Mehrzahl der Fälle durch die Cs.-Vb. X-מְעַט ausgedrückt zu werden (vgl. Gen 18,4; 24,17,43; 43,2,11; 44,25; Ri 4,19; 1 Sam 14,29,43; 1 Kön 17,10,12; Spr 6,10; 24,33; Jes 29,17), die nur selten «wenig X» zu bedeuten scheint (vgl. 1 Sam 17,28; Dan 11,23). Demgegenüber wird die Cs.-Vb. מְעַט-X in Dtn 26,5 und 28,62 im Sinne von «wenig X» gebraucht, ebenso wie die appositionelle Fügung מְעַט-X in Neh 2,12. Ob die weiteren Belege für die appositionelle Fügung in Ez 11,16 und Dan 11,34 «wenig X» oder «ein wenig X» bedeuten, ist nicht ganz klar. Im Blick auf diesen Befund scheint die Übersetzung «wenig Torheit» in Koh 10,1b vielleicht sogar ein wenig näher zu liegen als die Übersetzung «ein wenig Torheit».

¹⁸ Vgl. die antike syrische Übersetzung: *yqyr' hymn hknat' wmn swg't tšbwht' sklwt' qlyl* («wertvoller als Weisheit und als viel Lob ist wenig Torheit»). Durch die Einfügung von «viel» (Lob) im Gegensatz zu «wenig» (Torheit) soll wohl der Vergleich verdeutlicht werden; vgl. die Überschrift zu Koh 10,1–3 in der Neuübersetzung der *Zürcher Bibel* (1998): «Wertvoller als viel Weisheit ist wenig Torheit». Folgte man dem Vorschlag von BHK und BHS, in V.1b לְמַבְרִיר לְמַבְרִיר statt לְמַבְרִיר zu lesen (vgl. Hi 36,31), wäre dies die genaue Übersetzung des korrigierten Textes.

die Bedingungen im Umfeld des «Weisen» dafür günstig sind. Koh 9,11f¹⁹ bringt diesen Sachverhalt ganz grundsätzlich im Blick auf «Zeit und Zufall» zur Sprache:²⁰

11 Wiederum sah ich unter der Sonne: Nicht die Schnellen gewinnen den Wettlauf und nicht die Helden den Kampf, auch nicht die Weisen das Brot und nicht die Verständigen Reichtum und die Einsichtigen Gunst. Denn es trifft sie alle Zeit und Zufall. 12 Auch kennt der Mensch nicht seine Zeit: Wie die Fische, die ins tückische Netz geraten, wie die Vögel, die gefangen werden, so werden die Menschen verstrickt zur Zeit des Unglücks, wenn es sie plötzlich überfällt.

Während andere Weisheitstexte dem Weisen als Folge seiner Weisheit langes Leben, Reichtum und Ehre in Aussicht stellen,²¹ weist Koh 9,11f auf «Zeit und Zufall» als einen Unsicherheitsfaktor hin, den auch die Weisheit nicht ausschaltet, da auch der Weise wie alle anderen Menschen den Wechsel der Zeit nicht vorhersehen kann.²² Der Erfolg der Weisheit hängt also – ebenso wie der Erfolg sportlichen Trainings – entscheidend davon ab, ob sie unter günstigen oder ungünstigen Bedingungen zum Einsatz kommt. Diese Einsicht wird in Koh 10,8–11 noch einmal bekräftigt:

8 Wer eine Grube gräbt, kann hineinfallen, und wer eine Mauer einreißt, den kann eine Schlange beißen. 9 Wer Steine bricht, kann sich wehtun dabei, wer Holz spaltet, bringt sich in Gefahr. 10 Wird das Eisen stumpf, und man schärft seine Schneide nicht, so braucht man mehr Kraft. Weisheit aber ist der Vorteil dessen, der kundig ist.²³ 11 Doch wenn die Schlange vor der Beschwörung beißt, so hat der Beschwörer keinen Gewinn.

Der Fall in die Grube, ein geläufiges Bild für den «Tun-Ergehen-Zusammenhang»,²⁴ nach dem schlechtes Handeln für den Handelnden langfristig schlechte Auswirkungen hat, wird hier – nicht ohne Ironie – ganz wörtlich als ein Beispiel für die Gefahren präsentiert, die bei Bauarbeiten drohen (V.8f). Die Weisheit des kundigen Fachmanns (V.10) hilft ihm, sich vor solchen Gefahren zu schützen, kann diese aber nicht völlig ausschalten (V.11). Überdies – und nicht zuletzt – bewahrt seine Weisheit den Fachmann vor unnötiger Anstrengung bei der Arbeit (V.10; «den Toren» hingegen «ermüdet seine Mühe»: V.15). Hochtrabende «Weisheits»-Konzepte, wie sie etwa die wohl wenig älteren Kap. 1–9 des Sprüchebuchs oder das wenig jüngere Si-

¹⁹ Vgl. dazu H.H. Schmid, «Kohelet als Platzhalter des Evangeliums – Eine Predigt zum Semesterbeginn über Koh 9,11f», in: M. Oeming / A. Graupner, *Altes Testament und christliche Verkündigung* (FS A.H.J. Gunneweg), Stuttgart 1987, S.412–415.

²⁰ Übersetzung der Kohelet-Zitate im Folgenden nach der *Zürcher Bibel* (1998).

²¹ Vgl. bes. Spr 3,16–18; 8,18–21.

²² Vgl. die Kritik der Behauptung, der Weise kenne «Zeit und Gericht» in Koh 8,5 im folgenden V.7: Der Mensch «weiss nicht, was geschehen wird». Zur Behauptung, der Weise kenne die rechte Zeit, vgl. bes. Sir 20,7: «Der Weise schweigt bis zur rechten Zeit, der Tor aber achtet nicht auf die Zeit.» Vgl. weiter Sir 1,23f; 4,20.23; 20,1.6.20; 38,13. Zur Unvorhersehbarkeit der Zukunft vgl. bereits Spr 27,1: «Rühme dich nicht des morgigen Tages; denn du weisst nicht, was ein Tag bringen wird.»

²³ Die Neuübersetzung der *Zürcher Bibel* (1998) liest hier הקָשֶׁר statt הקָשֶׁר (vgl. BHS).

²⁴ Vgl. Spr 26,27; 28,10; Sir 27,25–27; Ps 7,16; 9,16; 35,7f; 57,7 sowie B. Janowski, «Die Tat kehrt zum Täter zurück – Offene Fragen im Umkreis des «Tun-Ergehen-Zusammenhangs»», *ZThK* 91 (1994) S.247–271.

rachbuch vertreten, werden im Koheletbuch mehrfach kritisiert (vgl. Koh 6,10-8,17, bes. 8,16f). Koh 10,8-11 stellt ihnen ein vergleichsweise bescheidenes Konzept gegenüber, in dem Weisheit als fachmännisches Know-how verstanden wird, das erfolgreiche (und weniger anstrengende) Arbeit in Aussicht stellen, aber keineswegs garantieren kann.

Zu den Risikofaktoren, mit denen sich ein Weiser bei seinem Handeln konfrontiert sieht, gehören nun aber nicht nur «Zeit und Zufall» (9,11f) sowie die «Tücken der Objekte» seiner Tätigkeiten (10,8-11), sondern auch die Torheit seiner Mitmenschen. Koh 9,13-15 gibt dafür ein Beispiel:

13 Auch dieses Beispiel von Weisheit sah ich unter der Sonne, und es erschien mir bedeutend: 14 Es gab einmal eine kleine Stadt mit wenig Leuten darin, und gegen sie zog ein grosser König heran, schloss sie ein und errichtete gewaltige Belagerungstürme gegen sie. 15 Da fand er²⁵ in ihr einen armen, weisen Mann, und der rettete durch seine Weisheit die Stadt. Aber niemand hatte an jenen Armen gedacht.²⁶

Die Erzählung lässt sich zunächst als ein Beispiel für die *Stärke* der Weisheit lesen: Selbst ein armer Mann kann eine Stadt vor einem grossen König retten, wenn er nur weise ist (vgl. 4,13) - und dies allein «durch seine Weisheit» und nicht etwa (wie Archimedes) durch die Konstruktion von Kriegsgeschützen (vgl. V.16.18).²⁷ Bei genauerer Betrachtung der Erzählung tritt jedoch hier auch die *Schwäche* der Weisheit zutage: Die Weisheit des Armen kam ja nur deshalb zum Zuge, weil der König auf ihn aufmerksam wurde²⁸ und sich offenbar von seiner Weisheit beeindruckt liess. Seine eigenen Mitbürger hatten nicht an ihn gedacht (bzw. erinnerten sich später nicht mehr an ihn). Auch hier zeigt sich also, dass die Weisheit ihre positiven Wirkungen nur dann entfalten kann, wenn die Bedingungen im Umfeld des Weisen dafür günstig sind - und das heisst hier: wenn er die ihm gebührende Beachtung findet. Die drei in Koh 9,16-18 folgenden Überlegungen reflektieren diese Stärke und Schwäche der Weisheit noch weiter. V.16 zieht eine erste Lehre aus der Erzählung in V.14f:

Da dachte ich: Weisheit ist besser als Stärke, doch die Weisheit des Armen wird (bzw. wurde) verachtet, und auf seine Worte hört (bzw. hörte) man nicht.

Die Behauptung einer besonderen Stärke der Weisheit wird damit zugleich bestätigt und kritisch relativiert. Dass ein Armer sich nur schwer durchsetzen kann, selbst wenn er weise ist, wird auch im Sprüchebuch mehrfach festgestellt.²⁹ Dort wird diese Einsicht aber - besonders in den programmatischen Eingangskapiteln 1-9 - von Aussagen, welche die Stärken der Weisheit betonen, in den Hintergrund gedrängt. Auch Sir 13,21f formuliert eine Koh 9,16b sachlich entsprechende Beobachtung:

²⁵ Da der Text keinen Subjektswechsel signalisiert, ist diese Übersetzung m.E. dem üblichen, unpersönlichen Verständnis («da fand sich in ihr ...») vorzuziehen.

²⁶ Oder: «niemand erinnerte sich [soil. später] jenes Armen».

²⁷ Vgl. Koh 7,19; Spr 16,32; 21,22; 24,5; 2 Sam 20,15-22.

²⁸ Vgl. Dan 1; Gen 41.

²⁹ Vgl. Spr 14,20; 18,23; 19,7.

21 Redet ein Reicher, so gibt es viele, die ihn unterstützen,
 und seine Worte, die zu verabscheuen sind, erklären sie für schön;
 der Arme wankt, so ruft man: «Unfall, Unfall!»
 Und redet er verständig, so ist doch kein Platz für ihn.
 22 Ein Reicher redet, so schweigen alle,
 und seine Klugheit lassen sie bis an die Wolken reichen;
 ein Armer redet, so sprechen sie: «Wer ist der?»,
 und wenn er strauchelt, so stossen sie ihn gar noch.³⁰

Das Sirachbuch stellt aber andernorts auch mehrfach sozial Niedrigstehenden einen Aufstieg durch Weisheit in Aussicht:

Ein verständiger Knecht - Freie werden ihm dienen ... (10,25a)
 Es gibt Arme, die geehrt werden ihrer Einsicht wegen ... (10,30a)
 Die Weisheit eines Armen bewirkt, dass sie ihm das Haupt erhöht,
 und inmitten von Vornehmen lässt sie ihn sitzen. (11,1)
 Viele, die erniedrigt waren, sassen [später] auf dem Königsthron,
 und die, an die man nicht dachte, legten [später] einen (vornehmen) Kopfbund an. (11, 5)

Stärke und Schwäche der Weisheit im Blick auf die soziale Stellung des Weisen scheinen sich so nach dem Sirachbuch genau umgekehrt zueinander zu verhalten wie nach Koh 9,16: Zwar wird die Weisheit eines Armen (häufig) verachtet, aber letztlich ist sie doch politischer und ökonomischer Stärke überlegen (und wird dem armen Weisen dementsprechend zu einer Verbesserung seiner sozialen Position verhelfen).

Der Schlusssatz von Koh 9,16 («und auf seine Worte hört[e] man nicht») scheint der Erzählung von V.14f zu widersprechen, hat doch dort immerhin der «grosse König» offenbar auf den armen Weisen gehört. So wird er ebenso wie der vorhergehende Satz («die Weisheit des Armen wird [bzw. wurde] verachtet») auf das Verhalten der eigenen Mitbürger zu dem «armen Weisen» zu beziehen sein. V.17 könnte sich dann als Kontrast dazu darauf beziehen, dass dieser bei dem «grossen König» dann doch noch Gehör gefunden hat:

Auf ruhige Worte von Weisen hört man eher als auf das Geschrei eines Herrschers unter den Toren.

Der Ausdruck «Herrscher» (מֶלֶךְ) muss nämlich keineswegs notwendig den «grossen König» von V.14f meinen. «*môšēl* wie *šallîṭ* sind weite Begriffe, die auf verschiedenste höhere Beamte, zivile Amtsinhaber (wie etwa Steuerpächter), Militärs, ja sogar auf sakrale Autoritäten passen würden».³¹ Berücksichtigt man weiter, daß מֶלֶךְ insbesondere auch das «Hilfe-Geschrei» und den «Alarm-Ruf» (zum Aufbieten des Heeres) bezeichnet,³² könnte V.17 das «ruhige» Vorgehen des «armen Weisen» zur Rettung seiner Stadt den aufgeregten Bemühungen des (bzw. der) «Herrschenden» in der belagerten Stadt gegenüberstellen. So verstanden würden die widersprüchlichen Aussagen im Text über das Gehör, welches der (arme) Weise bei anderen (nicht)

³⁰ Übersetzung hier und bei den folgenden Sirach-Zitaten nach *JSHRZ* III.5 (G. Sauer).

³¹ N. Lohfink, «*melek, šallîṭ* und *môšēl* bei Kohelet», *Biblica* 62 (1982) S.535-543 (Zitat S.542).

³² S. *THAT* II, Sp.571f (R. Albertz).

findet, auf die reale Spannung zwischen Stärke und Schwäche der Weisheit verweisen: Weisheit kann sich nur durchsetzen, wenn sie auch Gehör findet - und das hängt nicht allein vom Weisen ab, sondern auch von seinem Gegenüber und seiner Umgebung. Diese Lehre ist aus V.14-15 zu entnehmen. V.18 weist darüber hinaus noch auf eine weitere Schwäche der Weisheit hin:

Weisheit ist besser als Kriegsgerät, aber ein einziger, der fehlgeht, kann viel Gutes zerstören.

Der Weise ist also nicht nur auf Gehör und auf Unterstützung durch andere angewiesen, wenn seine Weisheit zum Zuge kommen soll; die Wirkungen seiner Weisheit sind auch von den Fehlern anderer bedroht. Das illustriert 10,1a durch ein Beispiel:

Tote Fliegen lassen das Öl des Salbenmischers stinken und gären.

Deshalb kommt es für den Erfolg des Salbenmischers nicht nur darauf an, dass er seine Rezepturen und seine Techniken der Parfumerstellung immer weiter perfektioniert. Er muss auch dafür Sorge tragen, dass seine Arbeit nicht durch kleine Verunreinigungen zunichte gemacht wird. Entsprechendes gilt für den Weisen: Auch ihm nützt es nicht viel, wenn er nur darauf bedacht ist, seine eigene Weisheit zu vergrössern und zu perfektionieren. Soll seine Weisheit Gehör finden und nicht durch die Fehler anderer um ihre Wirkungen gebracht werden, muss er auch dafür sorgen, dass in seinem Umfeld möglichst wenig Torheit herrscht. Genau dies scheint nun V.1b zu besagen:

Wertvoller als Weisheit und Ehre ist wenig Torheit.

Dieser Satz plädiert nach dem in Koh 9,11ff Vorhergehenden dafür, nicht (nur) kleine «Eliten» mit einer möglichst *intensiven* (Aus-)Bildung (und den entsprechenden akademischen Ehren) auszustatten, sondern (auch) für eine möglichst *extensive* Breitenbildung Sorge zu tragen. Dass dies damals so wenig selbstverständlich war wie heute, kann wieder ein Blick in das Sprüche- und das Sirachbuch zeigen.³³ Spr 1,4f nennt als Zielsetzung des vorliegenden Sprüchebuchs:

4 Einfältigen Klugheit zu verleihen,
dem jungen Mann Erkenntnis und Besonnenheit.

5 Es höre der Weise und mehre sein Wissen,
und der Verständige erwerbe Führung.

Damit scheinen auf den ersten Blick die Konzepte einer extensiven (V.4) und einer intensiven (V.5) Bildung programmatisch miteinander verbunden zu sein. Wenn dann allerdings V.7 sogleich feststellt: «Weisheit und Zucht verachten die Toren», werden einer Breitenbildung damit deutliche Grenzen gezogen. Auch das Sirachbuch äussert Skepsis gegenüber einem solchen extensiven Bildungskonzept, vgl. Sir 38,24ff:

³³ Im weiteren kulturellen Horizont wäre u.a. das dezidiert elitäre Bildungskonzept in Platons *Politeia* zu nennen; vgl. dazu knapp F. Ricken, *Philosophie der Antike* (Grundkurs Philosophie 6), Stuttgart 1988, S.96ff.

24 Die Weisheit eines Gelehrten mehrt die Weisheit,
 und wer wenig (andere) Arbeit hat, wird weise werden.
 25 Wie wird weise werden können der, der den Pflug führt,
 und der, der sich rühmt mit dem Stab des Treibers,
 wer Rinder leitet, wendet den Ochsen,
 und wer seine Gedanken richtet auf den Umgang mit dem Vieh,³⁴
 26 wessen Sinn es ist, zu vollenden die Mast,
 und wer sein Herz darauf richtet, Furchen zu eggen?
 27 Ja, auch der Arbeiter und der Künstler,
 die in der Nacht und am Tage arbeiten,
 und wer die Gravuren der Siegelringe schneidet,
 und der, dessen Kunst es ist, bunt zu weben,
 und wer seinen Sinn darauf richtet, ein Bild nach dem Leben zu malen,
 und wer seine Mühe darauf wendet, das Werk zu vollenden.
 28 So auch der Schmied, der nahe am Amboss sitzt,
 und genau achtet auf seine eisernen Werke,
 die Glut des Feuers lässt sein Fleisch schmelzen,
 und in der Hitze des Ofens muss er sich bewegen;
 das Dröhnen des Hammers macht taub sein Ohr,
 und auf dem Modell des Gerätes ruhen seine Augen;
 sein Herz richtet er auf die Vollendung des Werks,
 und sein Bemühen ist es, es schön zu vollenden.
 29 So ergeht es dem Töpfer, der an seinem Werke sitzt,
 und der mit seinen Füßen die Scheibe dreht,
 der sich immerfort über sein Werk Sorge macht,
 wohlgezählt muss seine ganze Arbeit sein.
 30 Mit seinem Arm formt er den Ton,
 und durch die Füße beugt er dessen Härte.
 Sein Herz richtet er darauf, die Glasur zu beenden,
 und seine Sorge ist es, den Ofen zu reinigen.
 31 Diese alle setzen ihr Vertrauen in ihre Hände,
 und ein jeder ist weise in seinem Werk.
 32 Ohne sie kann keine Stadt erbaut werden,
 und sie müssen nicht Fremdlinge sein und auch nicht umherziehen.
 Aber in der Volksversammlung werden sie nicht befragt.
 33 Auch ragen sie in der Gemeinde nicht hervor,
 auf dem Richterstuhle sitzen sie nicht,
 und die festen Satzungen des Urteils kennen sie nicht.
 Auch offenbaren sie nicht Lehre und Urteil,
 und in Weisheitssprüchen sind sie nicht bewandert.
 34 Aber die Arbeiten dieser Welt stärken sie,
 und ihr Gebet besteht in der Ausführung ihres Handwerks.
 Anders der, der sich selbst dahingibt,
 und nachsinnt über das Gesetz des Höchsten ...

Dieser intensiv gebildete Weise (vgl. Sir 39,1ff) soll nach Ben Sira seine Weisheit «für das Volk» einsetzen (Sir 37,23, vgl. 39,8ff; 51,23ff). Hier wird das Konzept einer Bildungselite erkennbar, die den Anspruch erhebt, die Interessen «des Volkes» zu vertreten, die das Volk damit zugleich aber in seiner Unmündigkeit belässt: Bauern und Handwerker bleiben von politischen

³⁴ Der Vergleich der «Worte von Weisen» mit «Ochsenstacheln» und des Weisen selbst mit einem «Hirten» in Koh 12,11 nimmt vielleicht ironisch auf derartige Meinungen Bezug.

und religiösen Ämtern ausgeschlossen; die Ungebildeten werden aufgerufen, ihren Nacken unter das «Joch» der Weisheit zu beugen (Sir 51,26). – Wenig später führte dann das pharisäische Programm einer «intensive[n] Erziehung des ganzen Volkes im Gesetz» zur Entwicklung einer «neuen »plebeischen« Schulform» im «Gegensatz» zum exklusiven Bildungsprogramm der «aristokratisch-priesterliche[n] Tradition». ³⁵

Auch Koh 10,2–3 könnte zunächst als kritische Relativierung des Konzepts einer Breitenbildung gelesen werden:

2 Der Weise hat den Verstand zu seiner Rechten, der Tor hat den Verstand zu seiner Linken. 3 Und wenn der Tor unterwegs ist, fehlt es ihm an Verstand. Er aber denkt von jedem: Er ist ein Tor.

Toren sind also unbelehrbar, es fehlt ihnen an Verstand, und sie halten sich selbst für weise, alle anderen aber für Toren, so dass sie gar kein Bedürfnis verspüren, sich um Weisheit und Bildung zu bemühen. Genau besehen sprechen die beiden Verse aber ebenso auch gegen ein elitäres Bildungskonzept, das davon ausgeht, dass die Toren der Leitung durch die Weisen bedürfen. Aus V.3 lassen sich dagegen zwei Einwände entnehmen: Zum einen genügt es nicht, einem Toren zu sagen, was er tun und wohin er gehen soll, weil ihm auch auf dem Weg zu dem ihm von aussen vorgegebenen Ziel der Verstand fehlt. Zum anderen lässt sich ein Tor überhaupt nicht von einem Weisen führen, weil er niemanden als Weisen (an)erkennt. Damit erweist sich aber ein elitäres Bildungskonzept erneut als unrealistisch: Es genügt nicht, wenn die Weisen den Toren sagen, was sie zu tun und zu lassen haben. Sie müssen vielmehr dafür sorgen, dass es möglichst wenig Torheit und möglichst wenig Toren gibt (V.1b).

Ebenso wie V.2–3 scheinen schliesslich auch die folgenden Verse 4–7 das elitäre Selbstbewusstsein zeitgenössischer «Weiser» ironisch zu brechen. V.4 wendet sich offenbar (wie schon 8,1–9) an Weise, die ihre Fähigkeiten in den Dienst der politischen Macht stellen: ³⁶

Wenn der Unmut des Herrschers sich gegen dich erhebt, gib deinen Platz nicht auf, denn Gelassenheit deckt grosse Verfehlungen zu.

Dieser Ratschlag ist (wie schon 8,2f) in mehrfacher Hinsicht unklar und mehrdeutig. Von welchem «Herrscher» ist in V.4a die Rede? Warum erhebt sich sein «Unmut» gegen den Angesprochenen? Und was bedeutet der Rat

³⁵ M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10), Tübingen ²1973, S.146f (im Original z.T. kursiv). *Ebd.* 147 (mit Anm. 163) sieht Hengel Sirach «an einem Übergangspunkt stehen», da er einerseits «als traditionsbewußter »sofer« die Bauern und Handwerker vom Studium der Weisheit ausschließen» will (vgl. Sir 38,25ff), «aber andererseits schon» betont, «daß die rechten Weisen für das Volk weise sind» (vgl. Sir 37,23; 51,23ff). «Für das Volk weise zu sein» scheint jedoch für Sirach gerade nicht zu bedeuten, dem Volk Bildung zu vermitteln (wie es Kohelet nach Koh 12,9 getan haben soll), sondern vielmehr, seine Weisheit zur «Führung» und zum (vermeintlichen) Nutzen des Volkes einzusetzen.

³⁶ Vgl. die Darstellung des Weisen in Sir 39,4: «Inmitten der Grossen dient er, und vor Fürsten erscheint er ...»

an diesen, seinen «Platz» nicht aufzugeben? Soll er auch dann auf seinem «Standpunkt» beharren, wenn er damit den Unmut des Herrschers auf sich zieht (vgl. Dan 3; 6)? Oder soll er im Konfliktfall v.a. darauf achten, seine «Position» nicht zu verlieren und sich dementsprechend opportunistisch der Übermacht des Herrschers fügen? Auch V.4b ist auf verschiedene Weise lesbar: Handelt es sich bei den «grossen Verfehlungen» um solche des Angesprochenen oder um solche des Herrschers? Sollen sie durch die empfohlene Gelassenheit «verhindert» oder «wieder gut gemacht» werden?³⁷ Oder werden sie im Gegenteil dadurch «zugelassen», d.h. wird durch den «gelassenen» Verzicht auf Widerstand Raum gegeben?³⁸

Aufgrund dieser Mehrdeutigkeiten scheint V.4 insgesamt auf mehrfache Weise lesbar zu sein. Er kann verstanden werden 1. als Aufforderung zu einem opportunistischen Verhalten gegenüber dem Herrscher,³⁹ 2. als Kritik an einer solchen Haltung und 3. als Aufforderung zur «Zivildcourage»:⁴⁰

1. Wenn der Unmut des Herrschers sich gegen dich erhebt, gib deine Stellung nicht auf! Denn Gelassenheit deckt grosse Verfehlungen zu (d.h. macht sie ungeschehen bzw. verhindert sie – wobei man sowohl an Verfehlungen des Angesprochenen als auch an solche des Herrschers denken kann).

2. Wenn der Unmut des Herrschers sich gegen dich erhebt, gib deine Stellung nicht auf! (Kritischer Kommentar:) Gelassenheit gibt grossen Verfehlungen (des Angesprochenen oder des Herrschers) Raum.

3. (Selbst) wenn der Unmut des Herrschers sich gegen dich erhebt, gib deinen Standpunkt nicht auf! Denn Gelassenheit kann grosse Verfehlungen (des Angesprochenen oder des Herrschers) verhindern.

Die Mehrdeutigkeit des Textes weist hin auf die Ambivalenzen im Selbstverständnis des Weisen im Dienste des Herrschers und in seiner Wirkung nach aussen. V.5–7 stellt seine Position und Funktion noch weiter in Frage:

5 Da ist ein Übel, das ich sah unter der Sonne, ein Fehler, wie ihn ein Machthaber begeht: 6 Die Torheit ist in höchste Würden eingesetzt, und Reiche sitzen unten. 7 Ich sah Knechte hoch zu Ross und Fürsten, die wie Knechte zu Fuss gehen mussten.

Mag Gelassenheit «grosse Fehler» (חַטָּאִים גְּדוֹלִים) verhindern – schon ein kleines «Versehen» (הַגָּזֵל) des Machthabers genügt, um das Gefüge sozialer Posi-

³⁷ Vgl. für die erste Möglichkeit z.B. die katholische *Einheitsübersetzung*: «Gelassenheit bewahrt vor grossen Fehlern», für die zweite Möglichkeit z.B. die oben zitierte Neuübersetzung der *Zürcher Bibel* (1998) und bereits die *Zürcher Bibel* von 1931: «Gelassenheit macht grosse Verfehlungen wett» (in diesem Sinne auch Septuaginta, Peschitta und Vulgata).

³⁸ Vgl. zum Bedeutungsspektrum von נָטַח I hi. (II) HALATS.642: «stellen, setzen, legen ... an Ort u. Stelle belassen ... hinterlassen ... zulassen ... bestehen lassen ... machen-, handeln lassen». Für Qoh 10,4a wird als Bedeutung angegeben: «s. Platz aufgeben», für V.4b: «ungeschehen machen».

³⁹ Vgl. etwa Spr 14,35; 16,14; 19,12; 20,2; 25,15; Sir 4,26f; 8,1; 9,13; 20,27f; Achiqar 100ff und zur Hochschätzung der «Gelassenheit» Spr 14,30; 15,4.

⁴⁰ Vgl. Dan 1–6; Est und z.B. Jer 26; 36ff.

tionen in seinem Umkreis völlig durcheinander zu bringen. V.5-7 kann dementsprechend wie ein kritischer Kommentar zu V.4 gelesen werden, wenn man diesen als Aufruf zu einem opportunistischen Verhalten interpretiert.⁴¹ Versteht man V.4 hingegen als Aufforderung zur «Zivilcourage», wird er durch V.5-7 weiter bekräftigt: Wenn schon ein kleines «Versehen» des Machthabers zu einem sozialen «Absturz» seines weisen Beraters führen kann, dann kann dieser im Konfliktfall auch ohne Rücksicht auf seine «Stellung» seinem «Standpunkt» treu bleiben, ohne sich damit übermässig zu gefährden.

V.6 setzt allerdings voraus, dass die «höchsten Würden» eigentlich den Reichen gebühren (und diese jedenfalls keine «Toren» sind).⁴² Demnach scheint er aus einer oligarchischen bzw. plutokratischen Perspektive formuliert zu sein, aus der soziale Umschichtungsprozesse v.a. als Bedrohung der eigenen Privilegien beurteilt werden.⁴³ V.7 kann zunächst als Fortsetzung der Klage über solche Umschichtungsprozesse in V.5-6 gelesen werden. Bei genauerem Zusehen deuten jedoch mehrere Signale im Text darauf hin, dass die Klage von V.5f hier eher relativiert und ironisiert wird. So ist V.7 durch das einleitende «ich sah» (vgl. V.5a) vom Vorhergehenden abgesetzt. Die Opposition «in höchsten Würden» – «unten» von V.6 wird in V.7 mit «hoch zu Ross» – «zu Fuss» (wörtlich: «auf der Erde») zugleich aufgenommen und in ihren Dimensionen korrigiert: Der Statusunterschied zwischen Reiterei und Fussvolk⁴⁴ erweist sich – in physikalischer Höhe gemessen – als minimal. «Auf der Erde» (V.7b) ist ohnehin der *allen* Menschen zukommende Platz (vgl. 5,1b) – zumal sich die in V.5-6 beklagten Umschichtungsprozesse jedenfalls «unter der Sonne» abspielen (V.5a). Schliesslich kann V.7 auch als (ironischer) Hinweis auf die alltägliche «Beobachtung» gelesen werden, dass (gelegentlich auch einmal) Sklaven auf Pferden reiten und Fürsten zu Fuss gehen. Realisiert der Leser überdies bei dem Verb ָָָ die Konnotation «sterben»,⁴⁵ kann er V.7 auch als Hinweis auf die alle gesell-

⁴¹ Vgl. etwa L. Schwienhorst-Schönberger, «Nicht im Menschen gründet das Glück» (*Koh 2,24*); *Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie* (HBS 2), Freiburg 1994, S.214f.

⁴² Vgl. F. Piotti, «Il rapporto tra ricchi, stolti e principi in Qoh. 10,6-7 alla luce della letteratura sapienziale», *La Scuola Cattolica* 102 (1974) S.328-333; S.331f; dagegen vgl. Koh 4,13; 9,15f.

⁴³ Zur negativen Bewertung solcher Umschichtungs-Prozesse (aus der Perspektive einer davon bedrohten Oberschicht) vgl. Spr 19,10; 30,21f und die von den Kommentatoren immer wieder zitierten ägyptischen Worte des Ipuwer (s. z.B. J.L. Crenshaw, *Ecclesiastes* [OTL], Philadelphia 1987, S.171) sowie die von R. Braun, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie* (BZAW 130), Berlin 1973, S.98f Anm. 297 genannten «Parallelen ... aus Lyrik und Drama» «(a)us dem griechisch-hellenistischen Bereich». Dagegen sieht Sir 10,25; 11,5f (vgl. Spr 17,2) in derartigen Prozessen durchaus positive Chancen für einen sozialen Aufstieg.

⁴⁴ Lauha nimmt an, daß hier an «die Verhältnisse im Kriegsheer» gedacht ist: «das Fußvolk war die große Masse gegenüber den wenigen Wagenkämpfern und später den Reitern» (*op. cit.*, S.185).

⁴⁵ Vgl. Koh. 1,4; 3,20; 6,4,6; 9,10; *THATI*, Sp.489 (G. Sauer).

schaftlichen Differenzierungen nivellierende Macht des Todes verstehen (vgl. 2,16; 3,19; 9,2f).

Mit dieser Relativierung und Ironisierung der Klage über soziale Um-schichtungsprozesse in V.5f entlarvt V.7 das Konzept einer aristokratischen bzw. oligarchischen Sozialordnung als ein willkürliches Konstrukt, das in krasser Disproportion zu den tatsächlichen Gegebenheiten des menschlichen Lebens steht (vgl. Koh 8,1-5/6-9). In dieser Hinsicht wären dem Text im zeitgenössischen griechisch-hellenistischen Bereich v.a. Positionen des Kynismus, der älteren Stoa und der politischen Utopien vergleichbar.⁴⁶ Trifft dieses Verständnis von Koh 10,5-7 zu, werden hier keineswegs die «Wertmaßstäbe» der Jerusalemer Gerusia, nach denen «nur die Reichen auch gebildet und damit politisch kompetent sein können», als die «einzig richtigen» betrachtet.⁴⁷ Vielmehr wird dem Prozess «der politischen Depo-tenzierung einer ehemaligen Oberschicht» durch «eine noch mächtigere Gesellschaftsschicht»⁴⁸ angesichts der «natürlichen» Rahmenbedingungen menschlicher Existenz («unter der Sonne» und «auf der Erde») etwas von seinen Schrecken genommen: Er demonstriert nur *in concreto* die generelle «Ungesichertheit des Menschen in jeder Situation und jeder Zeit».⁴⁹ Wenn es im folgenden V.8 dann heisst: «Wer eine Grube gräbt, kann hineinfallen ...» (s.o.), kann dies schliesslich auch als ein weiterer Kommentar zu V.4-7 gelesen werden: Vielleicht hat der «Abstieg» von «Reichen» und «Fürsten» ja auch etwas mit deren fragwürdigem politischen Verhalten zu tun (vgl. auch 10,16-20)?

Koh 10,1 lässt sich also in seinem literarischen Kontext als ein Votum gegen ein elitäres Bildungskonzept («Weisheit und Ehre» für wenige) und für eine möglichst umfassende Breitenbildung («wenig Torheit») verstehen. Dieses Votum wird damit begründet, dass zum einen Weisheit ihre Wirkungen für die Gemeinschaft nur dann entfalten kann, wenn ihr Wert in der Gemeinschaft (an)erkannt wird, und dass zum anderen die Wirkungen der Weisheit in der Gemeinschaft immer durch gegenläufige Wirkungen der Torheit gefährdet sind. Diese Schwächen der Weisheit können nicht einfach dadurch kompensiert werden, dass Weisheit die Position der Macht einnimmt. Denn zum einen besteht die Funktion der Weisheit nicht zuletzt darin, im Gegenüber zur Macht diese als ein kritisches Korrektiv zu begrenzen, und zum anderen sind Machtpositionen nicht so stabil, dass sie den Einfluss der Weisheit in der Gemeinschaft auf Dauer sicherstellen könnten.

Diese in Koh 9-10 entwickelte Argumentation erscheint auch heute noch durchaus aktuell und bedenkenswert. Unter den Bedingungen eines demo-

⁴⁶ Vgl. zum «dissent from the existing order» G.J.D. Aalders, *Political Thought in Hellenistic Times*, Amsterdam 1975, S.39ff.

⁴⁷ So N. Lohfink, *Kohelet* (NEB), Würzburg 1980, S.75.

⁴⁸ H.-P. Müller, «Neige der althebräischen Weisheit; Zum Denken Qohäläts», *ZAW* 90 (1978) S.238-264 (Zitate S.258/257); die letztere «Gruppe wird in 10,6f. mit den empor-gekommene Toren und Sklaven gemeint sein» (*ibid.* 257). Auch Müller identifiziert die Haltung Kohelets mit der der politisch depotenzierten Reichen.

⁴⁹ Zimmerli, *op. cit.*, S.229.

kratisch verfassten Gemeinwesens gewinnen ihre skeptischen Vorbehalte gegen eine Konzentration der Bildungsprozesse auf eine soziale Führungselite noch an Gewicht: Wenn die Kompetenz zu politischen Entscheidungen letztlich beim Volk liegt, muss ein hohes Interesse daran bestehen, das Volk zu möglichst kompetenten Entscheidungen zu befähigen. Zudem macht die fortgeschrittene Spezialisierung der Wissenschaften und Technologien heute auch bei der breiten Masse der Produzenten und Konsumenten nicht nur ein höheres Mass an Fähigkeiten und Fertigkeiten erforderlich, sondern steigert auch den Bedarf an Orientierungswissen (bzw. -weisheit?), das eine Verständigung über Werte, Ziele und Mittel des individuellen und des gemeinschaftlichen Lebens ermöglicht. Intensive und extensive Bildung müssen sich heute wie zur Zeit des Koheletbuchs keineswegs gegenseitig ausschliessen. In Zeiten knapper Ressourcen scheint aber die Pflege einer extensiven Breitenbildung stärker gefährdet zu sein als die Vermittlung von intensivem Spezialwissen. Dass ihre Vernachlässigung auf Dauer sozial schädlich sein könnte, daran kann Koh 10,1 auch heute mit guten Gründen erinnern.

DER SOHN IM SCHOß DES VATERS

Eine motivgeschichtliche Notiz zu *Joh 1,18*

Joachim Kügler, Bonn

für Ulrike Bechmann zum Vierzigsten!

Es ist in der Johannesexegese immer wieder gefragt worden, wie denn die Logoschristologie des Prologs mit der Sohneschristologie zusammenhängt, die im Korpus des Evangeliums dominiert. Zwar ist kaum zu beantworten, warum Jesus nur im Prolog Logos genannt wird und sonst nicht mehr im Evangelium, aber es läßt sich immerhin zeigen, daß dem Logos in der hellenistisch-jüdischen Theologie die Qualität eines königlichen Gottessohnes zugeschrieben wird.¹ Von den zahlreichen Stellen, an denen Philo den Logos in diesem Sinne Sohn nennt, sei als Beispiel nur *agr. 51* angeführt, wo er den Logos als "*erstgeborenen Sohn*" bezeichnet.² Außerdem gehörte die Rede vom "Sohn" von Anfang an zu der weisheitlich geprägten Präexistenzchristologie, so daß auch für die johanneische Präexistenzchristologie eine feste inhaltliche Klammer zwischen der Rede von Jesus als Logos und der von Jesus als König und Sohn Gottes anzusetzen ist. Schon der zur Vorlage des Prologs, einem aus dem johanneischen Christentum stammenden Logoslied,³ gehörende V. 1 dürfte eine Vater-Sohn-Beziehung zwischen Gott und Logos voraussetzen. In V. 1 entsteht ja durch die Aussage, daß der Logos *Gott ist*, andererseits aber *bei Gott ist*, ein merkwürdiges Changieren zwischen Identität und Nichtidentität. Dieses

1 Vgl. TOBIN, Thomas H., Logos, *AncB.Dictionary* 4 (1992), 348-356: 350 f.

2 Vgl. z.B. auch *somn. 1,215; conf. 145-149*.

3 Zur Rekonstruktion des Logosliedes vgl. z.B. MERKLEIN, Helmut, Geschöpf und Kind. Zur Theologie der hymnischen Vorlage des Johannesprologs, in: R. Kampling / Th. Söding (Hg.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments*. FS Karl Kertelge, Freiburg 1996, 162-183.

Problem klärt sich, wenn man hier eine Vater-Sohn-Relation ansetzt. Schließlich konnte in antiken Kulturen der Sohn als Abbild oder Wiederholung des Vaters begriffen werden. So kann auch der johanneische Jesus von sich sagen:

ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἑσμεν. | *Ich und der Vater sind eins.*
(Joh 10,30)

Vater und Sohn sind eins, aber eben nicht einer, wie schon Ernst HAENCHEN treffend feststellte: "*Jesus und der Vater sind nicht eine einzige Person - das würde εἷς erfordern -, sondern eins*".⁴

Dürfte schon die Vorlage des Prologs, die Sohnschaft des Logos vorausgesetzt haben, so läßt vollends die redaktionelle Fassung des Prologs kaum einen Zweifel zu, daß Gott zum Logos in einer Vaterbeziehung steht, und also der Logos als Sohn Gottes zu betrachten ist.

So läßt etwa der redaktionelle V.18 keinen Zweifel zu, daß Gott in einem Vaterverhältnis zum Logos steht. Er beschreibt den Logos als μονογενῆς θεός ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς. Die *Einheitsübersetzung* gibt diese Wendung mit "*der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht*" wieder. Und das *Münchener Neue Testament* formuliert: "*der einziggeborene Gott, der ist an der Brust des Vaters*". Die meisten Kommentare formulieren ähnlich und assoziieren damit entweder das Liegen des Kleinkindes an der Brust des Vaters oder das an der Brust Liegen des Freundes beim Gastmahl.

Schon 1977 hat aber Hartmut GESE gegen ein solches Verständnis protestiert und ist dafür eingetreten, statt dessen an das Bild des im Schoß ruhenden, mit den Armen gehaltenen Kindes zu denken.⁵ Otfried HOFIUS hat diesen Vorschlag 1989 unter Hinweis auf rabbinische Literatur unterstützt.⁶ Sprachlich ist diese Interpretation durchaus möglich, denn der griechische Begriff ΚΟΛΠΟΣ umschreibt wohl allgemein die Vertiefung in der Leibesmitte die beim Beugen des Körpers im Sitzen oder Liegen entsteht.⁷ Da es im Deutschen keinen umfassenden Begriff für diese Einbuchtung von den Knien bis zur Brust gibt, muß jeweils vom Kontext her ent-

4 HAENCHEN, Ernst, *Johannesevangelium. Ein Kommentar*, hg.v. U.Busse, Tübingen: Mohr 1980, 392. - Vgl. auch *Joh 17,11.21*, wo die Einheit von Vater und Sohn zum Vorbild johanneischer Ekklesiologie wird.

5 Vgl. GESE, Hartmut, *Der Johannesprolog*, in: *ders.*, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (BEvTh 78), München: Kaiser 1977, 152-201: 169.

6 Vgl. HOFIUS, Otfried, "Der in des Vaters Schoß ist" *Joh 1,18*, ZNW 80 (1989) 163-171.

7 Deshalb ist auch die übertragene Bedeutung "Meeresbucht" möglich (*Apg 27,39*). Vgl. auch *LXX 1Kön 22,35*, wo ΚΟΛΠΟΣ das Innere des Streitwagens bezeichnet.

schieden werden, welche genauere Lokalisierung in der deutschen Wiedergabe zu wählen ist.

In der Septuaginta findet sich das Wort in Bezug auf den Schoß der Mutter (1Kön 3,20; 17,19), wie auch in Bezug auf den väterlichen Schoß (Num 11,12). Die Plazierung auf dem Schoß bedeutet eine enge Liebesbeziehung (2Sam 12,3). Diese Liebesbeziehung kann auch die besondere Bedeutung der Anerkennung der Elternschaft haben. So erzählt das Buch *Rut*, daß Noomi das neugeborene Kind ihrer verwitweten und wieder verheirateten Schwiegertochter Rut auf den Schoß nimmt (*Rut 4,16*). Obwohl keine biologische Verwandtschaft vorliegt, wird durch diese Geste der Annahme eine verwandtschaftliche Beziehung konstituiert. So können die Nachbarinnen dann (*Rut 4,17*) akklamieren: "*Der Noomi ist ein Sohn geboren!*"

Diese symbolische Bedeutung der Plazierung im Schoß hat eine uralte religionsgeschichtliche Tradition.

Ein sehr früher Beleg ist ein Totentext aus dem 3. Jahrtausend v.Chr., der dem Toten hymnisch den Status eines königlichen Gottessohnes zuweist. Dem Toten wird zugerufen:

*Er (= Chenti-menutef) nimmt dich herauf zum Himmel
zu deinem Vater Geb.
Er (= Geb) jubelt bei deinem Nahen,
er streckt seine Hände nach dir aus,
er küßt dich,
er nimmt dich auf den Schoß,
er setzt dich an die Spitze der Unvergänglichen Geister.*"⁸

Hier wird die postmortale Existenz des Verklärten in der väterlichen Annahme durch Geb gesichert.

Umgekehrt kann auch der nichtkönigliche Grabinhaber seine jenseitige Existenz zu sichern versuchen, indem er seine Person mit dem königlichen Schoßkind in Verbindung bringt.

So sitzt im Grab des Kenamun König Amenophis II. als verkleinerter Erwachsener im Königsornat auf dem Schoß der Mutter des Kenamun. Sie war die Amme des Königs. Kenamun war sein Oberdomänenverwalter. Der Grabinhaber weist durch die Darstellung des Königs auf dem Schoß seiner Mutter auf seine enge Verbindung mit dem späteren König hin und wertet sich damit auf.⁹

⁸ Zitiert nach ASSMANN, Jan, Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart: Kohlhammer 1984, 111.

⁹ Vgl. KEEL, Othmar, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁵1996, 232 (Abb. 341).

Noch deutlicher ist diese Tendenz bei einer Darstellung im Grab des Hekaerneh, wo der Grabinhaber selbst Amenophis III. als kleinen König auf dem Schoß hält. Hekaerneh war Erzieher des Kronprinzen und betont durch die Schoß-Geste seine enge Verbundenheit mit dem späteren König.¹⁰

Ähnliche Intentionen dürften Senemut, den Vertrauten Königin Hatschepsut und Erzieher ihrer Tochter Nefrute geleitet haben, wenn er sich mit der Kronprinzessin auf dem Schoß darstellen ließ.¹¹

Wo derjenige, der auf dem Schoß hält, von höherer Würde ist als der, der auf dem Schoß gehalten wird, bezieht sich der Aspekt des Gewürdigt- und Angenommen-Werdens natürlich auf den Gehaltene(n).

So läßt sich etwa König Sethos I. in seinem Tempel in Abydos auf dem Schoß der Göttin Isis darstellen, die ihn stillt.¹² Bedeutet schon das Stillen die Annahme des Königs als Sohn durch die Göttin als Mutter, so gilt dies auch und gerade für die Schoß-Geste.

Auch der Geburtsmythos des Neuen Reiches, der den König als Gottessohn verherrlichte, kannte die Stellung des Sohnes auf dem Schoß einer Gottheit. In zwei Szenen des Mythos (*X.XI*)¹³ wird gezeigt, wie Amun, der göttliche Vater des Königs, den Neugeborenen auf den Schoß nimmt, ihn liebkost und so seine Vaterschaft anerkennt.

In der ersten der beiden Szenen (*X*) in der Luxorfassung präsentiert die Göttin Hathor das neugeborene Königskind seinem göttlichen Vater Amun. Das Reliefbild zeigt Amun, dessen vordere Hand erhoben ist und die Knie des Kindes berührt, welches die vordere Hand an den Mund gelegt hält¹⁴ und auf den nach vorne gestreckten Händen der Hathor sitzt.

Auch in der entsprechenden Szene der Hatschepsut-Fassung in Deir el-Bahari sitzt Hathor auf einem Thron. Die Szenenaufteilung in Deir el-Bahari ist einleuchtender: Erst kommt Amun zu Hathor, die auf dem Thron sitzt und ihm das Kind erstmalig präsentiert (*X*), in der nächsten Szene dann sitzen Hathor und Amun. Der Götterkönig hat seine Tochter auf den Knien und herzt sie, was einer öffentlichen Anerkennung der Vaterschaft gleichkommt. Dazu passen die Texte. Dagegen beruht die Lu-

¹⁰ Vgl. KEEL 1996, 233 (Abb. 342); VANDIER, J., Manuel d'Archéologie Égyptienne. Tome IV: Bas-Reliefs et Peintures. Scènes de la Vie Quotidienne, Paris: Picard 1964, 541 f (Abb. 293); vgl. auch ebd. 536 (Abb. 289).

¹¹ Vgl. LECLANT, Jean (Hg.), Ägypten II. Das Großreich (Universum der Kunst 27), München: Beck 1980, 152-155 (Abb. 135).

¹² Vgl. CAPART, Jean, Abydos. Le Temple de Sêti I^{er}, Bruxelles: Rossignol 1912, Planche XI.

¹³ Beschreibung bei BRUNNER, Hellmut, Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos (ÄA 10), Wiesbaden: Harrassowitz 21986, 107-121. Abbildungen ebd. Tafeln 10.11; Vgl. auch KEEL 1996, 229f (Abb. 338 f).

¹⁴ Es handelt sich bei dieser Geste um ein standardisiertes Zeichen der Kindlichkeit.

xorfassung offensichtlich auf einer schlechteren Vorlage, die die unterschiedliche Semantik der beiden Szenen verwischt, indem sie die Aufforderung, das Kind zu herzen, nach *Szene X* vorzieht, so daß *XI* nur mehr als eine Wiederholung erscheint.¹⁵

Hathor, die offensichtlich als göttliche Amme fungiert, spricht in *Szene X* der Luxorfassung zu Amun:

*"(Küsse ihn, umarme ihn,) nimm ihn auf den Schoß,
denn ich habe ihn liebgewonnen über (alle Maßen)."*

Und Amun spricht zu seinem Sohn:

*"Willkommen, willkommen in Frieden, leiblicher Sohn des Re (!),
Neb-Ma'at-Re, begabt mit Leben!"*

In *Szene XI* wird dann gezeigt, wie Amun das Kind liebkost. Diese Szene gehört eng mit der vorhergehenden zusammen. Darauf deutet die weitgehende Übereinstimmung der Dargestellten ebenso wie die thematische Kontinuität der Texte.

Links steht eine weibliche Person, welche durch Geierhaube und Doppelkrone als Göttin charakterisiert ist. Eine Inschrift gibt ihren Namen mit *Mut* an. In ihrer hinteren Hand hält sie eine Palmrippe, das Symbol langer Regierungszeit. Die vordere Hand hält das Zeichen für das Sedfest, welches im Idealfall nach 30 Regierungsjahren gefeiert wurde. Im Ellenbogen des rechten Armes hängt ein symbolisches Körbchen, welches zwei Palmrippen enthält, ein weiteres Sed-Zeichen, zwei Was-Szepter (= Heil und Wohlfahrt), ein Lebenszeichen, eine zerstörte Zeichengruppe, sowie einen *Heh-Mann* als Zeichen für unendlich große Anzahl. Vor *Mut* steht Hathor, welche ebenfalls nach rechts blickt. Der vordere (größtenteils zerstörte) Arm hängt nach unten, der hintere ist erhoben. Die Handfläche ist auf das Kind hin erhoben, welches auf den Armen des Amun sitzt. Es ist mit der Jugendlocke als Kind gekennzeichnet. Amun sitzt auf einem Thron und blickt auf die beiden Göttinnen und das Kind, das er so erhoben hält, daß seine Lippen das Gesicht des Kindes zum Kuß berühren. Die vordere Hand des Neugeborenen kreuzt den Götterbart Amuns und ruht auf seinem Halskragen. Amun begrüßt das Kind nochmals:

*"Willkommen in Frieden, mein Sohn meines Leibes Neb-Ma'at-Re!
Ich gebe dir, Millionen von Jahren zu verbringen wie Re."*

Die beiden Szenen beziehen sich eng aufeinander und zeigen in zwei Schritten die Anerkennung des Kindes durch seinen göttlichen Vater.¹⁶ Hathor präsentiert zu-

15 Genaueres bei BRUNNER 1986, 120 f.

nächst das Kind und fordert den Vater auf, es auf den Schoß zu nehmen und zu lieblosen. Amun begrüßt das Kind, wiederholt diesen Gruß in der nächsten Szene und führt die Aufforderung der Hathor aus. Er hält das Kind auf dem Schoß und küßt es. Daß es bei aller Zärtlichkeit hier nicht um eine idyllische Familienszene geht, machen vor allem die Texte deutlich, die das Kind immer mit dem königlichen Thronnamen benennen und von der Übergabe dauerhafter Herrschaft sprechen. Die symbolischen Gaben der Mut bekräftigen dies, indem sie eine unendliche Zahl von Sedfesten verheißen. Die liebevolle Annahme durch den Vater steht also eindeutig im Kontext der Zusage dauerhafter Herrschaft. Die väterliche Anerkennung der Vaterschaft und Zusage der Vaterliebe hat also herrschaftsfundierende Funktion.

Nun wäre freilich die altägyptische Königstradition schon allein wegen des zeitlichen Abstandes für die Auslegung des Neuen Testaments ohne jeden Belang, wenn es nicht Indizien dafür gäbe, daß die Geste auch in der alttestamentlichen Überlieferung eine Rolle spielte und später auch in neutestamentlicher Zeit bekannt war und praktiziert wurde.

Für die *biblische Tradition* wurde schon auf das Buch *Rut* hingewiesen.

Ein weiterer Beleg liegt wohl in *Spr* 8,30 vor, auch wenn die Septuagintafassung den Begriff ΚΟΛΠΙΟΣ nicht bringt. Hartmut GESE ist mit Nachdruck dafür eingetreten, den Ausdruck ׀מנן in *Spr* 8,30 als "Schoßkind" zu verstehen, so daß die Weisheit von sich selbst sagt: "Ich war bei ihm als ein auf dem Schoß gehaltenes Kind."¹⁷ *"Offensichtlich wird Gott gerade auch hier bei der Schöpfung als thronend vorgestellt, wobei er die Weltordnung auf seinem Schoß mitthronen läßt."*¹⁸

16 Der Textbestand von Deir el-Bahari ist reichhaltiger. Thematisch sind Unterschiede zu erkennen, die aus der oben beschriebenen Veränderung bei der Luxorfassung entstehen. Hier wie dort geht es aber um die väterliche Anerkennung, die dauerhafte Herrschaft verleiht.

17 Vgl. GESE 1977, 177; auch HOFIUS 1989, 167; BAUKS, Michaela / BAUMANN, Gerlinde, *Im Anfang war ...?* Gen 1,1, ff und Prov 8,22-31 im Vergleich, BN 71 (1994) 24-52: 31. Michael V. FOX hat jüngst (*Amon again*, JBL 115 (1996) 699-702) vorgeschlagen, 'amon als absoluten Infinitiv, der als adverbiale Ergänzung des Hauptverbs fungiert, zu begreifen. Inhaltlich schätzt er seinen Vorschlag als Variation der Bedeutung "Schoßkind" ein. Ein Widerspruch dieser Deutungsrichtung zu Othmar KEELs religionsgeschichtlicher Interpretation der spielenden Weisheit (*Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des me'sahqet* in Sprüche 8,30 f, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1974) muß übrigens nicht gegeben sein. Gerade die ägyptischen Darstellungen zeigen ja immer wieder das Schoßkind als verkleinerten Erwachsenen. So kann die Weisheit wohl auch gleichzeitig als ruhendes Schoßkind und als spielende Jugendliche vorgestellt werden.

18 GESE 1977, 177.

Die Weisheit ist damit als königliche¹⁹ Tochter Gottes anerkannt, was dem Kontext gut entspricht, denn in 8,23 f war ja der göttliche Ursprung der Weisheit thematisiert worden.

Nun zum *Befund in neutestamentlicher Zeit*:

Der römische Historiker Sueton (* 70 n.Chr.) überliefert in seiner Biographie des Augustus (*Augustus* 94,8) den zweiteiligen Traum eines Quintus Catulus.

In der ersten Nacht sieht dieser, wie von mehreren Knaben, die um einen Altar des Jupiter Optimus Maximus herum spielten, einer vom Gott ausgesondert wird. Dieser Knabe, bei dem es sich natürlich um Augustus handelt, erhält von Jupiter das Bild des römischen Staates, welches er in Händen hielt, in den Schoß gelegt. Mit dem *signum rei publicae* wird Sueton eine Statuette der Roma meinen. Wenn diese dem zukünftigen Herrscher in den Schoß gelegt wird, so wird sie seinem väterlich-fürsorglichen Schutz anvertraut. Hier wird eine Beziehung zwischen Augustus und der Republik begründet, der sich später im Titel *pater patriae* ausdrückt.

In der nächsten Nacht sieht Quintus Catulus in seinem zweiten Traum, wie der Augustusknabe im Schoß des Kapitolinischen Jupiters sitzt. Als er befiehlt, den Knaben zu entfernen, wird er von den Göttern selbst daran gehindert und darüber belehrt, daß der Knabe zum Schutz des Staates erzogen werde.

Hier ist die römische Symbolik der väterlichen Anerkennung des Sohnes auf einen göttlichen Vater übertragen. Jupiter nimmt Augustus als Sohn an. Mit dieser Anerkennung der Vaterschaft ist, so sagt es der erste Traum, die Übergabe der Herrschaft über den Staat ausgesagt. Augustus als Sohn des Jupiter ist selbst ein neuer Jupiter und herrscht als Stellvertreter des Gottes auf Erden.

Die Jupiterchiffre wird von Augustus zwar nicht als offizielle Symbolik seiner Herrschaft benutzt, aber sie taucht in der Kunst als recht unverblümete Einladung zu einer bestimmten Wahrnehmung der kaiserlichen Herrschaft auf. So thront Augustus auf der berühmten Wiener *Gemma Augustea*²⁰ (und ähnlichen Darstellungen)²¹ in der Rolle Jupiters an der Seite der Roma. Und dieses Schema blieb nicht auf die Darstellungen der Kleinkunst beschränkt. Das bedeutet bei Augustus noch nicht, daß seine Verehrer ihn tatsächlich mit Jupiter gleichgesetzt hätten, oder daß er sich selbst als Wiedergeburt des Jupiter betrachtet hätte. Zu solchen Aufgipfe-

19 Zur herrscherlichen Funktion der Weisheit vgl. z.B. *Spr* 8,15.

20 Matthias-Inv. 900. Abbildung und Beschreibung: GESCHNITTENE STEINE. Die Prunkkameen der Wiener Antikensammlung. Beschrieben und fotografiert von W. Oberleitner, hg. v. G. Langthaler, Wien: Böhlau 1985, 40-44.

21 Vgl. auch Schatzkammer-Inv. 1750: GESCHNITTENE STEINE 1985, 45-48.

lungen hellenistischer Herrscherideologie ist es erst unter Caligula gekommen. Eher drückt sich in den augusteischen Darstellungen der Jupiterchiffre aus, wie die Untertanen die Herrschaft des Augustus wahrnehmen konnten und sollten. Für diese ist sie *"ein allegorisches Bild für seine Herrschaft, die sie als umfassend, gerecht und endgültig wie die des Göttervaters feiern. Augustus vertritt die Götter auf Erden."*²²

Von Kaiser Gaius (Caligula) wird berichtet, daß er seine Tochter Iulia Drusilla der Göttin Minerva auf den Schoß setzte, womit die Göttin symbolisch die Rolle einer göttlichen Amme für seine Tochter Iulia Drusilla übertragen bekommt (Sueton, *Gaius* 25), was auf ägyptische Traditionen zurückverweist. Dio Cassius erzählt darüber hinaus, daß Gaius das Kind auf das Kapitol brachte und es der Jupiterstatue auf die Knie setzte, um auszudrücken, daß es sich um die Tochter des Gottes handle (59.28.7).²³

Daß die Schoß-Geste auch in Bezug auf den natürlichen Vater von Bedeutung blieb, zeigt sich an einer anderen Notiz des Sueton. Über Kaiser Claudius und seinen Sohn Britannicus schreibt er:

Den Britannicus, der ihm am zwanzigsten Tage nach seiner Thronbesteigung während seines zweiten Konsulats geboren wurde, empfahl er schon damals noch als kleines Kind beständig sowohl den versammelten Soldaten, denen er ihn auf seinen Armen haltend zeigte, als auch anlässlich von Schauspielen dem Volk, indem er ihn auf seinem Schoß oder vor sich sitzen ließ und ihm unter dem Jubelruf der versammelten Menge Heil und Segen wünschte.

(*Claudius* 27)

Der Kontext macht klar, daß es hier nicht um eine harmlose Bekundung väterlicher Liebe geht. Die Adressaten der entsprechenden Gesten sind ja mit den Soldaten und der Plebs wichtige Machtfaktoren im Versuch, die Herrschaft der Dynastie zu sichern. Indem Claudius den Sohn auf den Armen hält, oder ihn auf seinem Schoß sitzen läßt, bestätigt er nicht nur die Vaterschaft, vielmehr wird der Kleine zugleich zum Thronfolger designiert. Hier ist die Verbindung der Schoß-Geste mit der Be-

²² ZANKER, Paul, *Augustus und die Macht der Bilder*, München: Beck 21990, 235. Zur Jupiterrolle des Augustus vgl. ebd. 232-239.

²³ Diese Information kann zwar einfach eine Übertragung der entsprechenden Augustuslegende auf Caligula sein, allerdings ist es weniger wahrscheinlich, daß der als monströser Unfall der römischen Kaisergeschichte eingestufte Gaius von Historikern mit Augustus, dem hehren Urbild römischen Kaisertums, in Verbindung gebracht wurde, als daß er selbst eine entsprechende Wiederaufnahme vollzog.

stätigung der Vaterschaft und der öffentlichen Designation zur Herrschaft überdeutlich.

Daß Domitian programmatisch Elemente hellenistischer Herrscherideologie aufgriff, ist in der Altertumswissenschaft gut bekannt. Es ist deshalb nicht überraschend, wenn der Topos bei ihm im Kontext der göttlichen Vaterschaft wieder auftaucht. Tacitus berichtet über den Kaiser:

Mox imperium adeptus Iovi Custodi templum ingens seque in sinu dei sacrauit.

hist. III, 74

In dankbarer Erinnerung an seine Rettung während der Wirren nach dem Ende Neros soll also der Kaiser dem Jupiter als seinem Schützer einen mächtigen Tempel erbaut haben. Domitian selbst soll darin auf dem Schoß des Gottes sitzend dargestellt gewesen sein. Damit wäre, falls die literarische Notiz historisch zutreffend ist, eine Sohn-Vater-Relation zwischen dem Kaiser und dem höchsten Gott und zugleich eine Deutung des kaiserlichen Regiments als irdische Stellvertretung des Gottes ausgedrückt gewesen. Daß dies die Aussageabsicht eines entsprechenden Bildprogramms gewesen wäre, hat jedenfalls alle historische Wahrscheinlichkeit für sich. Dafür sind nicht nur die Rückbezüge des Motivs auf die entsprechende Augustuslegende ein Indiz, sondern auch das sonstige Programm domitianischer Herrschaftsideologie spräche ganz eindeutig dafür. Es drückt sich z.B. auch im numismatischen Befund aus: Das Münzbild Jupiters trägt des Kaisers eigene Züge.²⁴

Nun gibt es nicht nur pagane Belege für die Schoß-Geste. Sie findet sich auch in der *neutestamentlichen Überlieferung*: Bei Lukas darf der arme Lazarus, der sein Leben lang nur gelitten hat, nach seinem Tod den Ehrenplatz im Schoß Abrahams einnehmen (*Lk 16, 22 f.*). Genau dieser Platz wird dem ungerechten Reichen verwehrt, der nach seinem Tod in der Hölle leiden muß. Er wird zwar von Abraham als Sohn angesprochen und spricht diesen seinerseits als Vater an (*Lk 16, 24 f.*), aber der Platz im Schoß des Vaters bleibt ihm unzugänglich. Dort darf allein der Arme sitzen. Ohne daß der Aspekt der Herrschaftsübergabe hier eine Rolle spielen würde, ist damit der Arme als der wahre Sohn Abrahams anerkannt.

Aus diesen Befunden ergibt sich ganz eindeutig: Wenn der Logos im Schoß des Vaters ruht, dann ist entsprechend dem gängigen kulturellen Wissen damit eine Soh-

24 Vgl. ALFÖLDI, Andreas, Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche, Darmstadt: Wiss. Buchges. 31980, 221.

nesbeziehung zum Vater ausgedrückt, und zwar eine vom Vater anerkannte und bestätigte Sohnesbeziehung.

Die Frage ist allerdings, inwieweit der Aspekt der Designation zur Herrschaft in *Joh 1,18* eine Rolle spielt. Auch er scheint mir gegeben zu sein, denn die Sohneschristologie des Johannesevangeliums ist ja unbestreitbar eine Königschristologie. Schon im ersten Kapitel treffen die Lesenden auf das Christusbekenntnis des Natanaël: "*Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König von Israel!*" (*Joh 1,49*). Allerdings darf die königliche Würde Jesu nicht als politisch-messianischer Anspruch mißverstanden werden. Schließlich wird im Prozeß vor Pilatus feierlich betont, daß das Königtum Jesu nicht von dieser Welt ist (*Joh 18,36*). Jesus wird begriffen als ein himmlischer König, der aus seinem göttlichen Reich in die Welt der Menschen herabgestiegen ist, um hier Zeugnis abzulegen für die Wahrheit.

Aus der Tatsache, daß dem auf Erden wirkenden Jesus die Würde eines Königs zugeschrieben wird, der vom Himmel herabgestiegen ist, darf übrigens nicht geschlossen werden, daß der Platz im Schoß des Vaters zwischenzeitlich leer wäre. Eine solche Schlußfolgerung ist unzulässig, weil es sich bei der Aussage von *Joh 1,18* um eine ikonische Konstellation handelt, die nicht mythisch expliziert wird. "*Ikone sind zeitlos bzw. bezogen auf eine 'zeitlose Gegenwart'*".²⁵ In Form einer ikonischen, das heißt zeitlosen, immer gültigen Aussage wird die Beziehung zwischen Vater und Sohn ein für alle Mal festgeschrieben. Damit ergibt sich auch eine recht nahe liegende Erklärung für das Partizip Präsens $\omega\nu$ in *Joh 1,18*, das den Exegeten schon viel Kopfschmerzen bereitet hat.

Die eindeutige Betonung der Königswürde Jesu im Johannesevangelium unterstützt jedenfalls den interpretatorischen Schluß, daß der Platz im Schoß des Vaters die Würde des Logos als einziggezeugtem Gottessohn und damit zugleich die Übertragung der Würde eines himmlischen Königtums anzeigt, welches Macht über Menschen und Schöpfung impliziert. Dem entspricht auch, daß in der hellenistisch-jüdischen Logostheologie, wie sie Philo repräsentiert, der Logos als Schöpfungs- und Heilmittler königliche Qualität hat.

Zu beachten ist auch, daß Jesus im Johannesprolog als Exeget des Vaters in eine Opposition zu Mose gebracht wird (*Joh 1,17*). Damit werden Qualitäten, die das hellenistische Judentum für Mose reklamierte, als Kommunikationshorizont für die Lesenden aktiviert und potentiell auf Jesus übertragen. Hier ist daran zu erinnern, daß z. B. Philo in *Mos. 1,149-162* dem Mose Qualitäten zuschreibt, wie sie aus der

25 ASSMANN 1984, 135.

hellenistischen Königsideologie vertraut sind.²⁶ Zwar wird Mose vom üblichen Königtum abgehoben, zugleich wird aber darauf hingewiesen, daß Mose durchaus König war, und zwar durch den Willen Gottes. Gott hielt ihn für würdig, sein Freund (ΦΙΛΟΣ) und Teilhaber (ΚΟΙΝΩΝΟΣ) zu sein (*Mos. 1,155 f.*). Gott ist und bleibt bei Philo der eigentliche König, der als Herrscher der Welt dem Menschen Mose ein Königtum übertragen kann, das nicht nur wie das der römischen Kaiser die ganze Welt umfaßt, sondern darüber hinaus den gesamten Kosmos mit all seinen Elementen (*Mos. 1,155-157*). Als Partner Gottes und Erbe des gesamten Kosmos wird Mose von Philo in *Mos. 1,158* auch "*des ganzen Volkes Gott und König*" (ΘΕΟΣ ΚΑΙ ΒΑΣΙΛΕΥΣ) genannt. Dabei stehen biblische Texte wie *LXX Ex 7,1*, eventuell aber auch *LXX Ps 44,8*, im Hintergrund dieser kühnen Redeweise, die Mose zum königlichen Stellvertreter Gottes auf Erden macht und ihn in die Rolle des Logos rückt. Damit werden aber die Grenzen zwischen Gott und Mensch nicht verwischt. Gott bleibt stets der eigentliche König, der in unbeschränkter Souveränität den Menschen Mose erhöht und ihm den königlichen Status eines Mittlers zwischen Gott und den Menschen verleiht.²⁷

Als Beispiel dafür, wie weit hellenistisches Judentum in der Vergöttlichung der Mosegestalt gehen konnte, hat Pieter VAN DER HORST auf das Exodus-Drama des Tragikers Ezechiel hingewiesen.²⁸ In diesem, vermutlich im 2. Jh. v.Chr. in Alexandria entstandenen Werk, wird von einer Traumvision des Mose berichtet, in der er zum Thron Gottes entrückt wird. Dort übergibt ihm Gott sein königliches Szepter, läßt ihn auf dem Himmelsthron Platz nehmen, gibt ihm seine Himmelskrone und verläßt selbst den Thron. Hier regiert Mose das Universum an Gottes Stelle. Vermutlich ist eine solch kühne Aussage nur vor dem Hintergrund der im Hellenismus gängigen Vergöttlichung der Könige zu verstehen. Hier wäre dann eine (freilich strukturell gleiche) Gegenreaktion gegen solche Vergottungstendenzen zu sehen. Der hellenistisch-jüdische Text insistiert auf dem Heilsmonopol der bibli-

26 Vgl. zum folgenden MEEKS, Wayne A., *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology* (NT.S XIV), Leiden: Brill 1967, 107-131; *ders.*, *Moses as King and God*, in: J. Neusner (Hg.), *Religions in Antiquity*. FS E. R. Goodenough (SHR 14), Leiden: Brill 1968, 354-371; BARRACLOUGH, Ray, *Philo's Politics. Roman Rule and Hellenistic Judaism*, ANRW II.21.1. (1984) 417-553: 468-506; BORGEN, Peder, *Moses, Jesus, and the Roman Emperor. Observations in Philo's Writings and the Revelation of John*, NT 38 (1996) 145-159: 147-152.

27 Vgl. MEEKS 1967, 110 f.; BORGEN 1996, 150-152.

28 Vgl. zum folgenden VAN DER HORST, Pieter W., *Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist*, in: *ders.*, *Essays on the Jewish World of Early Christianity* (NTOA 14), Göttingen: Vandenhoeck 1990, 63-71.

schen Tradition: Nur in und durch Mose (und sein Gesetz) kann Gott erkannt werden; nur durch ihn ist Gottes Königsherrschaft in der Welt präsent.

Neben solchen Mosestraditionen, hinter denen er allerdings deutlich zurückbleibt, spielen bei Philo vermutlich auch philosophische Überlegungen über die Göttlichkeit des Herrschers eine Rolle. So bezeichnet Philo Mose als ΝΟΜΟΣ ΕΜΨΥΧΟΣ ΤΕ ΚΑΙ ΛΟΓΙΚΟΣ (*Mos. I, 162*) und nimmt damit eindeutig Spekulationen über den König als Weltlogos und lebendes Gesetz auf, wie sie sich auch bei hellenistischen Philosophen wie Plutarch, Seneca und anderen finden.²⁹

Es ist also überaus naheliegend, zu schließen, daß die johanneische Christologie nicht einfach nur Vorstellungen der Weisheitsspekulation auf Jesus überträgt, sondern für ihn als menschengewordenen Logos auch Qualitäten reklamiert, die das hellenistische Judentum für Mose als lebenden Weltlogos beanspruchte. Jesus ist als Logos der einzige Sohn Gottes und konkurrenzlose König. Zu dieser Botschaft trägt die Schoß-Geste ihren Teil bei, indem sie ein kulturelles Hintergrundwissen aufruft, das den Lesenden sagt, daß der im Schoß des Vaters Seiende der anerkannte, geliebte und bevollmächtigte Sohn ist, der mit dem Vater eins ist. Das zeitgenössische Wissen, das so auf Jesus übertragen wird, erhält dabei die für das johanneische Christentum so typische christologische Engführung:

Nur in und durch Jesus und seine Botschaft kann Gott erkannt werden; nur durch ihn ist Gottes Königsherrschaft in der Welt präsent.

Es ist dies eine Botschaft, die Christen und Christinnen auch heute nicht einfach für unwesentlich erklären können, ohne Schaden an ihrer Glaubensidentität zu nehmen. Zugleich ist aber festzuhalten, daß die Radikalität der johanneischen Christologie einer biblischen Theologie nach Auschwitz die Frage nach der Bedeutung der Mosestradition als brennendes Problem mit auf den Weg gibt, ein Problem, das zwar noch lange nicht gelöst ist, dessen Bearbeitung aber glücklicherweise mindestens begonnen hat.³⁰

²⁹ Vgl. CHESNUT, Glenn F., *The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic, and Late Stoic Political Philosophy*, ANRW II.16.2. (1978) 1310-1332: 1326-1329.

³⁰ Vgl. z.B. die Debatte zwischen Jacobus SCHONEVELD (*Die Thora in Person. Eine Lektüre des Prologs des Johannesevangeliums als Beitrag zu einer Christologie ohne Antisemitismus*, *KuI 6* (1991) 40-52) und Peter von der OSTEN-SACKEN (*Logos als Tora? Anfragen an eine neue Auslegung des Johannesprologs*, *KuI 9* (1994) 138-149).

