

**QOHELET UND DER SOGENANNTTE TUN-ERGEHEN-  
ZUSAMMENHANG<sup>1</sup>**

F.J. Backhaus, Warendorf

**0. Hinführung:**

Das Buch Qohelet wird immer wieder als Exponent der Krise innerhalb der israelitisch-jüdischen Weisheit gesehen.<sup>2</sup> Als Hauptargument dient häufig die Feststellung, daß der sogenannte Tun-Ergehen-Zusammenhang für Qohelet zerbrochen sei.<sup>3</sup> 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-

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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:

<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup>

### 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.<sup>6</sup> Am Beginn der textlichen Änderung steht oftmals die Feststellung, daß der *textus receptus* sonst keinen Sinn ergibt bzw. inhaltlich "dunkel" bleibt.<sup>7</sup>

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

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup>

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" zugrunde<sup>9</sup>:

#### 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 וּבְאֵי. 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

<sup>8</sup> So vor allem *Hertzberg*, Prediger (1963) S.173.  
<sup>9</sup> 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)".<sup>10</sup> 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).<sup>11</sup> 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).<sup>12</sup> 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

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> 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 וַיִּמְקְדוּם קְדוֹשׁ die Attributivverbindung וַיִּמְקְדוּם וַיִּמְקְדוּם und sieht darin inhaltlich die Synagoge ausgedrückt. Auch כִּן 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 וַיִּשְׁחָחוּ בְעִיר אֲשֶׁר כִּן עָשׂוּ, 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..."<sup>13</sup>

Th. Krüger nimmt zusätzlich zu Fox aufgrund von LXX; α'; σ'; θ' und Vulgata statt der Lesart וַיִּשְׁחָחוּ die Lesart וַיִּשְׁחָחוּ an. Im Unterschied zu Fox läßt er aber offen, welche Semantik כִּן 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')!..."<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Fox, *Contradictions* (1989) S.251.

<sup>14</sup> 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 מִיְבָאִים. Ebenfalls emendiert er וְיִמְקִיזוּם zu בְּמִקְוִים. So ergibt sich die Übersetzung:

"... daß man Frevler zu Grabe trug an heiliger Stätte..."<sup>15</sup>

H.W. Hertzberg nimmt folgende Emendationen vor:

- statt קְרִבִּים ist קְרָבִים zu lesen;

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

Statt der Lesart וְיִבְאֵן ist - entsprechend der LXX und der Peschitta - die Lesart וְיִבְאֵים vorzuziehen. כֵּן 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 geführt<sup>16</sup>, 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.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Galling, Prediger (1940) S.78.

<sup>16</sup> Siehe die Anfragen von Michel, Untersuchungen (1989) S.219.

<sup>17</sup> 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 וְבָאִי des textus receptus. מקום קדוש (מקום steht im st.abs.) bezeichnet i.S. eines Euphemismus das Grab (מקום טמא). Entsprechend der LXX, α'; ω'; ϑ' 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..."<sup>18</sup>

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.<sup>19</sup> Hinzu tritt die problematische Deutung von קדוש als Grab/Grabmal.<sup>20</sup>

*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;
- ירהפסו (tautologisch zu ויבאו) emendiert er zu יתחבשו (in Anlehnung an וישתבחו).

Entsprechend der Lesung des babylonischen Talmuds (*Gittin 56<sup>b</sup>*) liest *Graetz* anstelle of קברים das Partizip קבוצים und entsprechend der LXX, α'; ω'; ϑ' und der Vulgata liest er וישתבחו anstelle of וישתבחו. So erhält *Graetz* folgenden hebräischen Text:

<sup>18</sup> *Gordis*, *Kohleth* (1968) S.295.  
<sup>19</sup> Siehe auch die Kritik von *Hertzberg*, *Prediger* (1963) S.173.  
<sup>20</sup> 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  
 וַיִּשְׁתַּבְּחוּ בַעִיר  
 אֲשֶׁר כֵּן עָשׂוּ

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

A.B. Ehrlich beruft sich auf folgende Lesarten:

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

A. Lauha nimmt folgende Emendationen vor:

- קְבוּצִים emendiert er zu קְרִבִּים;
  - מִמְקוֹם emendiert er zu מְקוֹם (Akkusativ des Ortes).<sup>23</sup>
- 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 וַיִּשְׁתַּבְּחוּ liest Lauha entsprechend LXX; α'; σ'; ς' und Vulgata וַיִּשְׁתַּבְּחוּ;
  - כֵּן wird entsprechend der Peschitta mit "so" übersetzt.

D. Michel und F.J. Backhaus nehmen folgende Emendation vor: וּבְכֹן wird in וּבְכֹרִים geändert.

<sup>21</sup> Graetz, Kohélet (1871) S.107.  
<sup>22</sup> 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.  
<sup>23</sup> 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 ist<sup>24</sup>, wird eine solche Rekonstruktion m.E. besonders hypothetisch, wenn zur Rekonstruktion des ur-

<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup>

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 genannt<sup>26</sup>:

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"

<sup>25</sup> Hierzu gehören grundsätzlich all diejenigen Exegeten aus Gruppe A und B, die neben der Bevorzugung einer bestimmten Lesart auch emendieren.  
<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup>

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:

ובכן ראיתי 10a  
רשעים  
קברים ובאו וממקום קדוש יהלכו//  
וישחכו בעיר  
אשר כן עשו  
גם זה הבט 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 *ובכן ראיתי*) in Qoh.8,10a eine *Pendenskonstruktion* vor-

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

liegt<sup>28</sup>: 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 beschreiben<sup>29</sup>: 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.<sup>30</sup>

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.

<sup>28</sup> 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  
 הָעֵם הַזֶּה הָרַע  
 הַמֵּאֲנִים לְשִׁמוֹעַ אֶת דְּבַרֵּי  
 הַהֲלָכִים בְּשָׂרֵרוֹת לִבָּם //  
 וַיֵּלְכוּ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים...

<sup>29</sup> 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  
 שׁוֹאֵבֵי וְשֹׁתֵי וְרֹאֵה וְרֹאֵה 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.

<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup>

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 *החם 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 *הבלי*-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 (*הבלי*) 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.<sup>32</sup>

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

<sup>31</sup> *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.

<sup>32</sup> Zu demselben Ergebnis, trotz anderer Textgrundlage, kommt auch *Krüger*, *Theologische Gegenwart* (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.<sup>34</sup> Der Grund besteht in der zeitlichen Spanne, die zwischen böser Tat und dem entsprechenden Ergehen aufgrund einer "Antwort" besteht: איך נעשה...מחרה<sup>35</sup>

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-

<sup>33</sup> 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).

<sup>34</sup> 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.

<sup>35</sup> 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 aufweisen<sup>36</sup>, 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-

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

gen *טוב לא יהיה לו* bzw. *טוב יהיה לו* hin.<sup>37</sup> 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 *כצל* am Ende von 8,13a $\beta$ , welcher im Widerspruch zu Qoh.8,12a zu stehen scheint.

zu a) Liest der Leser 8,12b $\gamma$  entsprechend unserer Übersetzung<sup>38</sup>, dann hat 8,12b $\gamma$  eine einschränkende Funktion zu 8,12b $\beta$ : Den Gottesfürchtigen geht es nur dann gut, wenn sie wirklich gottesfürchtig sind.<sup>39</sup> Qohelet scheint hier die Vokabel "gottesfürchtig" *semantisch unterschiedlich* zu gebrauchen, indem er sie einerseits *deskriptiv* zur Bezeichnung einer soziologischen Größe verwendet (8,12b $\beta$ ), während er sie andererseits *normativ* im ethischen Kontext verankert (8,12b $\gamma$ ). 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 $\beta$  zeigt, erklärt sich beim zweiten Lesen als *ironische Kommentierung* von 8,12a durch 8,13a $\beta$ :

"...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..."<sup>40</sup>

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 $\gamma$  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?<sup>41</sup>

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.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> 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.

<sup>42</sup> 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 bemerken<sup>43</sup>:

- 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..."<sup>44</sup>

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 kann<sup>45</sup>:

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

<sup>43</sup> So auch Krüger, *Theologische Gegenwartsdeutung* (1990) S.352f.  
<sup>44</sup> Krüger, *Theologische Gegenwartsdeutung* (1990) S.353.  
<sup>45</sup> 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 הַבַּיִת als fester Terminus (רַשׁ הַבַּיִת) als auch das Antithesenpaar רָשָׁעִים/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 sündigt<sup>46</sup>:

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

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-

<sup>46</sup> 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."

<sup>47</sup> 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. *הבט* 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 *הבט*-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 ולשחוח ולשמחה* ), 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 תחת השמש כי אם* ) formuliert Qohelet in Qoh.8,15 also unabhängig vom Konzept des Tun-Ergehen-Zusammenhangs.<sup>48</sup>

<sup>48</sup> Das wird auch daran deutlich, daß in 8,15 generell von 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.<sup>49</sup>

## 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

<sup>49</sup> 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.<sup>50</sup>

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-

<sup>50</sup> 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.<sup>51</sup>

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.

---

<sup>51</sup> 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..."<sup>52</sup>

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.<sup>53</sup> 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-

<sup>52</sup> 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.

<sup>53</sup> 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...<sup>54</sup>

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.<sup>55</sup>

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-

<sup>54</sup> 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.

<sup>55</sup> Siehe im einzelnen Janowski, Tat (1994) S.261ff.

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

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.<sup>58</sup> Auch fehlt eine intentionale Solidarität über den Tod hinaus<sup>59</sup>: 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 Texteinheit Qoh.2,12a.13-17 in Erinnerung gerufen, wo aber ab-

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

<sup>57</sup> Zum antisolidarischen Aspekt des Fluchens siehe THAT II 643-645.

<sup>58</sup> 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.

<sup>59</sup> 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 (לְעוֹלָמַיִם),

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<sub>y</sub> 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).<sup>60</sup> 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<sub>x</sub> ist nicht einfach.<sup>61</sup> 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 קְדִישֵׁינָן das autoritative Wort (פְּתוּגְמָא) stammt. פְּתוּגָם kann im Zusammenhang mit הָשִׁיב/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;

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

<sup>61</sup> 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... מעשה 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.<sup>62</sup> 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 Zerschneiden der *iustitia connectiva* liegt in den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen zur Ptolemäerzeit begründet.<sup>63</sup> Eine theologische Begründung bzw. eine Verantwortung Gottes für das Zerschneiden 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 Zerschneiden 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, <sup>2</sup>1997.

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

<sup>62</sup> So auch Lux, Mensch (1997) S.278, Anm.70.

<sup>63</sup> 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), <sup>1</sup>1940, S.47-90; <sup>2</sup>1969, 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, <sup>3</sup>1968.
- 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), <sup>3</sup>1988.
- Hertzberg, H.W.*, Der Prediger (KAT 17,4), Gütersloh: Mohn, <sup>2</sup>1963.
- Irsigler, H.*, Einführung in das Biblische Hebräisch I. Ausgewählte Abschnitte der althebräischen Grammatik (ATSAT 9/I), St. Ottilien: EOS Verlag, 1978, <sup>2</sup>1981
- 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, <sup>4</sup>1987, 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, <sup>4</sup>1993.
- 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, <sup>3</sup>1985.
- 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, <sup>3</sup>1980.