

Detlef Dieckmann

«Worte von Weisen sind wie Stacheln» (Koh 12,11)

Eine rezeptionsorientierte Studie
zu Koh 1–2 und zum Lexem דבר
im Buch Kohelet



T V Z | AThANT

103

Detlef Dieckmann

**«Worte von Weisen sind wie Stacheln»
(Koh 12,11)**

T V Z

Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

Erhard Blum, Christine Gerber,
Shimon Gesundheit, Matthias Konradt,
Konrad Schmid, Jens Schröter,
Samuel Vollenweider

Band 103

Detlef Dieckmann

**«Worte von Weisen sind wie Stacheln»
(Koh 12,11)**

Eine rezeptionsorientierte Studie zu Koh 1–2
und zum Lexem דבר im Buch Kohelet

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Publiziert mit freundlicher Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im
Internet über <http://www.d-nb.de/> abrufbar.

Umschlaggestaltung
Simone Ackermann, Zürich

Druck
AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten

ISBN 978-3-290-17638-9

© 2012 Theologischer Verlag Zürich
<http://www.tvz-verlag.ch/>

Alle Rechte bleiben vorbehalten.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.	9
1. Kohelet im Widerspruch. Einführung	11
1.1 Kohelet als Vexierbild.	11
1.2 Forschungsgeschichtliche Einordnung dieser Arbeit	18
1.3 Zum Vorgehen in dieser Arbeit.	22
2. Das Buch Kohelet. Orte seiner Rezeption.	24
2.1 Der literarische Ort im jüdischen und christlichen Kanon	24
2.1.1 Rabbinerbibel und jüdische Übersetzungen	24
2.1.2 Biblia Hebraica.	25
2.1.3 Christliche Bibelausgaben.	25
2.2 Orte der Rezeption.	26
2.2.1 Rezeption in Synagoge und Lehrhaus	26
2.2.2 Die traditionelle jüdische Rezeption im Widerstreit	29
2.2.3 Rezeption in der Kirche	37
2.2.4 Rezeption außerhalb von christlichen und jüdischen Institutionen	39
2.2.5 Rezeption in der Wissenschaft	40
3. «Die Worte des Versammlers Kohelet» (Koh 1,1). Konstruktionen	42
3.1 Auslegung von Koh 1,1–11	42
3.1.1 Die Überschrift (1,1)	42
3.1.2 Alles ist <i>hāwāl</i> – Die provokante These (1,2).	51
3.1.3 Die Frage nach dem Gewinn (1,3)	61
3.1.4 Vergeblichkeit alles Tuns oder Verlässlichkeit der Natur? (1,4–7)	65
3.1.5 Die Verlässlichkeit der Natur (1,4–7)	69
3.1.6 Die Vergeblichkeit alles Tuns (1,4–7)	71
3.1.7 Keine Worte, nichts Neues und keine Erinnerung (1,8–11)	75
3.2 Die Sprecher und ihre Zeit(en). Konstruktionen	83
3.2.1 Die Stimmen im Buch Kohelet.	83
3.2.2 Die doppelte historische Verortung des Textes	93
3.3 Lesen als Konstruktion: Die vorausgesetzte Rezeptionstheorie	101

4. «... alles mit Weisheit zu untersuchen und zu erforschen» (Koh 1,12).	
Empirie	110
4.1 Das Königsexperiment. Auslegung von 1,12–2,26	110
4.1.1 Das elende Geschäft des Suchens und Forschens (1,12–15)	110
4.1.2 Die Schmerzen der Weisheit (1,14–18)	119
4.1.3 Die Nutzlosigkeit der Lebensfreude (2,1–2)	127
4.1.4 Das Gute im Selbstversuch (2,3)	129
4.1.5 Ein Paradies – und doch <i>häväl</i> (2,4–12)	133
4.1.6 Kein Gewinn angesichts des Todes (2,13–16)	144
4.1.7 Kohelets Hass auf das Leben (2,17)	148
4.1.8 Kohelets Hass auf das Erreichte (2,18–19)	150
4.1.9 Dem Verzweifeln nahe (2,20–23)	152
4.1.10 Essen und Trinken – etwas Gutes? (2,24–25)	155
4.1.11 Was diejenigen anhäufen, die sich verfehlen, erhalten die Guten (2,26)	165
4.2 Kohelet und die Empirie	171
4.2.1 Empirische Literaturwissenschaft	173
4.2.2 Kohelet als Empiriker?	179
4.2.3 Folgerungen für die Lektüre von Kohelet	188
5. «Nichts kann ein Mensch in Worte fassen.» (Koh 1,8). Sprüche und Wider-Sprüche	192
5.1 דבר im Buch Kohelet	192
5.1.1 Die Reden, Worte und Taten Kohelets (1,1)	192
5.1.2 All die Dinge und Worte werden müde. Nichts kann ein Mensch in Worte fassen. (1,8)	194
5.1.3 Keine neuen Worte. Keine neuen Tatsachen (1,10)	195
5.1.4 «Ich sprach mit meinem Herzen: ...» (1,14 / 2,15)	196
5.1.5 «Zeit zu schweigen und Zeit, Worte zu machen.» (3,7)	197
5.1.6 «... nicht eilen, ein Wort vor Gott herauszubringen.» (5,1–2)	212
5.1.7 «... viele Worte, die das <i>häväl</i> vervielfachen.» (6,11)	213
5.1.8 «Gut ist der Ausgang einer Sache oder Rede, besser als ihr Beginn.» (7,8)	215
5.1.9 «Nimm dir nicht alle Worte zu Herzen.» (7,21)	215
5.1.10 «Wer erkennt die Bedeutung einer Sache oder eines Wortes?» (8,1)	217
5.1.11 «... die Weisheit des Armen wird verachtet, und seine Worte – sie werden nicht gehört. ... Worte von Weisen in Ruhe werden gehört ...» (9,16b.17)	219
5.1.12 «Worte aus dem Mund eines Weisen bringen Gunst ... Der Dumme vervielfacht Worte ...» (10,12–14a)	221

5.1.13 Wände haben Ohren und Worte bekommen Flügel. (10,20*)	223
5.1.14 «Worte von Wohlgefallen ... Worte von Wahrheit ... Worte von Weisen sind wie Stacheln.» (12,10.11*)	224
5.2 Widersprüche und Dekonstruktionen im Buch Kohelet	240
5.2.1 Kohelet im Widerspruch	240
5.2.2 Vom Umgang mit Widersprüchen	247
5.2.3 Ist Kohelet ein Dekonstruktionist?	266
6. Das Buch Kohelet als offenes Kunstwerk – Fazit	274
Literaturverzeichnis	281
Stellenregister	297
Sachregister	300

Vorwort

Diese Veröffentlichung ist die leicht überarbeitete Fassung meiner Habilitationsschrift, die 2010 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum angenommen wurde.

An dieser Stelle danke ich jenen Menschen, die den Weg dieser Arbeit begleitet und befördert haben. Zuerst zu nennen ist Prof. Dr. Jürgen H. Ebach aus Bochum, der zusammen mit den Teilnehmerinnen und Teilnehmern seines Kolloquiums ein langjähriger, stets konstruktiver Gesprächspartner war und das Erstgutachten übernommen hat. Für die Übernahme des Zweitgutachtens danke ich Prof. Dr. Susanne Gillmayr-Bucher, einer Fachfrau für literaturwissenschaftliche Ansätze in der biblischen Exegese.

Viel verdankt die Arbeit der Fritz Thyssen Stiftung, die nicht nur das in die Untersuchung eingegangene Forschungsprojekt «Empirische Bibelforschung» mit einem großzügigen Betrag ermöglicht, sondern auch die Drucklegung finanziert hat. In diesem Interview-Projekt zu Koh 1–3 haben viele Menschen in qualifizierter Weise mitgewirkt: Herr Johannes Schneider, M.A., hat mit Sorgfalt und Zuverlässigkeit vor allem die Interviews geführt und transkribiert, Herr Sebastian Huck, M.A., hat Literatur akribisch recherchiert, und mein Kollege Pastor PD Dr. Stefan Heuser hat die Arbeit ebenso wohlwollend wie kritisch testgelesen. Frau Maria-Magdalena Fuchs, M.A., hat das Dokument mit Umsicht für den Druck bearbeitet.

Prof. Dr. Erhard Blum aus Tübingen danke ich stellvertretend für die Herausgeber der AThANT für die Aufnahme der Arbeit in diese Reihe. Herr Samuel Arnet hat engagiert und mit großer Genauigkeit als Lektor das Buch bis zur Veröffentlichung geführt und dabei so manchen Kampf gegen das Schreibprogramm erfolgreich ausgefochten.

Widmen möchte ich dieses Buch meiner Familie: Meinen Eltern, Roswitha Dieckmann und Pastor i.R. Herbert Dieckmann, dem wohl eifrigsten ehrenamtlichen Korrektor, meiner Frau, der Journalistin Dipl.-Biol. Adele von Bünau, und meinen beiden Kindern Philipp und Johannes von Bünau, zwei Experten für das Aufdecken von Widersprüchen.

Möge diese Arbeit all jenen hilfreich sein, die sich mit der faszinierenden Gedankenwelt Kohelets auseinandersetzen.

Upende, am Reformationstag 2012
Detlef Dieckmann-von Bünau



1. Kohelet im Widerspruch. Einführung

1.1 Kohelet als Vexierbild

«Wo ist denn die ›Verwesung?‹», fragt eine Rezipientin, die das voranstehende Bild aus unmittelbarer Nähe betrachtet. Sie sieht nur die «Blüthe», von der in der Bildunterschrift die Rede ist: Ein junges Paar speist in der freien Natur, eine idyllische Szene. Ein anderer Betrachter hat die alternative Sehmöglichkeit bereits entdeckt und empfiehlt der Teilnehmerin, entweder seine Bildkopie aus der Ferne anzusehen oder die eigene Kopie mit zusammengekniffenen Augen zu betrachten. Erst mit dieser veränderten Fokussierung wird die «Verwesung» erkennbar: in der Öffnung des Torbogens erscheint ein Schädel, das schwarze Haar der jugendlichen Menschen verwandelt sich in zwei leere Augenhöhlen, das Bäumchen in eine Nasenöffnung und Obst und Trinkgefäße in das lückenhafte Gebiss des Totenkopfes, der den Unterkiefer bereits verloren hat.

Was ist bei der Rezeption dieses Bildes geschehen? Sie ist in einem bestimmten Moment «gekippt». Deswegen werden solche Darstellungen «Kippbilder» genannt. Ein Kippbild ist so angelegt, dass es stets zwei Rezeptionsmöglichkeiten enthält. Dabei kann es geschehen, dass der eine Betrachter zunächst nur diese und die andere Rezipientin nur jene Dimension entdeckt, was mit der jeweiligen Stimmungslage, mit dem mitgebrachten Assoziationszusammenhang oder – in diesem Fall – mit der Entfernung zum Bild zu tun haben kann.

Denkbar wäre dann, dass jeder seine Sichtweise als die einzig richtige verteidigt. In dem eingangs geschilderten Beispiel ist etwas anderes geschehen: Hier hat der eine Betrachter seine Mit-Rezipientin, die durch den Widerspruch zwischen Bild und Unterschrift irritiert war, dazu angeleitet, die alternative Perspektive einzunehmen. Kippbilder setzen also Rezipientinnen und Rezipienten voraus, die mit der Doppeldeutigkeit des Werkes rechnen und nach einer zweiten möglichen Sehweise suchen.

Manchmal ist es leicht, die Sicht auf das Bild so kippen zu lassen wie in diesem Beispiel. Bei zahlreichen weiteren Bildern¹ macht es Rezipientinnen und Rezipien-

1 Eine Auswahl von Vexierbildern findet sich zum Beispiel bei BOTERMANS / SLOCUM, Illusionen.

ten große Mühe, die andere Möglichkeit zu sehen – oft selbst oder erst recht dann, wenn sie von Mitbetrachtern hören, hier sei (auch) noch etwas anderes zu entdecken. Und natürlich kann niemand gezwungen werden, eine solche Sichtweise einzunehmen.

Doch es gibt auch den umgekehrten Effekt, dass jemand das Gesehene Bild festhalten möchte, es aber immer wieder gegen den eigenen Willen kippt. Deswegen heißen Kippbilder auch Vexierbilder: weil sie jene Rezipientinnen und Rezipienten quälen, die um eine alternative Sehweise wissen, diese aber nicht entdecken, oder umgekehrt, die eine Perspektive fixieren wollen, aber nicht können.

Dabei kann man offenbar nie beide Dimensionen eines Vexierbildes in ein und demselben Moment wahrnehmen. Auch lässt sich nicht einfach ein Mittelwert aus beiden Anschauungen bilden.

Hingegen ist es möglich, das Auge so zu trainieren, dass es immer schneller von der einen Wahrnehmung zur anderen umspringen kann. Gelingt dies mit oder ohne fremde Hilfe, so kann die Rezipientin oder der Rezipient beide Facetten des Bildes miteinander in einen Dialog bringen. Dann können die beiden Betrachtungsweisen des (menschlichen) Daseins, die Lebensfreude und die Vergänglichkeit, als Gegensätze oder als zwei Seiten derselben Medaille gedeutet werden. Soll hier gezeigt werden, wie das Glück der Lebensfreude – für die Menschen unmerklich – von Anfang an durch den Tod bedroht wird? Lässt sich also das Gute nur trotz der Vergänglichkeit genießen? Oder wird das Essen und Trinken, Leben mit dem Menschen, den man liebt, erst darum so kostbar, weil Jugend und schwarzes Haar vergänglich sind? Ist es das, was der Urheber dieses Kunstwerkes den Rezipientinnen und Rezipienten sagen will? Führt er uns damit zu einer wahren Wertschätzung des irdischen Glücks? Oder treibt er ein makabres Spiel mit uns, indem er dem Leser oder der Leserin sagt: Der junge Mensch, der nicht an die bösen Tage und sein Lebensende denkt, das bist Du!

Auch das Buch Kohelet kann wie ein Vexierbild wahrgenommen werden, das unterschiedliche, oft geradezu gegensätzliche Perspektiven ermöglicht: Manche sehen in Kohelet einen Prediger der Lebensfreude,² für Luther war sein Werk ein

Mit einem Kippbild wird das Buch Kohelet auch von INGRAM, *Ambiguities*, 51, in Zusammenhang gebracht. – Die Abbildung auf Seite 10 stammt aus Eugen von Philippovich, *Kuriositäten/Antiquitäten*, Braunschweig 1966, S. 62.

2 Vgl. zum Beispiel SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Stand, 29, demzufolge Kohelet «den Leser sukzessiv dahin führen will, sein gewissermaßen kategoriales Vorverständnis von Freude auf ein transzendentes Verständnis hin zu öffnen». So solle Kohelet «zu einem neuen Existenzverständnis» geführt werden, das die Güter des Lebens und das Leben selbst nicht mehr als etwas selbstverständlich verfügbares, sondern als eine Gabe oder Antwort Gottes (5,19) begreift (ebd., 31). Siehe auch WHYBRAY, *Qoheleth, Preacher of Joy*. Zur Stellung der Freude im Buch Kohelet vgl. auch GORDIS, *Koheleth*, 111; KAISER, *Botschaft*, 66.

«Trostbuch»,³ und Lapide las es als das «Hohelied der Hoffnung».⁴ Andere dagegen betrachten das Buch als «unheimliche[n] Gast»⁵ im biblischen Kanon, der «wie eine kleine Schrift Voltaires [...] versehentlich zwischen die Folianten einer theologischen Bibliothek geraten ist».⁶ Das Adjektiv «versehentlich» deutet an, wie heftig umstritten die Kanonisierung des Buches Kohelet in der Tat war. Und selbst nach der Kanonisierung wurden die Worte Kohelets als derart ketzerisch betrachtet, dass staatliche und kirchliche Behörden 1759 ein Werk Voltaires⁷ verbrannten, das im Wesentlichen eine Zusammenstellung und Übersetzung von Sätzen aus dem Kohelet-Buch war.

Ist das Buch nun tröstlich oder häretisch? Rückt es die Lebensfreude, den Genuss im Essen und Trinken, das erfüllte Leben mit dem geliebten Menschen in den Mittelpunkt? Oder steht bei Kohelet letztlich alles unter dem Vorzeichen des Todes, der all dies zunichte macht? Zeigt das obige Bild ein glückliches Paar oder einen Totenkopf?

Bis in die jüngste Rezeptionsgeschichte hinein wird das Buch Kohelet als Vexierbild⁸ wahrgenommen, bei dem Lesende unterschiedliche und oft auch gegensätzlich erscheinende Aspekte betonen.⁹ Das betrifft nicht nur die Konzentration auf das Thema Lebensfreude¹⁰ bzw. auf das Thema Vergänglichkeit, sondern auch den gesamten Blick auf Kohelet und sein Werk: So ist Kohelet für den einen ein «Theologe»,¹¹ ein an Gott Glaubender,¹² «der moderne Jude»¹³ oder ein gottesfürchtiger Realist,¹⁴ für den anderen ein nüchterner Realist¹⁵ oder ein Anhänger einer verborgenen

3 LUTHER, Heilige Schrift, 1094.

4 LAPIDE, Lektion, 592.

5 MÜLLER, Gast.

6 RENAN, L'Écclesiaste, 41, in der Übersetzung von MICHEL, Qohelet, 106.

7 Vgl. dazu CHRISTIANSON, Voltaire's *Précis*.

8 CRÜSEMANN, «... für Salomo», 156, hat den Begriff des Vexierbildes bereits auf das Hohelied angewandt, das in 1,1 explizit mit Salomo in Zusammenhang gebracht wird. Crüsemann arbeitet zwei «Lektüretypen des Hohenliedes» heraus, denen die «Ambivalenz des biblischen Salomo als weiser Friedenskönig und Erbauer des Tempels einerseits, als Mörder seiner Rivalen, Ausbeuter des Volkes und Besitzer eines ungeheuren Harems entspricht».

9 Vgl. auch INGRAM, Ambiguities, 47–48.

10 Vgl. dazu besonders LEE, Vitality.

11 Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Stand, 31; WHYBRAY, Qoheleth as Theologian; BARETT, Theology, passim, der von einer «Theology for Life» im Kohelet-Buch spricht.

12 LÜTHI, Prediger, 22, HEER, Bibel, 52; WAHL, Zweifel, bes. 18–20.

13 RENAN, L'Écclesiaste, 91, in der Übersetzung von MICHEL, Qohelet, 106.

14 FISCHER, Skepsis, 48–50.

15 Vgl. LUX, «Ich, Kohelet», 342; ähnlich LANG, Mensch, 124: «Kohelet hat recht: Es gibt Schlechtes und Böses, das wir nicht ändern können und vor dem wir hilflos stehen. Er bewahrt uns vor leichtsinnigem Optimismus und christlicher Überaffirmation. Nehmen wir Kohelets Aufklärung der Hilflosigkeit zu unserem Bündel von Aufklärungen hinzu, so ergibt sich ein Realismus, der sich empirisch, philosophisch und theologisch verantworten läßt.»

Utopie,¹⁶ ein Suchender,¹⁷ «Grübler» und «Forscher»¹⁸ bzw. Wissenschaftler,¹⁹ ein Empiriker,²⁰ «Denker»,²¹ Intellektueller²² oder Philosoph²³. Manche halten ihn für einen Individualisten,²⁴ einen desillusionierten Rationalisten,²⁵ für einen Quietisten,²⁶ für einen wachen²⁷ Skeptiker,²⁸ einen Existentialisten,²⁹ «Zweifler»³⁰ oder Nihilisten.³¹ Für die einen ist er ein «erkenntnistheoretischer Skeptiker»,³² ein «Lehrer»³³ der Weisheit³⁴ oder der Ideologiekritik,³⁵ und am Ende vielleicht sogar ein Dekonstruktivist.³⁶ Dann wäre er möglicherweise ein Querdenker³⁷ und «Widerspruchsgeist»³⁸ – ironisch³⁹ und radikal.⁴⁰ Für die anderen ist Kohelet eher ein Politiker,⁴¹ ein

16 Vgl. TAMEZ, *Leben*, 31.

17 Vgl. HITZIG, *Prediger*, 124–125.

18 HERDER, *Briefe*, 180–182.

19 Vgl. JOHNSTON, *Preacher*.

20 Vgl. zum Beispiel LANG, *Mensch*, 124; MICHEL, *Untersuchungen*, 8; ders., *Koheletbuch*, 353. Weitere Hinweise unter S. 174. Zum Begriff des Empirismus vgl. SCHELLENBERG, *Erkenntnis*, 61–62.

21 MICHEL, *Qohelet*, 33; LOHFINK, *Kohelet*, 14.

22 Vgl. WHYBRAY, *Ecclesiastes*, 7.

23 Vgl. zum Beispiel GERSON, *Chacham*; KUTSCHERA, *Kohelet*; LEIMDÖRFER, *Kohelet*, 1; LAUHA, *Kohelet*, 3; siehe dazu auch MICHEL, *Qohelet*, 103–107; SALZBERG, *Einleitung*, 29.

24 Vgl. ZIMMER, *Tod*, 117; KUTSCHERA, *Kohelet*, 363.

25 Vgl. CHRISTIANSON, *Time*, 11.

26 Vgl. PERRY, *Kohelet*, 451.

27 Vgl. BACKHAUS, *Kohelet*.

28 Vgl. MICHEL, *Qohelet*, 88–98 mit weiteren Nachweisen; ebd., 104; CRENSHAW, *Birth*; LÜTHI, *Prediger*, 14. Zum vielfältigen Begriff des Skeptizismus vgl. SCHELLENBERG, *Erkenntnis*, 60–61. Vgl. auch MÜLLER, *Ganze*, 158–163, der im *Koheletbuch* eine «theonome Skepsis» (ebd. 158) sieht. Anders ZIMMERLI, *Prediger*, 137. Zu diesem Thema vgl. KLOPFENSTEIN, *Skepsis*.

29 Vgl. LODER, *Logic*, 340: «Long before French existentialism, Qoheleth, the author of *Ecclesiastes*, saw the power of nothingness and claimed that all of life is vain striving after wind. He was not speaking out of depression, despair, or a distortion of reality; *Ecclesiastes* is a clear-headed, sane, sober, and non-neurotic declaration of what is. This, I believe, is one of the principal reasons it is in the canon. We begin to die when we are born, and we cherish life; but this endearment of life, created and continuously sustained by the human spirit, is shrouded by its inevitable outcome in death from the outset.»

30 LEIMDÖRFER, *Kohelet*, 1; WAHL, *Zweifel*, bes. 4–8.

31 So etwa SEKINE, *Qohelet*, 3.

32 MICHEL, *Untersuchungen*, 7; ders., *Qohelet*, 33.

33 HERDER, *Briefe*, 180–182; LOHFINK, *Kohelet*, 14.17

34 Siehe dazu FISCHER, *Skepsis*, 35–50.

35 Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, passim, zum Beispiel 413–421.

36 Vgl. dazu S. 270.

37 Vgl. ROSE, *Querdenken*, 83.92.

38 MICHEL, *Qohelet*, 3.

39 Vgl. ANDERSON, *Correlations* (Lit.); BACKHAUS, *Kohelet*.

40 Vgl. SNEED, *(Dis)closure*, 125; LOHFINK, *Gegenwart*, 3; LÜTHI, *Prediger*, 16.

41 Vgl. GERSON, *Chacham*.

«Workaholic»,⁴² ein konservativer⁴³ Zyniker,⁴⁴ ein vielleicht hilfloser,⁴⁵ untätiger⁴⁶ Philosoph «für eine Wohlstandsschicht».⁴⁷ Für Luther ist Kohelet «ganz bei Trost», doch andere fragen sich, ob Kohelet nicht schwer depressiv ist. Für die einen ist das Buch Kohelet ein Ausdruck der Krise der Weisheit,⁴⁸ für die anderen bietet es eine kritische Weisheit.⁴⁹ Für die einen ist der Gott, von dem Kohelet spricht, noch der Gott Israels,⁵⁰ die anderen sehen den Glauben an diesen Gott hier an ein Ende gekommen⁵¹ – mit der «erschütterndste[n] messianische[n] Weissagung, die das AT aufzuweisen»⁵² habe. Für welche der Deutungen entscheidet man sich jeweils? Sind all diese Deutungen tatsächlich Alternativen? Oder ist Kohelet vielleicht vielschichtiger, vexierbildhafter, als häufig angenommen?

Kohelet ist ein Buch der Widersprüche. Das zeigen nicht nur die unterschiedlichen Deutungen des gesamten Buches, sondern auch die verschiedenen Versuche, die einzelnen Kapitel, Verse, Sätze, Teilsätze und Worte zu interpretieren. Wenn irgendwo Einigkeit zwischen den Lesenden herrscht, dann in der Ansicht, dass Kohelet oft das Gegenteil dessen zu sagen scheint, was an anderer Stelle im selben Buch behauptet wird. Und offenbar geht diese Selbstwidersprüchlichkeit noch weiter: Denn außergewöhnlich häufig finden Bibelwissenschaftler im Buch Kohelet Sätze, die sie als *crux interpretum* bezeichnen, weil sie mehrdeutig sind und ebenso gute Argumente für die eine wie für die andere Leseweise zu sprechen scheinen. Ja, selbst ein derart zentraler Begriff wie הָבֵל erscheint alles andere als eindeutig, wenn er mit einer Vielzahl unterschiedlicher Worte wiedergegeben wird, mit «vergänglich» ebenso wie mit «absurd».⁵³

42 JOHNSTON, Workaholic.

43 Vgl. SNEED, (Dis)closure, 120–121; 125.

44 Vgl. JASTROW, Cynic, der Kohelet «a gentle cynic» nennt. Dagegen ZIMMERLI, Buch, 161.

45 LANG, Mensch, 118.

46 Anders DELITZSCH, Koheleth, 190 «ein Mann der That».

47 CRÜSEMANN, Welt, 91.

48 Zur Deutung des Kohelet-Buches als Ausdruck der Krise der Weisheit vgl. etwa GESE, Krisis; PREUSS, Einführung, 137. Vgl. dazu auch CRÜSEMANN, Hiob, 373. Weitere Verweise bei BACKHAUS, Qohelet und der sogenannte Tun-Ergehen-Zusammenhang, 30; HEINEN, Kohelet – Außenseiter, 55; MICHEL, Kohelet und die Krise.

49 Zum Begriff der kritischen Weisheit vgl. KRÜGER, Weisheit. Siehe dazu auch VAN OORSCHOT, Weisheit, 65. Vgl. auch LUX, Weisen, 103, für den die Bücher Hiob und Kohelet «Zeichen ungeborener Vitalität und Kreativität weisheitlicher Denkbemühungen» sind.

50 Vgl. zum Beispiel HEER, Bibel, 51; WAHL, Zweifel, 18.

51 Vgl. zum Beispiel HEINEN, Kohelet – Außenseiter, 55. Ähnlich LAUHA, Kohelet, 17 «sein Gott ist nicht der Gott des israelitischen Glaubens»; MICHEL, Untersuchungen, 288; etwas vorsichtiger ders., Gott, 36.

52 HERTZBERG, Prediger, 238. Vgl. auch STROBEL, Prediger, 49 («Es [sc. das Buch Kohelet] klingt wie ein Schrei nach neuer Offenbarung und Erlösung. Und damit weist auch Kohelet auf Christus hin»). Vgl. auch TAMEZ, Absurdität, 422, die im Buch Kohelet eine «messianische Dürre» findet.

53 Jürgen Ebach verdanke ich den Hinweis, dass das Abstraktum הַבְּלִיּוֹת in modernhebräischen

So bleibt die Interpretation des Buches Kohelet bis in die Wortebene hinein un-eindeutig. Insofern hat jede Beschäftigung mit diesem Buch auf verschiedenen Stufen der Rezeption mit Widersprüchen und Gegensätzen zu tun, mit Sprüchen und Wider-Sprüchen, mit Sätzen und Gegen-Sätzen.

Nun kann man versuchen, diese Widersprüche aufzulösen, indem man die Begründungen für die verschiedenen Leseweisen gegeneinander abwägt und sich für jeweils eine Leseweise entscheidet. Solche Entscheidungen sind immer wieder erforderlich, denn erstens gelangt eine Lektüre überhaupt nur dann zu einem Verständnis des Textes, wenn sie bis zu einem gewissen Grad Widersprüche abbaut, und zweitens kann wohl kein Interpret sämtliche vorangegangenen Deutungen des Textes nachvollziehen. Daran hindert ihn schon seine eigene Perspektivität. Deswegen werden auch in dieser Arbeit immer wieder verschiedene Lektürewesen der Wort-, Satz- und Textebene auf ihre philologische und lesepsychologische Plausibilität überprüft und angenommen oder abgelehnt.

Doch hat dieser Abbau von Widersprüchen dort seine Grenze, wo ein Werk so mehrdeutig ist, wie es beim Kippbild und möglicherweise auch beim Buch Kohelet der Fall ist. Das Vexierbild ist eindeutig mindestens zweideutig und schon durch das Wechselspiel der beiden Deutungsmöglichkeiten vieldeutig. Es ist darauf angelegt, nicht nur in *einer* Weise rezipiert zu werden. Diese Mehr-Deutigkeit ist kein Mangel, sondern bringt einen Überschuss an Interpretationsmöglichkeiten mit sich. Darum ist diese Polyvalenz nicht als Ungenauigkeit zu begreifen. Vielmehr ermöglicht sie dem Urheber, eine widersprüchliche Welt adäquat darzustellen, die er unter Umständen als ebenso gegensätzlich betrachtet, wie uns das Vexierbild erscheint.

Die un-eindeutigen Worte und Verse sowie die unterschiedlichen Interpretationen des gesamten Buches Kohelet legen den Verdacht nahe, dass es sich tatsächlich hierbei um ein mehrdeutiges Werk handelt, das mehr als eine plausible Interpretation provoziert. Das würde bedeuten: Beim Buch Kohelet handelt es sich nicht um eine geschlossene, einheitliche Struktur, die eine ein-deutige Interpretation verlangt, sondern um ein Kunstwerk, das offen ist für die interpretative Arbeit der Rezipientinnen und Rezipienten und das ihnen die Möglichkeit gibt, unterschiedliche Perspektiven auf den Text, auf die Sprüche und Widersprüche einzunehmen. Diese Annahme werde ich in dieser Arbeit dadurch überprüfen, dass ich, auf den verschiedenen Ebenen der Textwahrnehmung von den Irritationen der Lesenden ausgehend, die dabei entstehenden Widersprüche in den Blick nehme. Auch wenn es bei diesem Vorgehen aus den oben genannten Gründen nicht möglich sein wird, alle Widersprüche offenzuhalten, so ist es doch das Ziel dieser Arbeit, diese Widersprüche als integralen Bestandteil der Kohelet-Lektüre zu untersuchen und sie

nicht einzuebnen, sondern in ihrer Tiefe zu beschreiben und gerade dadurch «wahr» zu nehmen.⁵⁴

Damit begibt sich diese Arbeit auf die Suche nach einer Hermeneutik der Widersprüche, die sich in der Auseinandersetzung mit den Texten Kohelets bildet. Wie bei der Betrachtung des Vexierbildes fragt auch die hier vorgelegte rezeptionsorientierte Auslegung von Koh 1–3 und anderen Texten aus dem Kohelet-Buch nach dem Wechselspiel von unterschiedlichen Sichtweisen und nach offensichtlichen oder möglichen Kipp-Punkten in der Rezeption. Mit der Annahme, dass sich das Buch Kohelet in ähnlicher Weise wie ein Vexierbild erschließen lässt, betrachte ich die Polyvalenz des Textes als eine Bereicherung an Sinn und versuche die verschiedenen, oft in entgegengesetzte Richtungen weisenden Betrachtungsweisen voneinander zu unterscheiden, damit sie miteinander und mit den Texten in einen Dialog treten können. Damit unterstelle ich, dass das Buch Kohelet zu vielschichtig ist, als dass es nur auf ein Thema, eine Deutung oder auf eine bestimmte Intention reduziert werden könnte.

Erweisen sich die im Buch Kohelet untersuchten Texte in der Tat als mehrdeutig, so ergeben sich insgesamt zwei Möglichkeiten, mit dieser Polyvalenz umzugehen: Erstens lässt sich der Text wie ein Vexierbild betrachten, bei dem verschiedene Verständnismöglichkeiten schillern. Zweitens haben die Lesenden angesichts der Mehrdeutigkeit die Freiheit, eine Leseweise zu bevorzugen oder auch wieder zu verwerfen. In dieser Hinsicht gleicht die Rezeption dem Gang durch ein Gebäude, das eine Vielzahl von Zimmern und Gängen besitzt. Wer dieses Gebäude betritt, kann unterschiedliche Wege gehen, kann an verschiedenen Stellen beliebig lange verweilen, kann denselben Wegabschnitt mehrmals durchschreiten. Manche Wege führen in Sackgassen, manche stoßen in neue Räume vor. Den einen richtigen Weg gibt es nicht, und selbst über den besten Weg werden die verschiedenen Spaziergänger unterschiedlicher Meinung sein. Aufgabe einer solchen Arbeit ist es dementsprechend nicht, anderen den einzig möglichen Weg durch die Texte zu zeigen, sondern aufgrund der eigenen und fremden Erfahrungen in diesem Text-Gebäude verschiedene Wege zu beschreiben. Die Beschreibungen dieser Wege zielen darauf ab, einen Grundriss dieses Gebäudes zu zeichnen, der einen zunehmenden Überblick gewährt über mögliche Wege der Rezeption, die in Sackgassen enden oder die in neue und mit unterschiedlichen Worten möblierte Frei-Räume führen.

54 Zum Vorschlag, Widersprüche wahrzunehmen, indem man sie als «wahr» nimmt, vgl. EBACH, Umgang, passim.

1.2 Forschungsgeschichtliche Einordnung dieser Arbeit

Mit der Frage nach der Mehrdeutigkeit des Textes und der Mitarbeit der Lesenden nimmt diese Arbeit forschungsgeschichtlich die rezeptionsorientierten Ansätze auf, die seit etwas über zehn Jahren auch in der Bibelwissenschaft Anwendung finden.⁵⁵ Dabei ist die Einsicht, dass die Erforschung des Buches Kohelet in besonderer Weise nach rezeptionsorientierten Methoden verlangt, keineswegs neu. So wurde häufiger festgestellt, dass das Buch Kohelet «einen weiteren Interpretationsspielraum»⁵⁶ zulässt als andere alttestamentliche Texte und dadurch die Lesenden in besonderer Weise aktiviert, an der Konstitution von Sinn mitzuarbeiten. Von dieser Grundannahme gehen zum Beispiel Thomas Krüger,⁵⁷ Norbert Lohfink,⁵⁸ Bernd Willmes,⁵⁹ Franz Josef Backhaus,⁶⁰ Gary Salyer⁶¹ und auch Ludger Schwienhorst-Schönberger aus, der in seinem vor wenigen Jahren erschienenen Kommentar formuliert:

«[D]ie Bedeutung des Koheletbuches [ist] nicht einfachhin identisch [...] mit dem, was ein [historischer Autor] intendierte, und auch nicht einfachhin mit jener Bedeutung bzw. jenen Bedeutungen, die es in seiner ursprünglichen Kommunikationssituation entfaltete. Bei aller historischen Orientierung werden in diesem Kommentar auch jene Bedeutungen erschlossen, die das Buch in dem Kontext freisetzt, in dem es überliefert ist und als kanonisch anerkannt wird: der Heiligen Schrift. Dabei handelt es sich um Bedeutungen, die *im Werk selbst* angelegt sind – andernfalls wäre die Interpretation nicht textgemäß. Damit wird der Rezeptionsästhetik Rechnung getragen.»⁶²

Diese Aussage steht beispielhaft für die Voraussetzungen jenes jüngeren Forschungszweiges der alttestamentlichen Bibelwissenschaft, der den Rezeptionskontext des als Heilige Schrift verstandenen biblischen Kanons besonders betont.⁶³ Wie auch aus diesem Zitat hervorgeht, versteht sich eine solche kanonische Lektüre⁶⁴

55 Vgl. etwa ERBELE-KÜSTER, Lesen; TASCHNER, Verheißung. Weiteres bei DIECKMANN, Segen, 109 (Lit.) und ders., Rezeptionsästhetik.

56 WILLMES, Schicksal, 84.

57 KRÜGER, Gegenwartsdeutung, 2–3.

58 LOHFINK, Koheletbuch, 56.112–114; ders., Jüngling, bes. 187 über seinen Ansatz: «Die Analyse ist auf doppelte Weise leser-orientiert. Sie analysiert den Text prozessual gemäß dem zeitlichen Ablauf der Leserapperzeption, und sie betrachtet den Text als eine kommunikative Auseinandersetzung mit einem bestimmten Erwartungshorizont des Lesers.»

59 WILLMES, Schicksal 82.84.

60 Vgl. BACKHAUS, Besseres, 1, dessen mit Koh 3,1 einsetzende Studie «ein *rezeptionsorientiertes Textverständnis* zugrunde liegt. Nach diesem Modell ist durch den Lese-prozess die Mitarbeit des Lesers für die Konstituierung der Textbedeutung unabdingbar.» Vgl. auch ders., Kohelet, passim.

61 Vgl. SALYER, Vain Rhetoric, 29.

62 SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Kohelet, 109.

63 Neben den oben genannten Titeln sind BARTHOLOMEW, Reading, und SPALLER, Geschichte, als zwei rezeptionsorientierte Studien zu nennen, die eine Zusammenschau von Kohelet-Auslegungen bieten – allerdings, ohne diese ins Gespräch mit dem biblischen Text bzw. einer eigenen Exegese desselben zu bringen.

64 Zur kanonischen Lektüre vgl. einleitend DIECKMANN, Segen, 54–59.

eher als Ergänzung denn als Alternative zur «historischen Orientierung». So wird von Schwienhorst-Schönberger und anderen am kanonischen Text orientierten Exegetinnen und Exegeten keinesfalls geleugnet, dass viele Texte der Hebräischen Bibel eine lange und komplexe Entstehungsgeschichte haben. Ebenso wenig wird in Abrede gestellt, dass die hypothetische Situierung eines Textes in einen bestimmten historischen Kontext neue Perspektiven sowohl auf den Text als auch auf den vermutlichen zeitlichen Bezugsrahmen ermöglichen. Deswegen finden auch in der jüngeren Forschungsgeschichte des Kohelet-Buches solche Arbeiten Beachtung, die literar-⁶⁵ oder redaktionsgeschichtlich⁶⁶ vorgehen, oder religionsgeschichtlich nach den ägyptischen,⁶⁷ babylonischen, kanaanäisch-phönizischen,⁶⁸ hellenistischen⁶⁹ Einflüssen fragen oder die innerjüdische⁷⁰ Diskussionslage erörtern.

Wenn sich jedoch der Schwerpunkt der alttestamentlichen Forschung insbesondere in Bezug auf das Buch Kohelet in den letzten Jahren von den Fragen nach den hypothetischen Texten hinter dem Text, nach der Verfasserschaft und ihrem Kontext zunehmend auf die Beschäftigung mit dem vorliegenden Text und seiner Rezeption verlagert hat, so sind dafür zwei Gründe maßgeblich: Einmal ist man heute deutlich weniger optimistisch, mit modernen Kriterien die komplexe Genese eines antiken Textes plausibel machen zu können. Und zum anderen rückt mit dem Verständnis des Textes als Teil des Kanons und der Heiligen Schrift zunehmend auch die kirchliche und schulische Rezeption der Bibel in den Blickpunkt. Eine wichtige Rolle hat dabei jene Entwicklung in den Literaturwissenschaften gespielt, die als «Entdeckung der Rezipientinnen und Rezipienten» mit einer zeitlichen Verzögerung Eingang in die Bibelwissenschaft gefunden hat.

Auch diese Arbeit geht davon aus, dass die Bedeutung des Buches Kohelet, wenn es überhaupt *die* eine Text-Bedeutung gibt, nicht mit dem identisch ist, was wir modernen Lesenden uns als die Intention eines Verfassers vorstellen können. Deswegen setze ich im Folgenden nicht bei der Produktion des Textes, sondern bei seiner Rezeption an. Die historische Dimension nehme ich dadurch in den Blick, dass ich den zeitlichen Abstand zwischen dem antiken Text und den späteren Rezeptionen ernst nehme und immer wieder nach der möglichen Rezeption der Erstlesenden sowie den historischen Vermutungen der Rezipientinnen und Rezipienten

65 Vgl. BRANDSCHEIDT, Weltbegeisterung; ROSE, Rien.

66 Vgl. FISCHER, Skepsis.

67 Vgl. einführend SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Kohelet, 104–105; GALLING, Prediger; FISCHER, Aufforderung; ders., Qohelet. Gegen die Annahme eines ägyptischen Einflusses haben sich LORETZ, Qohelet und BRAUN, Kohelet, ausgesprochen.

68 Vgl. DAHOOD, Influence. Kritisch dazu GINSBERG, Ecclesiastes, 354.

69 Vgl. einführend SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Kohelet, 105–106; LEVY, Qohelet; BRAUN, Kohelet; AMIR, Einfluss; LOHFINK, Kohelet; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Menschen; RUDMAN, Determinism; BOHLEN, Kohelet; LOHFINK, Kohelet, 15; BACKHAUS, Kohelet.

70 Vgl. MICHEL, Qohelet; ders., Art. Koheletbuch; ders., Untersuchungen.

frage. Historisch ist diese Arbeit auch in der Weise, in der jede Auslegung einem bestimmten Kontext entstammt; kritisch beansprucht sie dadurch zu sein, dass sie zwischen *dem* Text und seiner Konstruktion durch die Rezipientinnen und Rezipienten zu unterscheiden versucht.

Um die These zu prüfen, dass das Buch Kohelet ein mehrdeutiger Text ist, werde ich in dieser Arbeit über mehrere Kapitel den Lesenden gleichsam über die Schulter schauen, wenn sie in der vorgeschlagenen Leserichtung ein Textverständnis konstruieren. Als Grundlage dafür stehen nicht nur ein frühes, eigenes Lese-Protokoll⁷¹ und die veröffentlichten Auslegungen zahlreicher Bibelwissenschaftlerinnen und -wissenschaftler und anderer Leserinnen zur Verfügung. Darüber hinaus war es möglich, in einem knapp zweijährigen Forschungsprojekt insgesamt 35 Intensivinterviews⁷² zu Koh 1, Koh 2 und Koh 3 aufzunehmen, zu transkribieren und auszuwerten.

Weil diese Form der Bibelforschung noch recht neu ist, soll im Folgenden kurz der Rahmen dieses Projektes vorgestellt werden: Die Interviews wurden zwischen März 2007 und Oktober 2008 in Berlin und Brandenburg mit Probandinnen und Probanden unterschiedlicher Bildung und jeden Alters aufgenommen, die im Gebiet der früheren DDR oder in West-Berlin sozialisiert wurden – wobei die Interviews wegen der geringen Zahl nicht als repräsentativ angesehen werden können.⁷³ Weil quantitative Aussagen nicht angestrebt waren, wurde ein qualitatives und bereits in einem früheren Projekt⁷⁴ erprobtes Verfahren angewandt, das sich *think aloud* (Lautes Denken)⁷⁵ nennt. Dabei erhalten die Interviewpartner Karten mit jeweils einem Abschnitt⁷⁶ des fortlaufenden biblischen Textes, und sie werden vom Interviewer gebeten, den Text nach Belieben laut oder leise zu lesen, um dann unmittelbar zu äußern, was ihnen dazu einfällt. Diese Äußerungen wurden akustisch aufgezeichnet und nach den Standards der halb-interpretativen Arbeits-Transkripti-

71 Mein Lese-Protokoll findet sich in DIECKMANN, Studien, 3–40. Im Hauptteil dieser Arbeit wird es zitiert als «Lese-Protokoll» mit Angabe der Stelle im Buch Kohelet, auf die sich die Lese-Reaktion bezieht.

72 Auch die Interviews werden in DIECKMANN, Studien, 3–40 wiedergegeben. Im Hauptteil dieser Arbeit werden die Interviews nach dem Nachnamen des Pseudonyms der Probanden und mit Angabe des Kapitels aus dem Buch Kohelet sowie der Kartenummer zitiert. Wird etwa eine Äußerung der Probandin mit dem Pseudonym Marianne Marks zu jenem Abschnitt aus Koh 2 zitiert, der auf ihrer dritten Karte zu Koh 2 steht, dann lautet die Angabe: Interview Marks 2/3.

73 Die grundlegenden soziodemographischen Daten wurden nach dem Interview durch einen Fragebogen erhoben. Diese Fragebögen werden in DIECKMANN, Studien, 336–353 wiedergegeben.

74 Vgl. DIECKMANN, Bibelforschung, 22–23.

75 Vgl. TRABASSO/SUH, Verstehen; STEEN, Lautes Denken.

76 Die Abschnittsgrenzen wurden empirisch ermittelt, indem Probanden der gesamte Text eines Kapitels mit der Bitte vorgelegt wurde, Sinneinheiten zu markieren. Die am häufigsten gewählten Einschnitte wurden für die Einteilung des Textes übernommen.