

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 הַבָּל 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 הַבָּלִית 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.

on (HIAT)⁷⁷ durch den Interviewer verschriftlicht und gegebenenfalls durch dessen Anmerkungen ergänzt. Dieses Verfahren berücksichtigt die individuelle Redeweise (Dialekt, Umgangssprache) ebenso wie die Redepausen, die folgendermaßen gekennzeichnet sind:

- . ein Punkt zwischen Leerzeichen zur Markierung einer Pause von einer Sekunde
- .. zwei Punkte zwischen Leerzeichen zur Markierung einer Pause von zwei Sekunden
- (3) Zahl in Klammern zur Angabe einer längeren Pause in Sekunden

Der Interviewer⁷⁸ hatte sich äußerst zurückzuhalten, um den Leseprozess möglichst wenig zu beeinflussen. Wo es dennoch nötig war, dass der Interviewer durch aktives Zuhören den Interviewten bzw. die Interviewte zum Weitersprechen ermutigt, werden auch dessen Äußerungen wiedergegeben.⁷⁹

Auf diese Weise entstanden Transkriptionen einer sehr frühen Verarbeitung des Textes durch Lesende. Die Auswertung dieser Transkriptionen fließt in diese Arbeit auf unterschiedliche Weise ein: Häufig werden die Ergebnisse der qualitativen Interviews ähnlich wie die wissenschaftliche Sekundärliteratur herangezogen, um bestimmte Leseweisen bzw. die Varianz der Lesemöglichkeiten zu belegen. Dabei zeichnet die Interviews aus, dass sie in der Regel die Textverarbeitung von Nicht-Theologen präsentieren und die Resultate von Leseprozessen sind, die sich nicht gegenseitig beeinflussen konnten. Damit ergibt sich erstmals die Chance, nicht nur hypothetisch über den «impliziten Leser» zu sprechen, sondern dieses Konstrukt anhand der tatsächlichen Breite der Lesereaktionen von Alltagslesenden zu überprüfen. Zudem zeigt sich, dass die Lesenden in den qualitativen Interviews oft zu einer existentiellen Lektüre vorstoßen, indem sie die Texte und eigene Lebenserfahrungen eng aufeinander beziehen. Dadurch tragen die Transkriptionen der Interviews eine Bedeutungsdimension zur Auslegung der Texte bei, die in wissenschaftlichen Texten selten thematisiert wird, aber eine große Nähe zur Rezeption in jenem kirchlichen und schulischen Kontext hat, für den die wissenschaftlichen Theologie ganz überwiegend ausgebildet.

In der gesamten Arbeit gehe ich jedoch nicht nur von der Seite der Rezeption, sondern gleichzeitig von dem biblischen Text aus, wie er kanonisiert wurde und sich mir in Gestalt des masoretischen Textes bzw. der Biblia Hebraica zeigt. Damit tritt zur Rezeptionstheorie die im Judentum und Christentum entwickelte Über-

77 Vgl. EHLICH, Arbeitstranskriptionen.

78 Für die zurückhaltend wie einfühlsam geführten und akribisch transkribierten Interviews danke ich dem Projektmitarbeiter Johannes Schneider.

79 Fielen Äußerungen übereinander, so wurde die Partiturschreibweise nach HIAT (vgl. EHLICH, Arbeitstranskriptionen) benutzt, bei der gleichzeitige Aussagen übereinander geschrieben und zusammengehörige Zeilen mit einer geschweiften Klammer angezeigt wurden.

zeugung, dass die Bibel einen festen und unveränderlichen Text enthält, der gerade in seiner Wider-Ständigkeit zur Auslegung gegeben ist.

Mich leitet bei dieser Theoriebildung die Überzeugung, dass sowohl der biblische Text als auch dessen Rezeptionspraxis darauf angelegt sind, eine Vielfalt von einander widersprechenden Stimmen zu eröffnen. Mit der doppelten Bewegung vom Text und von der Rezeption her trage ich einer zweifachen hermeneutischen Einsicht Rechnung: Erstens ist jeder biblische Text mit einer eigenen Hermeneutik verbunden bzw. setzt eine solche Hermeneutik im Rezeptionsprozess aus sich heraus. Zweitens entspricht auch jedem Rezeptionsort und seiner Rezeptionspraxis eine eigene Hermeneutik. Der Versuch, die Überschneidungen, die Verflechtungen, die Andersheit und die Widersprüche dieser divergenten Hermeneutiken im Verlauf der Kohelet-Lektüre aufzudecken und zu artikulieren, stellt diese Arbeit in die Tradition einer Hermeneutik des Widerspruchs, wie sie sich in der rabbinischen Hermeneutik sowie in neueren phänomenologischen und dekonstruktivistischen Ansätzen artikuliert und wie sie der Gegenläufigkeit von Konstruktion und Dekonstruktion Raum gibt, ohne diese aufzulösen.

1.3 Zum Vorgehen in dieser Arbeit

Das anschließende Kapitel 2 skizziert, dem kanonischen und rezeptionsorientierten Ansatz entsprechend, zunächst den literarischen Ort des Buches Kohelet im jüdischen und christlichen Kanon und danach verschiedene Kontexte der Rezeption. Dabei liegt ein Schwerpunkt auf der in Synagogen und Lehrhäusern entwickelten jüdischen Auslegung, die als eine Geschichte der Auseinandersetzung mit Widersprüchen sichtbar wird.

Darauf folgen drei Kapitel, die jeweils in der ersten Hälfte die Rezeption von Texten aus dem Buch Kohelet darstellen und im Anschluss daran in der zweiten Hälfte einen rezeptionstheoretischen Aspekt in den Mittelpunkt rücken:

Kapitel 3 beginnt mit einer Lektüre der Überschrift, der Eingangsthese, der Forschungsfrage und der Exegese des ersten Gedichtes in Koh 1,1–11. Dann folgt ein Abschnitt, der auf verschiedenen Ebenen Konstruktionen betrachtet: Zum einen die Konstruktion der Sprecher-Stimmen im Buch Kohelet und ihre zeitliche Verortung in der Königszeit Salomos sowie im 3. Jh. v. Chr. und zum anderen die Konstruktivität jeder Lektüre des Kohelet-Buches unter dem rezeptionstheoretischen Aspekt.

Kapitel 4 befasst sich mit dem Königsexperiment Kohelets in 1,12–2,26 und mit dem Sachverhalt, dass Kohelets Vorgehen in diesem Teil immer wieder als «empirisch» beschrieben wurde. Der zweite Abschnitt nimmt den Begriff der Empirie auf und stellt erstens die theoretische Grundlage der qualitativ-empirischen Interviews zu Koh 1–3 dar; zweitens hinterfragt dieser Abschnitt, inwieweit Kohelet tat-

sächlich im modernen Sinne empirisch arbeitet und was aus dem Urteil über Kohelets Vorgehen für unsere Lektüre dieses Buches folgt.

Das fünfte Kapitel schließt den Bogen zu den anfänglichen Beobachtungen der Widersprüche im Buch Kohelet, indem es zunächst der Verwendung des Lexems דבר (sprechen/Wort/Sache) im Buch Kohelet nachgeht und dabei die inneren Zusammenhänge zwischen den Sprüchen und Wider-Sprüchen dieses Buches erkundet. Anschließend thematisiere ich die unterschiedlichen Möglichkeiten, mit literargeschichtlichen und anderen Modellen diese Widersprüche zu bearbeiten, und widme mich der Frage, ob Kohelet ein Verfahren anwendet, das mit dem modernen Dekonstruktivismus zu vergleichen ist.

Im Schlusskapitel (6.) ziehe ich ein Fazit aus dieser Arbeit, indem ich das Buch Kohelet als ein Kunstwerk beschreibe, das in besonderer Weise offen ist für die interpretative Arbeit der Lesenden.

2. Das Buch Kohelet. Orte seiner Rezeption

Das Buch Kohelet wird in unterschiedlichen Kontexten gelesen – von Menschen mit disparaten Horizonten, Erwartungen, Interessen, Ideologien – und zu verschiedenen Anlässen: in der Synagoge ebenso wie in der Kirche, am jüdischen Freudenfest Sukkot ebenso wie bei einer christlichen Trauerfeier, im jüdischen Lehrhaus oder in der staatlichen Hochschule ebenso wie im privaten Bereich. Weil der biblische Text diese Vielfalt an Kontexten und Rezeptionspraktiken selbst provoziert und er dadurch eine Pluralität von Hermeneutiken und Lesarten impliziert, werde ich in diesem Kapitel die häufigsten Rezeptions-Orte skizzieren und in einigen Beispielen den Einfluss des Kontextes auf die Lektüre darstellen.

2.1 Der literarische Ort im jüdischen und christlichen Kanon

2.1.1 Rabbinerbibel und jüdische Übersetzungen

Wer die Rabbinerbibel, die *Miqraot Gedolot*, oder moderne jüdische Übersetzungen von Leopold Zunz, Naftali Tur-Sinai oder Martin Buber aufschlägt, findet das Buch Kohelet zwischen den Klageliedern und dem Buch Ester. Das hängt damit zusammen, dass diese Bibelausgaben die Megillot, die fünf Bücher zu den großen jüdischen Festen, in jener Reihenfolge präsentieren, in der die Feste gefeiert werden: das Hohelied zu Pessach, das Buch Rut zum Wochenfest/Schawuot, die Klagelieder zum Gedenktag der Tempelzerstörung am 9. Av, das Buch Kohelet zum Laubhüttenfest/Sukkot und schließlich das Buch Ester zu Purim.

Hld	Rut	Klgl	Koh	Est
Pessach	Schawuot	9. Av	Sukkot	Purim

Damit unterstreicht die kanonische Anordnung den engen Bezug der Megillot zu dem jeweiligen Fest, an dem sie in Gänze gelesen und in den Mittelpunkt der Feier gerückt werden. Die einzige mir bekannte christliche Übersetzung, die die Anordnung dieses jüdischen Kanons bewahrt, ist die in Gütersloh erschienene Bibel in gerechter Sprache, die ich im Folgenden kurz als Gütersloher Bibel bezeichne.¹

¹ Zu dieser Bibelübersetzung siehe DIECKMANN, Text.

2.1.2 Biblia Hebraica

Dass die Reihenfolge der Megillot in den genannten jüdischen Ausgaben nicht die ursprüngliche ist, lassen Überlieferungen aus dem Talmud² vermuten. Entsprechend bBekh 57b findet sich auch im Codex Leningradensis, dem die in der christlichen Bibelwissenschaft verwendete Biblia Hebraica folgt, das Buch Kohelet zwischen dem Hohelied und den Klageliedern:³

Hld – Koh – Klgl

Damit folgt das Buch Kohelet auf eine als salomonisch präsentierte Schrift und leitet, anders als in den anderen Kanonformen, nicht zu einer Schrift der Freude über, sondern zu einem Buch der Trauer.

2.1.3 Christliche Bibelausgaben

Diejenigen, die nicht die Gütersloher Bibel, sondern eine andere christliche Bibelausgabe zur Hand nehmen, finden das Buch Kohelet dagegen in den sog. Büchern der Weisheit nach Hiob, den Psalmen und den Sprichwörtern und vor dem Hohelied, entsprechend der «östlichen Ordnung» der jüdischen Tradition:⁴

Hi – Ps – Spr – Koh – Hld

Dadurch stehen mit den Proverbien, Kohelet und dem Hohelied jene drei Bücher zusammen, die als von Salomo verfasste Schriften gelesen wurden und gelesen werden.⁵ Dies ist die Anordnung der Septuaginta,⁶ der nicht nur die katholischen, sondern auch die allermeisten evangelischen Bibelausgaben folgen, seitdem Martin Luther die Übersetzung des masoretischen Textes mit der Anordnung der Septuaginta verbunden hat. Wird das Buch «Prediger Salomo» überschrieben, wie in der Luther-Übersetzung von 1984 oder in der Zürcher Bibel,⁷ so wird damit die Zuschreibung des Buches Kohelet an Salomo noch einmal erheblich verstärkt.

2 Noch in bBB 14b steht Rut an der Spitze der «Schriften», wobei Ester erst nach Daniel folgt. Die Megillot waren zum Teil derart hoch geachtet, dass sie noch in den ersten Ausgaben unmittelbar nach den fünf Büchern der Tora platziert wurden. Vgl. RENDTORFF, Einführung, 271–272.

3 Vgl. auch SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Kohelet, 44.

4 Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Kohelet, 44 (Lit.).

5 Zu der Möglichkeit, das Hohelied nicht als Salomo (sekundär) zugeschriebenes, sondern ihm zugehöriges Buch zu verstehen, vgl. CRÜSEMANN, «... für Salomo?».

6 Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Kohelet, 45.

7 Als «Der Prediger Salomo» hat LUTHER das Buch 1545 überschrieben. Die Bezeichnung «Prediger» findet sich nicht nur in christlichen, sondern auch in jüdischen Übersetzungen wie jenen von ZUNZ oder TUR-SINAI. In neueren christlichen Bibelausgaben ist die Tendenz sichtbar, wie in den meisten jüdischen Übertragungen auch die hebräische Überschrift «Kohelet» hinzuzunehmen. So lautet die Überschrift in der revidierten Luther-Bibel von 1984: «Der Prediger Salomo (Kohelet)»; die Güterslo-

2.2 Orte der Rezeption

2.2.1 Rezeption in Synagoge und Lehrhaus

Die jüdische Anordnung der Megillot in der Reihenfolge der Feste erinnert jüdische oder über das Judentum informierte Lesende daran, dass das Buch Kohelet zum Sukkot-Fest gelesen wird,⁸ zwischen Purim und dem 9. Av.

So können jüdische Rezipientinnen und Rezipienten die traurig oder resignativ stimmenden Passagen des Buches Kohelet zum Anlass nehmen, an den Gedenktag der Tempelzerstörung am 9. Av zurückzudenken: Die «Träne der Unterdrückten» und der Mangel an Trost (Koh 4,1) etwa kann auf die hoffnungslose Lage der Exilierten oder der nach der Zerstörung Jerusalems im verwüsteten Land Gebliebenen bezogen werden. Und wenn es heißt: «Gut ist es, in das Haus der Trauer zu gehen [...]. Gut ist Niedergeschlagenheit, besser als Lachen, denn ein verzagtes Gesicht tut dem Verstand im Herzen gut [...]. Das Herz der Weisen ist im Haus der Trauer» (Koh 7,1–4*), dann können diese Ratschläge vor der Folie des 9. Av als Ermutigung gelesen werden, die Trauer nicht aus dem Leben zu verdrängen.

Doch der Haupttenor des in die Erntezeit fallenden Sukkot-Festes⁹ ist die Freude.¹⁰ Zum Laubhüttenfest, dem wichtigsten Wallfahrtsfest, feiern die Jüdinnen und Juden, dass Gott ihre Vorfahren aus Ägypten in das Land geführt hat, dass er sie nicht in der Wüste hat verhungern und verdursten lassen und dass er jedes Jahr wieder eine Ernte schenkt.

Mit diesen Erinnerungen unterbricht das Sukkot-Fest das Einfahren der Ernte: Ausgerechnet wenn am meisten zu tun ist, wenn «die materiellen Errungenschaften der Mühen des ganzen Jahres zusammengetragen werden», so erklärt der Oberrabbiner Israel Meir Lau, soll man sein Haus, seinen Hof verlassen und sein Heim gegen eine provisorische Hütte eintauschen, «die dem Wind und den Launen des Wetters ausgesetzt ist.»¹¹ Ausgerechnet in der Erntezeit sollen sich die Feiernden mit Kohelet fragen, welcher Gewinn den Menschen von all ihrer Mühe bleibt, mit der sie sich unter dieser Sonne abmühen (1,3). Nicht nur nach einer schlechten, sondern auch nach einer guten Ernte sollen sie mit Kohelet sprechen: «Ich wandte mich all meinen Werken zu, die meine Hände vollbracht hatten, zu dem mühsam Errungenen, für das ich mich abgemüht hatte. Aber: Es war nur *häväl* – nichts

her und die Neue Zürcher Bibel wählen 2006 bzw. 2007 als Überschrift: «Das Buch Kohelet (Prediger)».

⁸ Nach aschkenasischer Tradition wird Kohelet an jenem Schabbat gelesen, der in die acht Tage von Sukkot fällt, nach dem Hallel und vor dem Ausheben der Torarolle. Im sephardischen Ritus hat die Lesung von Kohelet dagegen ihren Ort vor dem Minchagebet sowie an Schmini Azeret, dem achten Tag von Sukkot, sofern dieser Tag auf einen Schabbat fällt. Vgl. dazu LISS, Tanach, 365.

⁹ Einführend zum Fest Sukkot vgl. LAU, Juden, 197–208.

¹⁰ Vgl. schon Num 23,20; Dtn 16,14–15.

¹¹ LAU, Juden, 200.

wert, ein Jagen nach Wind! Es gibt keinen Gewinn unter der Sonne» (2,11). Nach Ansicht von Israel Meir Lau kann Kohelet am Sukkot-Fest lehren, dass «der Materialismus vergänglich ist»¹² und «unser ganzes Leben wie diese Hütte ist: provisorisch, heute blüht es, morgen verwelkt es.» «Alles ist *häväl*» – alles ist flüchtig und vergänglich. Diese Botschaft Kohelets ist zum Erntefest ebenso ungemütlich wie eine Laubhütte zu einer Jahreszeit, in der es in Mitteleuropa schon kühl wird.

Doch wie das Buch Kohelet zeigt, muss die Einsicht, dass Leben und materielle Güter vergänglich sind, nicht zur Resignation führen. Im Gegenteil, das Gewahrwerden der Endlichkeit kann die Freude an den irdischen Gütern sogar noch vertiefen. Etwa dann, wenn man zum Erntefest lernt, Essen, Trinken und Genießen des Guten als «Geschenk Gottes» zu begreifen (3,13). So interpretieren sich das Buch Kohelet und das Sukkot-Fest gegenseitig: Auf der einen Seite bringt das Buch Kohelet nachdenkliche Töne in das fröhliche Laubhüttenfest ein, auf der anderen Seite verstärkt die Fröhlichkeit von Sukkot die Lektüre von Kohelet als ein Buch der Lebensfreude.

Die Freude steht auch im Mittelpunkt jenes Festes, das am Ende von Sukkot gefeiert wird, nämlich Simchat Tora, das Fest der Freude an der Tora. Das Buch Kohelet ist deswegen so gut dafür geeignet, zu Simchat Tora überzuleiten, weil es nach Meinung der Rabbinen mit Worten der Tora beginnt und endet, סופו דברי תורה (bShab 30b). Damit werde ich mich im folgenden Abschnitt näher befassen.

Ist zu Sukkot bereits das Purim-Fest im Blick, so kann das Buch Kohelet als Überleitung von der Traurigkeit am 9. Av. zur turbulenten Purim-Feier rezipiert werden. Denn wenn Kohelet sagt, es sei schön, wenn Menschen «essen, trinken und das Gute wahrnehmen» (5,17), dann wird das zu Purim in die Tat umgesetzt. Und die Aufforderung: «Geh, iss dein Brot in Freude und trinke frohen Herzens deinen Wein!» (9,7), könnte geradezu als Motto über dem Purim-Fest stehen.

Doch das Buch Kohelet wird im Judentum nicht nur zum Sukkot-Fest gelesen, sondern sowohl im Privaten als auch im Lehrhaus studiert.

In der Regel wird dazu die sog. Rabbiner-Bibel genutzt. Wer das Buch Kohelet in den *Miqraot Gedolot*¹³ aufblättert, gewinnt sogleich einen Eindruck von der Vielfalt der Stimmen und Auslegungswesen, die sich in den Lehrhäusern um dieses Buch sammeln. Im Zentrum steht der hebräische Text des Buches, auf den sich alle Deutungen beziehen. Wie in einem Kaleidoskop spiegeln die verschiedenen Interpreten ihr Verständnis auf diesen Text und reichern ihn so von unterschiedlichen Seiten, aus vielschichtigen Perspektiven mit Sinn an. Der Text in der Mitte

12 LAU, Juden, 199.

13 Zu den ab 1517 erschienenen Rabbinerbibeln / *Miqraot Gedolot* vgl. einführend LISS, Rabbinerbibel. Über die hebr. Ausgaben hinaus bietet ROSENBERG, Megilloth, zusätzlich eine engl. Übersetzung in Auszügen. Zahlreiche Einblicke in die Auslegungen der *Miqraot Gedolot* bietet ZLOTOWITZ, Koheles.

kann sich nicht dagegen wehren, zur Projektionsfläche all dessen zu werden, was aus ihm herausgelesen oder in ihn hineingelesen wird. Er erträgt dieses ununterbrochene Besprochenwerden, indem er immer derselbe bleibt und sich über Jahrhunderte und Jahrtausende um keinen Konsonanten verändert. Nur auf diese Weise kann er immer wieder zum Gegenstand und Widerstand, zum kritischen Korrektiv der Interpretationen werden.

Die *Miqraot Gedolot* bieten wie ein Lehrhaus einen Raum, in dem die vielfältigen Deutungen miteinander ins Gespräch kommen. Einem zeitübergreifenden Chatroom vergleichbar treffen sich hier Traditionen und Werke einzelner Schulen und Autoren vor allem aus dem Mittelalter: In einer modernen hebräischen Ausgabe etwa der Targum Kohelet, Raschi (1040–1105), Ibn Esra (1089–1164), Sforzo (1470–1550), die *Minchat Schaj* von Rabbi Jedidiah Schlomo aus Norzi (1560–1626), die *Toledot Aharon* von Jacob Sasportas (ca. 1610–1698), die *Mezudat David* (1780) und *Mezudat Zion* (1780) von Rabbi Jechiel Hillel ben David Altschuler, die *Sifsej Chakhamim* von Rabbi Schabsai ben Josef Bass (1641–1718). Diese Texte schöpfen aus weiteren Quellen wie dem Babylonischen Talmud oder den *Midrachim*, die dadurch ebenfalls anwesend gemacht werden. Zu den Rabbinerbibeln gesellen sich weitere jüdische Auslegungen und Kommentare aus allen Epochen.¹⁴

Dem hebräischen Text am nächsten steht in der Rabbinerbibel der aramäische Targum, «a blend of literal translation and midrashic paraphrase».¹⁵ Der Targum ist vermutlich zwischen ca. 500 und dem 8. Jh. n. Chr. entstanden, also kurz nach der Fertigstellung des Babylonischen Talmud und ungefähr gleichzeitig mit dem *Midrash Kohelet Rabba*¹⁶ (KohR).¹⁷ So verwundert es nicht, dass diese drei Schriften oft ähnliche Leseweisen des Buches Kohelet präsentieren.

14 Vgl. zum Beispiel Josef Qara / Karo (11. / 12. Jh. n. Chr.), MENDELSSOHN, Prediger (Anspach 1771); SCHIFFER, Kohelet (Frankfurt (1884); SALZBERG, Einleitung (Warschau 1894); AARONSON, Qohelet (Berlin 1924); ZLOTNIK, Koheles (Montreal 1929, jiddische Übersetzung und Kommentar); GORDIS, Koheleth (London 1951 / New York 1968); ZLOTOWITZ, Koheles (New York 1976); KRAVITZ, Kohelet (New York 2003). Einen Überblick über jüdische Auslegungen geben ZLOTOWITZ, Koheles, 205–224; ROSENBERG, Megilloth; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Kohelet, 118–123; SANDBERG, Views; SALTERS, Problems.

15 KNOBEL, Targum, 2. Hebr. Text nach *Miqraot Gedolot* bzw. Responsa, engl. Übersetzung bei KNOBEL, Targum und LEVINE, Aramaic Version.

16 Hebr. Text nach Responsa, dtsh. Übersetzung bei WÜNSCHE, Midrasch.

17 Vgl. KNOBEL, Targum, 14–15; LEVINE, Aramaic Version, 68. *Terminus a quo* für die Datierung des Targum ist die Fertigstellung des Babylonischen Talmuds ca. 500 n. Chr. (vgl. KNOBEL, Targum, 13–14 zu bShab 30b und TgKoh 7,3 sowie zu bRH 21b und TgKoh 12,10). Den *terminus ad quem* bestimmen mit Sicherheit das Aruch-Wörterbuch von Nathan ben Jehiel, das 1101 fertiggestellt wurde, und wahrscheinlich zwei Schriften aus dem 8. und 9. Jh. n. Chr., die den Targum aufnehmen: die *Sheilot* und die *Pesiqta Rabbati*. Zu KohR vgl. auch WACHTEN, Midrasch-Analyse.

Weil der Targum ein frühes Beispiel für einen breiten und einflussreichen Traditionsstrom der jüdischen Kohelet-Rezeption ist und nicht nur Hinweise über Wider-Sprüche in der Rezeption enthält, sondern auch selbst einen modernen jüdischen Gelehrten zum Widerspruch angeregt hat, soll er im Folgenden ausführlicher betrachtet werden.

2.2.2 Die traditionelle jüdische Rezeption im Widerstreit

Wie liest der aramäische Targum das Buch Kohelet? Zunächst spricht er die Worte Kohelets in dessen Sprache mit. Dann stimmt er in Kohelets Worte ein und führt sie weiter. Man könnte aber auch sagen: Der Targum fällt Kohelet ins Wort und trägt etwas ein, was diesem Buch nicht entspricht. Ob man den Targum als Exegese oder als «Eisegese» bezeichnet, hängt davon ab, welches Verständnis des Buches Kohelet konstruiert und wie die Auslegungsmethode des Targum beurteilt wird.

Der Umgang des Targum mit dem Kohelet-Text lässt sich etwa anhand der (im folgenden *kursiv* gesetzten) Einfügungen studieren, die der Targum in den ersten drei Versen des Buches Kohelet vornimmt:

1,1 Die Worte der *Prophezeiung*, welche Kohelet, *das ist Salomo*, der Sohn Davids, des Königs, der in Jerusalem war, *prophezeite*. 2 *Als Salomo, der König Israels durch den heiligen Geist sah, dass das Königtum Rehobeams, seines Sohnes, geteilt würde mit Jerobeam, dem Sohn Nebats, und dass Jerusalem und der Tempel zerstört würden und dass das Volk des Hauses Israel ins Exil gehen würde*, sprach er *zu sich selbst*¹⁸: Hawäl hawalim, vergänglich ist diese Welt. Alles ist hawäl hawalim, alles ist nichtig, *wofür sich ich und David, mein Vater, abgemüht haben*. Alles davon ist hawäl. 3 Welchen Gewinn hat ein Mensch, *nachdem er gestorben ist*, von all der Mühe, mit der er sich abgemüht hat unter der Sonne *in dieser Welt, wenn er sich nicht mit der Tora beschäftigt, um eine vollständige Belohnung in der kommenden Welt zu empfangen, vor dem Meister seiner Welt*?¹⁹

Wird im hebräischen Text von 1,1 auf den König Salomo als Verfasser des Buches Kohelet lediglich angespielt, so identifiziert der Targum hier explizit Kohelet mit Salomo, dem er zudem prophetische Gaben zuweist. Daran zeigt sich exemplarisch, dass in der jüdischen Überlieferung vom Talmud bis hin zu modernen Kommentaren wie jenem von Meir Zlotowitz²⁰ dieses Buch als Rede Salomos gelesen wird.²¹ Dieser Salomo, so sieht es der Targum, spricht im Buch Kohelet als Prophet (siehe bSot 48b). Und als solcher sieht Salomo zwei katastrophale Ereignisse der Geschichte Israels voraus: den Zerfall des davidisch-salomonischen Reiches und die Zerstörung Jerusalems und des Tempels sowie die Verbannung eines Teiles Israels in das babylonische Exil.

18 Zu dieser Übersetzung vgl. KNOBEL, Targum, 21 Anm. 3.

19 Übersetzung auf Grundlage des aramäischen Textes nach SPERBER, Bible, 150.

20 Vgl. ZLOTOWITZ, Koheles, XXI und passim.

21 Vgl. zum Beispiel auch KohR zu 1,1.

Wer nun diese Tiefpunkte der jüdischen Geschichte betrachtet, wird dem nicht nachvollziehbar, dass Salomo alles vergänglich, wenn nicht gar nichtig erscheint, was er und sein Vater David aufgebaut haben? Hier wird also die Zuschreibung des Buches Kohelet an Salomo genutzt, um die Aussage *hawäl hawalim* in einen neuen Kontext zu stellen und in diesem verständlich zu machen bzw. Einfühlung in denjenigen zu ermöglichen, der diese harten, erstaunlich skeptischen Worte spricht.

Nun wäre es ein Leichtes gewesen, auch die Frage in 1,3 entsprechend zu kontextualisieren: Welcher Gewinn bleibt denn den Menschen von all ihrer Mühe, mit der sie sich abmühen unter der Sonne – wenn sie ihren Tempel, ihre Heimat oder gar ihr Leben verlieren, wie unzählige Menschen in der Geschichte Israels? Doch in 1,3 geht der Targum einen anderen Weg als in 1,2, indem er die Frage nach dem Gewinn zum einen auf die kommende Welt und zum anderen auf jene Menschen beschränkt, die sich nicht um die Tora bemühen. Damit sagt der Targum: Es verhält sich keinesfalls so, dass es generell keinen Gewinn gibt. Es gibt nur dann keinen Gewinn, wenn man sich nicht mit der Tora beschäftigt. Wer sich hingegen mit der Tora befasst, der kann auf einen Gewinn hoffen, wenn auch nicht unter der Sonne, so doch in der kommenden Welt.²² Auf diese Weise entschärft der Targum Kohelets Frage nach dem Gewinn, indem er ihre Reichweite einschränkt und sie letztlich mit einer halachischen Aussage beantwortet.

Dass der Targum sich mit dieser Auslegungsmethode in Übereinstimmung mit einem breiten Traditionsstrom befindet, zeigt die Auslegung zu Koh 1,3 im Midrasch Kohelet (KohR). Hier wird zunächst die auch im Babylonischen Talmud (bShab 30b) enthaltene Überlieferung zitiert, dass «die Weisen das Buch Kohelet zu verbergen suchten, weil sie darin Worte fanden, die sich der Ketzerei zuneigten», בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שמצאו בו דברים מטין לצד מינות.²³ Denn dann muss man ja fragen: «Ist das die ganze Weisheit Salomos, dass er dazu kommt zu lehren: ‹Welchen Gewinn hat der Mensch von all seiner Mühe? [Gilt das] vielleicht auch von seiner Mühe mit der Tora?», כל חכמתו של שלמה שבא לומר מה יתרון, לאדם בכל עמלו, יכול אף בעמלה של תורה. Die Antwort: «Sie betrachteten [diese Stelle] noch einmal und sagten: Er [Salomo] sprach nicht von Mühe, sondern von *seiner* Mühe bzw. Mühe *um sie* – nicht für *sich selbst* soll man sich abmühen, sondern für *sie* soll man sich abmühen: für die Tora», חזרו אמרו הרי ואמרו לא אמר בכל, עמל אלא בעמלו בעמלו אינו עמל אבל עמל הוא בעמלה של תורה. Wie der Targum, so nimmt auch der Midrasch der Frage Kohelets nach der Möglichkeit eines Gewinns die Spitze, indem er den Text halachisch auslegt. Der Midrasch verweist hier nicht wie der Targum auf eine andere Sphäre, in der ein Gewinn für das menschliche

22 Vgl. auch TgKoh zu 5,2.

23 Hebräischer Text nach Responsa, eigene Übersetzung. Zu dieser Stelle vgl. auch WajR 28.