

**Zeitschrift:** Colloquium Helveticum : cahiers suisses de littérature générale et comparée = Schweizer Hefte für allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft = quaderni svizzeri di letteratura generale e comparata

**Herausgeber:** Association suisse de littérature générale et comparée

**Band:** - (1998)

**Heft:** 27: Memoria

**Artikel:** "Der Früheren gedenkt man nicht mehr" : Erinnern und Vergessen bei Qohelet und in der biblischen Literatur

**Autor:** Rose, Martin

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-1006458>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 10.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

Martin Rose

## “Der Frühern gedenkt man nicht mehr”

Erinnern und Vergessen bei Qohelet  
und in der biblischen Literatur\*

Der Satz aus dem Buch Qohelet (oder: “Prediger Salomo”), der hier zum Motto und Titel gewählt ist, lautet vollständig:

Der Frühern gedenkt man nicht mehr; und auch der Spätern, die kommen werden, auch ihrer wird nicht mehr gedacht werden bei denen, die nach ihnen kommen. (1,11)<sup>1</sup>

Im hebräischen Text ist der Akzent viel deutlicher und massiver gesetzt, als es sich in einer europäischen Sprache angemessen wiedergeben lässt: der Satz eröffnet mit der kategorischen Negation אֵין [’eyn], die mit “Nichts” oder “Nicht-Sein” übersetzt werden kann. Will man die syntaktische Struktur des hebräischen Urtextes aufnehmen, sollte man den Satz etwa folgendermassen beginnen: “Nichts ist es mit...”. Was hier in pointierter Form negiert werden soll, wird durch das nachfolgende Substantiv זִכְרוֹן [zikrôn] – “das Erinnern” bezeichnet. So ergibt sich für eine wörtliche Übersetzung der Satzeröffnung: “*Nichts* ist es mit dem Erinnern!”<sup>2</sup>

\* Überarbeitete Fassung eines Vortrags, den ich am 15. Mai 1997 in Bern vor der Interuniversitären Arbeitsgruppe der Schweizerischen Gesellschaft für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft gehalten habe. Für das positive Echo und für manche wichtigen Impulse in der Diskussion möchte ich an dieser Stelle noch einmal meinen Dank aussprechen.

1 Übersetzung nach der Zürcher Bibel von 1942. Die revidierte Luther-Übersetzung (1964) bietet folgenden Wortlaut: “Man gedenkt derer nicht, die früher gewesen sind, und derer, die hernach kommen; man wird auch ihrer nicht gedenken bei denen, die noch später sein werden.”

2 Entsprechend auch die Übersetzung von Daniel Lys (*L’Ecclésiaste ou Que vaut la vie? Traduction, introduction générale, commentaire de 1/1 à 4/3*, Paris, Letouzey et Ané, 1977, S.10): “Pas de mémoire à l’égard des anciens...”. Vgl. auch “La Bible” du Rabbinate français (1906): “Nul souvenir ne subsiste des anciens...”.

Wer im Hebräischen stilistisch so formuliert, gibt klar zu erkennen, dass er eine *Gegenposition* einnehmen will. Die Denkhaltung, die hier zurückgewiesen wird, braucht nicht mit einem besonderen Namen in Verbindung gebracht zu werden und bedarf keiner Quellenangabe und keiner zitierten Autorität; die Ablehnung betrifft schlechthin die *Normalposition* und die Grundidee der damaligen Zeit, die selbstverständlich davon ausging: „Es *gibt* ein Erinnern!“ Hier im Qohelet-Buch spiegelt sich letztlich etwas beängstigend Dramatisches ab: die Fundamente einer ganzen Kultur werden in Frage gestellt.

Was ist passiert, dass es dazu bei Qohelet gekommen ist? – Dieser Spannung zwischen Tradition und Opposition möchte ich im Folgenden etwas nachgehen.

### 1. Die traditionelle Welt des “Erinnerns”

“Erinnern” ist die Grundvoraussetzung jeder Kultur, *der* Kultur als solcher<sup>3</sup>. Das Rad muss nicht mehr mit jeder Generation neu erfunden werden, sondern Erfahrungen können im Prozess des Überlieferns und Erinnerns an die nächste Generation übermittelt werden. Im Erinnern verwirklicht sich menschliche Existenz. Wer vom *Menschen* reden will, muss vom Erinnern reden. Diese Grunderfahrung war im kulturellen Kontext der biblischen Schriften, in der Welt des Alten Orients, in signifikanter Weise präsent. Ich möchte in diesem Zusammenhang drei kleine Beobachtungen nennen, die die fundamentale Bedeutung des “Erinnerns” für das Mensch-Sein nach dem Verständnis der altorientalisch-hebräischen Kultur beleuchten können.

Erstens: Die sprachliche Wurzel זכר [z-k-r] für das “Erinnern”, die im zitierten hebräischen Qohelet-Text verwendet wird, ist in allen

3 Vgl. z.B. Aleida und Jan Assmann, “Schrift und Gedächtnis”, *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation* (Archäologie der literarischen Kommunikation I), hg. v. A. u. J. Assmann, Chr. Hardmeier, München, Wilhelm Fink Verlag, 1983, 1993<sup>2</sup>, S. 267: “*Das Gedächtnis ist Ursprung und Fundament der Kultur*”.

semitischen Sprachen belegt<sup>4</sup>. Alle, die zu dieser Sprachkultur gehörten, haben also in diesem Phänomen des „Erinnerns“ (זָכַר) etwas Konstitutives gesehen, das in keiner regionalen oder geschichtlichen Sonderentwicklung bei der einen oder anderen der semitischen Sprachen verlorengegangen ist. Für das Verständnis des „Erinnerns“ in den semitischen Sprachen ist dabei besonders zu betonen, dass זָכַר keinesfalls ein nur mentaler, geistiger Vorgang ist, sondern unverzichtbar auch den verbalen Akt des Aussprechens dessen, was Objekt des Sich-Erinnerns sein soll, umgreift. Diese verbale Komponente bei זָכַר ist geradezu *dominant* im Akkadischen<sup>5</sup>, in der Sprache Mesopotamiens, aber auch für die übrigen semitischen Sprachen unbezweifelbar. Dieser werthafte Aspekt ist in der Studie von Pieter Arie Hendrik de Boer<sup>6</sup> besonders herausgearbeitet und betont worden<sup>7</sup>. Die Wirklichkeit der menschlichen Existenz, wie sie von den semitischen Sprachen und Kulturen wiedergegeben wird, ist ein zutiefst *sprachlicher* Vorgang: das Aussprechen schafft menschliche Wirklichkeit; das „Erinnern“ ist letztlich ein „In-Erinnerung-Rufen“: ein

- 4 Das Wörterbuch von Walter Baumgartner (*Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, 3. Aufl., Bd. 1, Leiden, E. J. Brill, 1967, S. 258f) nennt neben dem Hebräischen folgende Sprachen: kanaänisch, phönizisch, aramäisch, mandäisch, arabisch, altsüdarabisch, äthiopisch, amoritisch, akkadisch. Vgl. auch Hermann Eising, Art. „זָכַר zākar“, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* II, hg. v. G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Verlag W. Kohlhammer, 1977, Sp. 571-593; Sp. 572: „Die Wurzel zkr kommt in allen semit. Sprachbereichen vor...“.
- 5 Vgl. Willy Schottroff, *‘Gedenken’ im Alten Orient und im Alten Testament* (WMANT 15), Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1964, S. 12ff.; ders., Art. „זָכַר zkr gedenken“, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, hg. v. Ernst Jenni – Claus Westermann, Bd. 1, München, Zürich, Chr. Kaiser Verlag u. Theologischer Verlag Zürich, 1971, Sp. 507-518, hier bes. Sp. 507: „reines Verbum dicendi“.
- 6 *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments. Franz Delitzsch-Vorlesungen 1960*, Stuttgart, Kohlhammer, 1962, bes. S. 44 u. 63f.
- 7 Willy Schottroff (s.o. Anm. 5: *‘Gedenken’*, S. 8 Anm. 4; Art. „זָכַר zkr gedenken“, Sp. 507f) hat ohne Zweifel recht, wenn er hier seine Fragezeichen an de Boers Darstellung anbringt; die starke Überzeichnung der „Werthaftigkeit“ bei זָכַר hat allerdings insofern seine Berechtigung, wenn man den Unterschied zum vornehmlich gedanklichen, inneren und „schweigsamen“ Charakter des „Sich-Erinnerns“ in der deutschen Sprache vor Augen hat.



lautes Aussprechen und Proklamieren dessen, was Wirklichkeit war und Wirklichkeit bleiben soll.

Zweitens: Ich bin der Meinung, dass das, was menschliche Existenz sein kann, sich in besonderer Weise in den antiken *Personennamen* widerspiegelt. Es ist nun äusserst bemerkenswert, dass in der hebräischen Tradition die Sprachwurzel זכר wie kaum eine andere überaus zahlreich in den Personennamen belegt ist: Sacharja, Sacharjahu, Josachar, Elsachar, Baalsachar oder als Kurzform einfach Sachar<sup>8</sup>. Allein in der biblischen Tradition werden mit diesen Namen 36 verschiedene Personen bezeichnet<sup>9</sup>. Wenn menschliche Existenz und Erfahrung im Moment der *Geburt* sozusagen "konzentriert" zum Ausdruck kommen soll – und das *ist* eine massgebliche Funktion der hebräischen Personennamen! –, dann besteht kein Zweifel daran, dass die Hebräer für die Bestimmung dessen, was menschliches Leben ist und sein soll, immer wieder auf die Sprachwurzel זכר zurückgegriffen haben.

Man könnte nun einwenden, dass es bei den genannten hebräischen Personennamen nicht um das "Erinnern" von *Menschen* geht, sondern dass es sich um Dankesnamen handelt, die ein *göttliches* "Erinnern" zum Ausdruck bringen, wie es in der Geburt eines Sohnes erlebt wurde; in der Tat beziehen sich diese Personennamen auf das (göttliche) זכר eines Jahwe, eines El, eines Baal usw. Man kann aber festhalten, dass weder terminologisch noch vorstellungsmässig irgendein Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem זכר zu notieren wäre; Gott verwirklicht nur *vollkommener* das, was in der Welt der Menschen das Mensch-Sein ausmachen sollte.

Die Erfahrung des "Erinnerns" im Moment der Geburt macht deutlich, dass im Verständnis des hebräischen Menschen das "Erinnern" (זכר) nicht nur einen *verbalen* Akt verlangt, sondern im idealen Fall auch ganz konkrete, sichtbare Manifestationen und Konsequenzen. Die Geburt eines Sohnes *ist* ja sozusagen die "Fleischwerdung" dessen, dass sich Gott an ein Menschenpaar "erinnert" hat, indem er

8 Willy Schottroff, 'Gedenken', S. 97-99.

9 Vgl. z.B. die Angaben in der *Zürcher Bibel-Konkordanz* (bearbeitet von Karl Huber und Hans Heinrich Schmid), Bd. 2, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1971, S. 330; Bd. 3, 1973, S. 3.

ihnen einen Nachkommen geschenkt hat; sein “Erinnern” hatte beglückende Folgen.

Drittens: In bemerkenswerter Weise spielt die Sprachwurzel זכר auch in der *anderen* Grenzerfahrung des Menschen seine wichtige Rolle, im Umfeld des *Todes*. Immer wieder ist in semitischen Grabinschriften die Wurzel זכר belegt: “Gedächtnis auf immer”. “Es hat errichtet die Stele XY für seinen Vater, für seine Mutter usw., Gedächtnis auf immer.”<sup>10</sup> Wir berühren hier mit dem Tod vermutlich den Ausgangspunkt für die enorme Betonung des “Erinnerns” in der antiken Welt: die Grunderfahrung des Endes und die Grundhoffnung, dass das *sichtbare* Ende nicht das Letzte sei, was es vom Menschen zu sagen gäbe. Man kann auch von “Transzendenz-Erfahrung” sprechen: der Mensch kann sich dessen *bewusst* werden, dass seine Existenz auch von dem bestimmt ist, was er *nicht* sieht, z.B. von den Erfahrungen und Überlieferungen der vorangegangenen Generationen: er kann und muss die “Grenzen” seiner eigenen Existenz “transzendieren”. Er muss dies tun im Blick auf die Vergangenheit und auf die ihm vorangegangenen Generationen und Erfahrungen, damit er sein Mensch-Sein voll verwirklichen kann. Genauso drängt sich ein entsprechendes “Transzendieren” auch für das *Ende* seines Lebens auf; denn der Mensch *erfährt* ja nicht nur seinen Tod, sondern er kann ihn auch er-denken und durch-denken: was wird *jenseits* dieser Grenze sein?

Im Alten Israel hat man weder die Antwort einer Reinkarnation gegeben noch die der Unsterblichkeit der Seele, auch noch nicht die der Auferstehung; sondern das, was die Menschen im Leben und im Sterben getragen hat, war im wesentlichen ihre Einbindung in das bergende Kollektivum. Das Erste, was ein Israelit von sich gesagt hätte, wäre: “Ich bin ben-XY”, d.h.: “Ich bin Sohn meines Vaters”. Wer seine Identität definiert, tut dies über die Namensnennung seines Vaters. Dabei ist es nicht einfach nur der “Name”, der im Sohn weiterlebt, sondern insgesamt die *Person* des Vaters. Das Vergangene wird Gegenwart und *bleibt* Gegenwart. Das hebräische Wort für das “Erinnern” (zækær) und das hebräische Wort für “Name” (šēm) wer-

10 Vgl. Willy Schottroff, ‘Gedenken’, S. 54ff.

den nicht selten parallel gebraucht und erwecken manchmal geradezu den Eindruck von Synonyma. Ihre Beziehung und zugleich Differenz ist wohl so zu beschreiben: der "Name" (šēm) ist "Zeichen" und "Bezeichnung" einer Person, und zækær (das "Erinnern") ist "Ausprechen" und "Vergegenwärtigung" dieser Person.

Was für das Kollektivum der Familie gilt, gilt gemäss dem Alten Testament entsprechend auch für das grössere Kollektivum des *Volkes*: jede neue Generation soll sich so verstehen, als würde sie *selbst* den Auszug aus Ägypten erleben<sup>11</sup>, als stünde sie *selbst* am Berge Sinai und würde die Gebote Gottes erhalten<sup>12</sup> usw.<sup>13</sup>. Man könnte jetzt eine Fülle von biblischen Texten nennen, die unterstreichen, dass es im "Erinnern" eigentlich nicht um Vergangenes geht, sondern um die *Verwirklichung* des Vergangenen in der *Gegenwart*. Die Väter und die vorangegangenen Generationen haben ihre Geltung *nicht* als Verstorbene und Dahingeschiedene, sondern selbst unser Qohelet-Text, trotz seiner ganzen *Opposition* gegen das traditionelle Denken, bezeichnet sie signifikant anders, benennt sie noch mit dem *üblichen* Begriff der Tradition, nämlich als die ראשונים [rîšonîm], wörtlich übersetzt: als die, die den "Kopf" bilden, die zu den "Ersten" gehören (was in der oben genannten Zürcher Übersetzung mit "die Früheren" wiedergegeben ist). Sie sind die "Ersten", und sie *bleiben* die "Ersten": die "Ersten" von einer langen Kette der Generationen. Die Nachfolgenden können ihr Selbst-Verständnis nur in ihrer Beziehung auf diese "Ersten" definieren.

Das ist im Alten Israel die "Transzendenz", die die Grenzen von Geburt und Tod überschreitet: das Kontinuum der tragenden Ge-

11 Vgl. z.B. 2. Mose (Exodus) 13,8.14. Vgl. Albert Friedlander, "Zachor – Gedenke!", *Evangelische Theologie*, Bd. 48, 1988, S. 378-388, bes. S. 380 zur Feier eines Passa-Abend im heutigen Judentum: "Der Vater spricht zum Sohn am Pesach-Abend und sagt: 'Ich, ich wurde befreit. Gott tat dies für mich, als *ich* in Ägypten war.'"

12 Vgl. z.B. 5. Mose (Deuteronomium) 5,3.

13 Vgl. z.B. Brevard S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, London, SCM Press Ltd., Studies in Biblical Theology 37, 1962, bes. S. 52ff, 74ff, 84; Robert Martin-Achard, "La mémoire de Dieu, devoir et grâce, selon l'Ancien Testament. Quelques remarques à propos de la catéchèse", *Etudes théologiques et religieuses*, Bd. 63, 1988, S. 183-197.

meinschaft. Die *Kontinuität* im „Namen“, im „Erinnern“, im Vergegenwärtigen und Immer-wieder-neu-Verwirklichen ist von entscheidender Bedeutung. Darum wird einer, der sich wesentlich als „ben-XY“ versteht, auch seinerseits versuchen, wieder einen בן [ben], einen Träger des Namens und der Erinnerung zu haben. Wer keinen Sohn hat oder wer sich der Zuverlässigkeit seines Sohnes für diesen Erinnerungs- und Vergegenwärtigungsprozess nicht sicher ist, sucht Ersatzmittel, um den Tod zu überdauern: überragende Leistungen, von denen man über Generationen hinweg erzählen wird, Monumente, die Anlass zum Erzählen sein werden, und Inschriften, in denen man selbst erzählt, was einem von der eigenen Person wichtig ist<sup>14</sup>. Das sind Ersatzmittel der Kontinuität, und mit Vorliebe hat man den Stein als Erinnerungsträger gewählt: das Dauerhafte, das Harte, das Unvergängliche – so wie auch heute noch die Gräber vorzugsweise mit Marmor verziert werden.

## 2. Der Zusammenbruch der traditionellen Welt des „Erinnerns“

Die traditionelle Welt des „Erinnerns“ ist für Qohelet zusammengebrochen, wie es sein radikaler Widerspruch zum Denken der alten, vertrauten Welt offenkundig macht: „Nichts ist es mit dem Erinnern!“

Vier Faktoren scheinen mir für diesen Zusammenbruch verantwortlich zu sein, der sich im Alten Israel im Laufe des 6. Jahrhunderts v. Chr. vollzogen hat; ich möchte sie mit den folgenden vier Stichwörtern belegen, die ich dann kurz erläutern werde:

- 1) eine zunehmende Bedeutung des *Individualismus*;
- 2) die erlebte Erfahrung der Dimension der *Geschichte*;
- 3) eine kritische Distanz zum *Materiellen*;
- 4) die Entwicklung eines konsequenten *Monotheismus*.

14 Vgl. die ältesten und eindrucklichsten Beispiele aus dem alten Ägypten: Jan Assmann, „Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten“, A. u. J. Assmann, Chr. Hardmeier (Hg.), *Schrift und Gedächtnis* (s. o. Anm. 3), S. 64-93.

Diese vier Faktoren sind nicht unabhängig voneinander, sondern haben sich letztlich gegenseitig bedingt; diese eigentliche Interdependenz ist bei der folgenden Skizze stets im Auge zu behalten.

Erstens: Die Entstehung *individualistischen* Denkens ist ein Prozess, der sich im Alten Israel über Jahrhunderte hinweg langsam, aber unaufhaltsam vollzogen hat. Denn es konnte nicht ausbleiben, dass sich in der wirtschaftlich und sozial zunehmend differenzierten Gesellschaft der monarchischen Zeit nach und nach Lebensformen entwickelten, die nicht mehr die Einbindung in das Kollektivum der *Familie* als unabdingbar für das Gelingen menschlichen Lebens voraussetzten, sondern Existenzmöglichkeiten z.B. auch am Königshof, in der Armee und im internationalen Handel anboten. Als dann im Jahre 586 v. Chr. der ganze *Staat* zusammenbrach, als die *Nation* auseinanderbrach, als die ganze wirtschaftliche, intellektuelle und religiöse Oberschicht ins babylonische Exil verschleppt wurde, war damit das *Tragende* des Kollektivums und des kollektiven Denkens fundamental in Frage gestellt. Der Prophet Jeremia ist letztlich zu einer Identifikationsfigur dieser Epoche und dieser Menschen geworden, Symbolfigur für die Tausende Israels, die in dieser Zeit aus jedem Kollektivum herausgerissen wurden, im Krieg, auf der Flucht oder in der Deportation umkamen und irgendwo verscharrt wurden. Die biblischen Texte zeichnen einen Jeremia, den *nichts* mehr trägt, keine Familie (selbst von den engsten Angehörigen angefeindet und verlassen!<sup>15</sup>), keine Prophetenschule<sup>16</sup>, keine kultische Instanz<sup>17</sup>, ja, selbst von seinem Gott fühlt er sich oft zutiefst verlassen<sup>18</sup>. Jeremia hat keine Kinder; keine Grabestradiation ist von ihm überliefert... *nichts* wird von ihm bleiben; *ausser* den Worten, die er vermittelt hatte, die keiner sonst so gesprochen hatte und die ihn so *einsam* gemacht hatten. Die Worte des Jeremia vermitteln den Eindruck, als

15 Vgl. z.B. Jer. 12,6.

16 Vgl. z.B. seine scharfe, aber kaum erfolgreiche Auseinandersetzung mit dem Propheten Hananja und dessen Prophetenkollegen (Jer. 27, 14ff; 28, 1ff.)

17 Vgl. z.B. seine Opposition zum organisatorisch perfekt funktionierenden Tempelkult (Jer. 7,1ff., 21ff; 26,1ff).

18 Vgl. z.B. Jer. 15,18: "Wie ein Trugbach wardst du mir, wie ein Wasser, auf das kein Verlass ist!"



habe nur das *Erlittene* Zukunft; sie zeichnen einen Individualismus, der – wohl bemerkt! – nicht selbstbewusst daherkommt, sondern der zerstörerisch ist. Das Kollektive und das Traditionelle tragen nicht mehr.

Zweitens: Mit der Zerstörung des Kollektivums ist das Funktionieren des Erinnerns und Vergegenwärtigens in Frage gestellt. In dieser Situation des Zusammenbruchs hat ein Kreis von gebildeten Männern bewusst gegenzusteuern versucht, indem sie das erste Literaturwerk Israels geschaffen haben, das die ganze Geschichte umgreift, die Israel in seinem Land erlebt hatte<sup>19</sup>. Das ist die *neue* Erfahrung des Geschichtlichen: des Geschehens als dessen, was sich nicht wiederholt, was irreversibel ist und nicht mehr rückgängig zu machen ist. Geschichtsbewusstsein erwächst aus der brutalen Erfahrung des Endes, wenn unmittelbar erlebt wird, dass eine ganze Epoche zu Ende gegangen ist. Das ist etwas anderes als eine “Krise” (“Krisen” hatte Israel schon genügend erlebt!); das ist etwas anderes als eine heikle *Durchgangsphase*. Wenn 586 alle Städte ausradiert wurden, wenn der Tempel als das einzige und nationale Heiligtum Israels verunreinigt und zerstört wurde, wenn der König und die Königsfamilie auf demonstrative Weise abgeschlachtet wurden, dann *war* das das Ende – das Ende von allem, was vorher war und was damit “Geschichte” im Sinne des Unwiederbringbaren geworden

19 Martin Noth hat dafür den Begriff des “Deuteronomistischen Geschichtswerks” geprägt, das vom Deuteronomium (5. Mose) bis zum Ende des 2. Königsbuches gereicht habe (*Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, 1943, 3. Aufl., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967). Hierin nun das *erste* Geschichtswerk Israels zu erkennen, das uns überliefert ist, setzt eine Spätdatierung des Jahwistischen Geschichtswerks voraus, das üblicherweise in der davidisch-salomonischen Ära angesetzt wird, von mir aber in die ausgehende Exilszeit oder in die beginnende Perser-Zeit, also *nach* dem Deuteronomistischen Geschichtswerk, datiert wird und das ich als dessen neue, redaktionelle Einleitung verstehen möchte (*Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, AThANT, Bd. 67, 1981; “Idéologie deutéronomiste et Théologie de l’Ancien Testament”, *Israël construit son histoire. L’historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, hg. v. Albert de Pury, Thomas Römer und Jean-Daniel Macchi, Le Monde de la Bible, Bd. 34, Genf, Labor et Fides, 1996, S. 445-476).

war. *Nichts* blieb davon... ausser den *Worten*. Literatur entstand in Israel als neue, schriftliche Form des "Erinnerns", das nicht mehr vom Kollektivum und seinem Erzählen garantiert wurde, sondern nur noch von einzelnen Schreib- und Geistbegabten. *Eines* freilich haben diese Einzelnen von der alten, ursprünglichen Funktion des "Erinnerns" beibehalten: sie wollen letztlich keine Dokumente für ein historisches Archiv schaffen, sondern zum Verstehen der *Gegenwart* beitragen: sie probieren Antworten auf das "Warum?" ihrer gegenwärtigen Situation, ihre Literatur ist theologische "Trauerarbeit" – in ihrem besten und heilsamen Sinne.

Drittens: Was bleibt von dem Gott Israels, wenn alle seine Konkretionen und Manifestationen zerstört sind? Wenn er nicht mehr im Tempelgottesdienst gegenwärtig werden kann? Wenn er nicht mehr im König seinen Stellvertreter auf Erden hat? Wenn er in den Kriegen keinen Schutz mehr bietet – von Siegen ganz zu schweigen? Wenn ihm keine Opfer mehr zur Versöhnung dargebracht werden können? – Wir heute sind es gewohnt, von einer sogenannten "geistigen" Gottesvorstellung auszugehen, aber wir machen uns vermutlich kaum noch eine rechte Vorstellung davon, welcher langer Weg bis dahin zurückgelegt werden musste. Erst in der totalen Katastrophe haben einige, wenige in Israel gewagt, in solcher "geistigen" Weise von ihrem Gott zu denken. Man könnte sagen: aus der *Not* heraus haben sie dies gewagt, als ihnen alles Konkrete und Materielle in ihrem Gottesglauben zerschlagen war.

Einige haben dann den Spiess auch umgedreht, indem sie gegen die anderen, weniger "geistigen" Gottesvorstellungen polemisierten: die *anderen* Götter seien nichts weiter als die Bilder, die sie darstellen, Bildungen der Menschen, auch wenn sie aufs Prächtigste in Gold und Silber verfertigt sind; sie seien nichts weiter als die Materie, die man beliebig bilden und vernichten kann<sup>20</sup>.

Nüchtern betrachtet kann man sagen, dass im Israel der nationalen Katastrophe, der Exilierung in ein fernes, fremdes Land und des Endes der national-religiösen Frömmigkeit im Grunde *nichts* vom angestammten Gott geblieben ist... ausser seinem *Wort*. Dies jedoch

20 Vgl. z.B. Jes. 41, 7; 44, 9-20; 46, 6.



nicht als ein schwacher Nachhall aus vergangenen Zeiten verstanden, als eine vage “Erinnerung” an Früheres, so wie wir heute gern das Erinnernte verstehen, sondern als Wort, das Gegenwart *schafft*, das “schöpferisch” im umfassendsten Sinne ist, Leben schaffend wie ein Regen auf dem trockenen Land des Vorderen Orients:

Wie der Regen und der Schnee vom Himmel herabkommen und [irreversibel!] nicht dahin zurückkehren, sondern die Erde tränken, dass sie fruchtbar wird und sprosst und dem Essenden Brot gibt, so auch mein Wort: es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern wirkt [“schöpferisch”!], was ich beschlossen, und führt durch, wozu ich es gesandt habe (Jes. 55,10-11).

Viertens: Wer in dieser Weise von dem Gott des “schöpferischen Wortes” spricht, kann nicht anders als einen konsequenten *Monotheismus* vertreten. Denn es gibt nur *eine* Schöpfung, die wir beobachten können, und es gibt nur *eine* Wortfähigkeit, die wir wahrnehmen können: nur die der Menschheit, die sich freilich in vielen verschiedenen Wörtern ausdrückt, aber *gemeinsam* das *einzigartige* Phänomen teilt, dass etwas durch *Sprache* (durch “das” Wort) *bewirkt* werden kann. Solcher konsequente Monotheismus hat sich genau in *dieser* Zeit des babylonischen Exils, also in einer wie vorher nie erlebten Katastrophe, unter den Theologen des Alten Israel Bahn gebrochen<sup>21</sup>. Der jüdische Glaube wird “Wort”-Religion (was etwas *mehr* ist als das, was man landläufig unter “*Buch*-Religion” versteht!). Im Monotheismus wird Gott sozusagen “einsam” in seinem göttlichen Himmel – nicht anders als der Mensch auf Erden einsam in seinem Individualismus geworden war.

Die vier Punkte haben zu zeigen versucht, dass in der Katastrophe von 586 nichts übrigblieb – oder: so gut wie nichts. Das war für Israel die Zeit des grossen Göttersterbens, auch der eigene Gott war in der Funktion als *Nationalgott* nicht mehr zu gebrauchen. Das war die Zeit des grossen Sterbens aller Institutionen, der staatlichen wie

21 Vgl. Martin Rose, *Der Ausschliesslichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Verlag W. Kohlhammer, BWANT, Bd. 106, 1975, bes. S. 11-13, 154f, 156.

der sakralen, die Zeit der Zerstörung aller gemeinschaftlichen, kollektiven Funktionen, der Berufsgemeinschaften wie der Familienverbände. *Last not least*, es war die Zeit des Massensterbens in der Bevölkerung: die einen verhungert in der belagerten Stadt, die anderen niedergemetzelt vom Krieg vor den Toren. Nichts blieb. Und da sagen einige, wenige: das *Wort*, es bleibt und schafft.

### 3. Qohelets Verweigerung einer positiven Perspektive

Qohelet<sup>22</sup> gehört *nicht* zu denen, die die theologische Antwort vom Leben schaffenden Wort zu geben wagen. Für ihn bleibt nach dem

- 22 Meine jüngsten Forschungen zum Qohelet-Buch haben mich zur Annahme geführt, dass man innerhalb dieses Buches drei literarische Schichten unterscheiden sollte: diejenige des "Qohéleth le Sage" (ausgehende Perser-Zeit), der trotz aller kritischen und ernüchternden Beobachtung der Wirklichkeit dennoch an einer positiven Einschätzung des Lebens festhält (8,15), diejenige seines Schülers ("le Disciple") aus der Zeit der Wirren des Alexandersturms und der Diadochenkämpfe, der ein absolut pessimistisches Bild in das Buch seines Meisters einzeichnet (z.B. 1,2 in interpretierender Übersetzung: "Absurdität der Absurditäten – alles ist total absurd"), und schliesslich diejenige des "Théologien-Rédacteur" (Zeit der konsolidierten Ptolomäer-Herrschaft in Palästina), der mit dem Gebot der Gottes-Furcht die negative Grundstimmung des ihm überkommenen Buches in "orthodoxer" Weise auffangen will und so das Buch für die gottesdienstlich-religiöse Brauchbarkeit rettete (3,7; 5,6; 8,12f; 12,13). Eine ausführliche exegetische Begründung dieser Sicht der dreistufigen Entstehungsgeschichte des Qohelet-Buches werde ich in Kürze vorlegen; vorläufig kann ich nur auf zwei erste Skizzierungen verweisen: "Qohéleth, le Maître: Compréhension de l'univers et compréhension de soi", *Variations herméneutiques*, Bd. 3, Okt. 1995, S. 3-22, und Ivo Meyer, Martin Rose, "Sprüche und Widersprüche im Qohelet-Buch", *Variations herméneutiques*, Bd. 6, Mai 1997, S. 71-86. Im Kontext der vorliegenden Studie zum "Erinnern" verzichte ich auf die literarischen Differenzierungen; die "Verweigerung einer positiven Perspektive" bezieht sich auf die Redaktionsschicht des "Disciple", der mit seiner pessimistischen Interpretation den Gesamteindruck des Qohelet-Buches entscheidend geprägt hat. Auf ihn geht auch der Vers 1,11 zurück, der Titel und Orientierungspunkt für meinen Beitrag abgegeben hat. Wenn also im Folgenden von "Qohelet" die Rede ist, müsste in diesem Zusammenhang korrekterweise ausschliesslich der (pessimistische) "Disciple" vorausgesetzt werden.

Ende, nach dem Tod *nichts* mehr, nicht einmal mehr ein Erinnern, *keine* Vergegenwärtigung mehr in Wort und Wirkung: „Der Früheren gedenkt man nicht mehr.“ Er verzichtet hier darauf, die Namen zu zählen, wo man sich vielleicht doch noch an den einen oder anderen erinnert; er will nicht von den Ausnahmen reden, sondern gibt die Normalität der menschlichen Situation an: in der Regel ist es mit dem Erinnern der „Früheren“ nichts (spätestens nach der dritten Generation bleibt kaum noch etwas an Erinnerung); das Leben des Menschen führt ins Nichts. Selbst wenn sich einer um die Rettung seiner Stadt verdient gemacht hat, wenn er etwas Aussergewöhnliches geleistet hat, der Normalfall ist dennoch Vergessen (9,14-15):

Da war eine kleine Stadt, und der Leute darin waren wenig; und ein grosser König zog gegen sie heran, belagerte sie und baute wider sie grosse Bollwerke. Nun fand sich darin ein [...] weiser Mann; der rettete durch seine Weisheit die Stadt. Aber niemand gedenkt noch jenes [Weisen].

Am Ende steht das Vergessen – und nichts als das Vergessen. Jede positive Perspektive wird verweigert. Warum diese ganz andere Orientierung bei Qohelet? Er gehört doch auch zu einer Generation, die *nach* der Katastrophe von 586 gelebt hat! Er könnte doch eigentlich wissen, wie andere damit umgegangen sind!

Das Qohelet-Buch als ganzes und solches<sup>23</sup> gehört in eine andere geistige Strömung als die der deuteronomistischen und prophetischen Theologen, die nach der nationalen und religiösen Katastrophe die Vorstellung vom schöpferischen Wort entwickelt hatten. Etwas übertrieben und modernisiert könnte man sagen: der Trägerkreis dieses Buches steht den experimentellen Wissenschaften näher als den Human- und Kulturwissenschaften. *Sein* bevorzugtes Wort ist „sehen“ (ראה [ra'ah]), dieses hebräische Wort ist das am häufigsten

23 Hier sei also betont, dass es sich bei der unmittelbar folgenden Beschreibung nicht um ein Charakteristikum nur des „Disciple“ (siehe vorangehende Anmerkung) handelt, sondern um die geistige Welt, die das Qohelet-Buch in seiner ganzen Überlieferung und redaktionellen Geschichte betrifft.

verwendete Verb in diesem Buch<sup>24</sup>: “ich sah..., ich sah..., ich sah...” Dem Beobachten und dem Beobachteten kommt hier ein ganz entscheidender Stellenwert zu. Das *Auge* ist das wichtigste Organ in der Vorstellung des Qohelet, *nicht* der Mund und dessen sprechendes Gestalten.

Etwas Zweites unterscheidet die Denkwelt des Qohelet-Buches von der prophetischen und deuteronomistischen Theologie: die *Geschichtlichkeit* spielt in diesem literarischen Werk absolut keine Rolle. Das spiegelt sich schon darin wider, dass in diesem biblischen Buch keine einzige Figur aus der Geschichte Israels genannt ist, auch keines der Schlüsselereignisse, auf die sonst immer in der biblischen Tradition Bezug genommen wird: Exodus, Sinai, Landnahme usw. Geschichte ist kein Thema in diesem Buch. Man kann geradezu annehmen, dass alles geschichtliche Denken bewusst und gezielt abgelehnt werden soll, wenn es unmittelbar *vor* unserem Vers 1,11, der jegliches “Erinnern” zurückweist, heisst:

- 24 Mit seinen 47 Belegen ist **ראה** nicht nur absolut das am häufigsten vorkommende Verb in diesem Buch, auch ein Vergleich mit den anderen biblischen Büchern unterstreicht die Wichtigkeit dieses Verbs für die Denkvorstellung des Qohelet-Buches: Sein Wortbestand macht nur 0,99% des gesamten Alten Testaments aus, bei einer statistischen Normalität sollte man also nur etwa 13 Belege für **ראה** erwarten (0,99% von insgesamt 1303 Vorkommen), tatsächlich aber geht die Verwendung weit über das Dreifache vom statistischen Mittel hinaus (vgl. hierzu den “Statistischen Anhang” in: Ernst Jenni, Claus Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. II, München, Zürich, Chr. Kaiser Verlag u. Theologischer Verlag Zürich, 1976, S. 539 u. 540). Ich bin der Meinung, dass die exegetische Forschung der einzigartigen Wichtigkeit dieses Verbs für das Qohelet-Buch bisher noch nicht genügend Rechnung getragen hat (z.B. Michael V. Fox, *Qohelet and his Contradictions*, Sheffield, Almond Press, JSOT.SS, Bd. 71, 1989, S. 151-154, nennt es überhaupt nicht unter den “key words” des Buches!). Das ist umso überraschender, als sich seine zentrale Funktion nicht nur durch terminologische und statistische Beobachtungen nahelegt, sondern eigentlich auch jedem vor Augen treten sollte, der nach Struktur und Komposition des Buches fragt: in einer der ersten Argumentations-Einheiten (1,14) findet sich die Formulierung **ראיתי** (“ich habe gesehen/beobachtet”), und in einem Abschnitt, der alle Charakteristika eines (ursprünglichen) Abschlusses aufweist (8,9), ist das Verb in seiner genau entsprechenden grammatischen Form wiederaufgenommen. Auch an weiteren Stellen markiert das Verb den Rhythmus der Überlegungen und Argumentationen im Buch (vgl. bes. 2,13; 3,10,16,22; 4,4,15; 5,17).

Was gewesen ist, wird wieder sein,  
und was geschehen ist, wird wieder geschehen:  
es gibt nichts Neues unter der Sonne.  
Selbst wenn man das Gefühl hat, sagen zu können: 'Da ist etwas Neues',  
dann ist das nur Täuschung, weil man in Wirklichkeit das Vergangene verges-  
sen hat.  
Längst schon ist es dagewesen in den Zeiten, die vor uns gewesen sind. (1,9-10)

Geschichte ist keine Denkkategorie in diesem Buch, weder auf nationaler noch individueller Ebene. „Eine Generation geht, eine andere Generation kommt“ (1,4), aber es ist letztlich die Wiederkehr des Ewiggleichen. So ist auch jedes einzelne menschliche Leben nicht mehr als eine unbedeutende Spielform im ewigen Kreislauf. Nichts verdient als wirklich Neues qualifiziert zu werden; und wenn nichts Neues da ist, dann kann man auch nicht von etwas „Altem“ sprechen, was eine besondere „Erinnerung“ und Vergegenwärtigung verdiente. „Es gibt nichts Neues unter der Sonne“ – und dann kann es auch keine Geschichte geben.

Drittens muss man noch konstatieren, dass es letztlich auch keine *Transzendenz* in diesem Buch gibt. Die Existenz eines Schöpfergottes wird zwar nicht in Frage gestellt, wie auch heute noch die meisten Schweizer an einen „lieben Gott“ glauben. Aber das ist ein „transzendenter Gott“, der ohne Einwirkung und Konsequenzen für die alltägliche menschliche Existenz bleibt. Das typische Schlagwort im Qohelet-Buch ist: „*unter* der Sonne“<sup>25</sup>; es interessiert nur, was auf Erden und im hellen Licht einer positivistischen Aufgeklärtheit geschieht. Was etwa „über“ der Sonne ist, also nach der damaligen Vorstellung in der Welt *Gottes*, oder was *ausserhalb* der Grenzen sein könnte, die wir sehen und konstatieren, z.B. *vor* unserem Leben oder *nach* unserem Leben, im Vergangenen oder im Zukünftigen, alles dies fällt aus dem Denken, das das Buch Qohelet charakterisiert, praktisch völlig heraus. Nachdenken vollzieht sich bei ihm ausschliesslich in der Immanenz: „Ich beobachtete alles unter der Sonne.“ Es gibt keine Grenzüberschreitung, auch nicht im Denken.

25 Nirgendwo anders im Alten Testament ist diese Wendung belegt; im Qohelet-Buch aber begegnet sie nicht weniger als 29 Mal!



Viertens scheint mir, dass ganz bewusst auch der *Worthaftigkeit* jede besondere Bedeutung abgesprochen wird. Der vorhin zitierten Proklamation des Ewiggleichen (1,9-10) steht eine Formulierung voran (1,8), die in folgender Weise wiedergegeben werden kann: "Alles Reden müht sich ab, keiner kommt damit zum Ziel."<sup>26</sup> Man könnte auch übersetzen: "Alle Worte sind schwach, kraftlos." Wie könnten dann die Worte des "Erinnerns" überhaupt noch etwas *bewirken*? Die Formulierung bei Qohelet von der "Kraftlosigkeit" des Wortes scheint mir fast wie ein Zurückweisen der Idee von der Wirkmächtigkeit der Sprache, wie eine pointierte Ablehnung der Vorstellung vom "schaffenden, schöpferischen Wort".

#### 4. Leben als Tod und Tod als Leben

Der Denkansatz, der sich im Buch Qohelet so dominant zum Ausdruck bringt, ist in entscheidender Weise vom Thema des Todes geprägt; die Vorherrschaft des *Todes* ist unübersehbar in diesem Buch<sup>27</sup>. Als Beispiel sei ein Vers zitiert, in dem Tod und Vergessen, Tod und Nicht-mehr-Erinnern in einem Atemzug nebeneinander genannt werden (9,5):

26 Zürcher Bibel, Teilausgabe "Das Buch Hiob. Das Buch Kohelet. Das Hohelied (Fassung 1998)", Zürich, Verlag der Zürcher Bibel, 1998, S. 59.

27 Der "Tod" ist auf allen drei Redaktionsebenen (s.o. Anm. 22) thematisiert, aber die Einstellung ist durchaus unterschiedlich. "Qohéleth le Sage" notiert das Gleichmacherische am Tod, das die Überheblichkeit einer intellektuellen Elite und die Erwartung einer bleibenden Nachwirkung radikal relativiert (1,16), hält aber dennoch an der Möglichkeit der Lebensfreude fest (8,15). Genau diese Lebensfreude desavouiert aber der "Disciple" als ebenso nichtig (2,1-3) wie alles, was man traditionellerweise als "gut" und "wertvoll" im Leben einschätzte. Er ist dafür verantwortlich, dass in der jetzigen Gestalt des biblischen Buches das Thema des Todes so bedrückend dominant ist.

Was die Lebenden wissen, ist, dass sie sterben müssen,  
die Toten aber wissen gar nichts;  
sie haben auch keinen Lohn mehr,  
denn ihr Andenken [zækær] ist vergessen.

So ist für den Denker, der die Möglichkeit des „Erinnerns“ radikal abweist, menschliche Existenz nichts anderes als Leben „sub specie *mortis*“, das Leben in den Grenzen des Todes. Leben ist der kurze Moment im Vorfeld des ewigen Todes, Dunkelheit im sich immer schon abzeichnenden Todesschatten. Das ist der Preis, den der Denker im Qohelet-Buch letztlich zahlen muss, wenn er nichts anderes gelten lassen will als das („wissenschaftliche“) Sehen und Beobachten (ראה [ra’ah]): „sehen“ kann man in der Tat nur, dass der Mensch nach seinem Tod „Staub“ oder „Asche“ wird (Gen. 3,19; Qoh. 3,20) und dass mehr nicht erweisbar ist. Das Buch Qohelet ist in dieser einseitigen Betonung des „Sehens“ ein Dokument, das innerhalb der biblischen Literatur relativ isoliert dasteht.

Die anderen biblischen Bücher haben in der einen oder anderen Form die Idee der *Worthaftigkeit* in den Vordergrund gerückt<sup>28</sup>, in besonders markanter Weise der Prolog des Johannes-Evangeliums:

Im Anfang war das Wort,  
und das Wort war bei Gott,  
und das Wort war Gott. (1,1)

Wenn aber Gott „Wort“ ist, dann sind Bestimmung und Zukunft des Menschen ebenso im *Wort* zu suchen. Was hier konfliktuell zwischen „Sehen“ und „Sprechen“, zwischen Beobachtbarem und Ausagbarem, zur Diskussion steht, ist letztlich die Frage des Menschenbildes, das unser Leben und Denken bestimmen soll: Wird menschliche Existenz massgeblich von der Fähigkeit geprägt, Wirklichkeiten (und die eigene, menschliche Wirklichkeit darin eingeschlossen!) kritisch-beobachtend wahrzunehmen und gleichsam objekthaft zu beschreiben (das „Sehen“ des Qohelet)? Oder sucht man das Proprium des

28 Vgl. oben zum Propheten Jeremia, zum „Deuteronomistischen Geschichtswerk“ (s.o. mit Anm. 19) und zu „Deuterojesaja“ (Jes. 55,10-11).



Mensch-Seins im schöpferisch-gestaltenden Sprechen und Reden, das Lebensformen konzipieren kann, die weit über das real Sichtbare hinausgehen? Anders zugespitzt formuliert geht es um das, was man als prioritär einschätzt in der Förderung der menschlichen Lebensqualität: Kommen die grössten Verdienste der wissenschaftlichen *Nachbildung* von naturgesetzlichen Vorfindlichkeiten zu, die es in entscheidender Form ermöglicht hat, z.B. durch Technik und Medizin die Lebensbedingungen für den Menschen massgeblich zu verbessern? Oder findet der Mensch erst Lebenserfüllung in der schöpferisch-konzeptuellen *Vorbildung* von Sinn und Zukunft?

Die Auseinandersetzung um das Vorrangige im Menschenbild hat viele Gesichter, innerhalb und ausserhalb der biblischen Texte, in den Diskussionen der Vergangenheit und in den Debatten unserer eigenen Zeit. Vermutlich aber dürfte es verfehlt sein, im vorhin gezeichneten Gegenüber von "Sehen" und "Sprechen" eine Alternative des Unvereinbaren zu finden. Gewiss ist es wahr, dass die biblischen Texte mehrheitlich die *Worthaftigkeit* von Gott und Mensch herausarbeiten und dass das Buch Qohelet mit seiner Betonung des "Sehens" eher wie ein Fremdkörper in der biblischen Literatur wirkt. Es ist auch unleugbar, dass dieser "unheimliche Gast"<sup>29</sup> beim biblischen Symposium nur zu oft vor die Tür zu schaffen versucht worden ist; in der rabbinischen Diskussion hat die Auseinandersetzung um seine kanonische Anerkennung bis ins 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. angedauert<sup>30</sup>. Jedoch ist es ein Faktum, dass dieses Buch trotz seines gegenläufigen und provokativen Charakters seinen Platz im

29 Anspielung an den Titel eines Aufsatzes von Hans-Peter Müller, "Der unheimliche Gast. Zum Denken Kohelets", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd. 84, 1987, S. 440-464, wiederabgedruckt in: ders., *Mensch – Umwelt – Eigenwelt. Gesammelte Aufsätze zur Weisheit Israels*, Stuttgart, Berlin, Köln, Verlag W. Kohlhammer, 1992, S. 169-183.

30 Vgl. Sinai Schiffer, *Das Buch Kohelet. Nach der Auffassung der Weisen des Talmud und Midrasch und der jüdischen Erklärer des Mittelalters*, Frankfurt a. Main, Leipzig, 1884, z.B. S. 6: "Es wollten die Weisen – (berichtet Rab. Benjamin bar Jefet, in der Pesikta des Rabbi Kahana sect. VIII, Ed. Buber, p. 68b<sup>7</sup>) das Buch Kohelet verbergen, weil sie darin Worte fanden, die sich der Häresie zuneigen." Vgl. auch im babylonischen Talmud, Traktat Sabbath, 30b.

biblischen Kanon gefunden und behalten hat. So ist dieses literarische Dokument eine ständige Mahnung, dass die Worthaftigkeit von Gott und Mensch nach dem Zeugnis der biblischen Schriften im ständigen Dialog mit Sichtbarkeit und Verantwortbarkeit bleiben muss. Das Reden von menschlichem Lebenssinn und menschlicher Zukunft darf nicht in phantastischer Schönrederei bestehen, sondern muss sich in Konfrontation mit dem Beobachtbaren und Wirklichen bewähren und durchhalten. Die Präsenz des Qohelet-Buches im biblischen Kanon mahnt an, dass jede Vorstellung vom menschlichen *Leben* sich an der Realität des *Todes* bewähren und durchhalten muss.

Paulus, der grosse Theologe der ersten christlichen Generation, hat diese unverzichtbare Dialektik von geschichtlicher Erfahrung (“Sehen”) und befreiender, zukunfts-öffnender Botschaft (“Reden/Verkünden”), von Todeswirklichkeit und Lebenszusage, wohl in aller Klarheit erkannt, wenn er die beiden Komponenten, die der “Worthaftigkeit” und die des “Todes”, in der einen Formel vom “*Wort des Kreuzes*” (1. Kor. 1,18) zusammennimmt. Das ist sein “Evangelium” (1,17), das Tod, Ungerechtigkeit und Leiden nicht umgeht und verschweigt, sondern thematisiert. Es ist immer wieder aufgefallen, wie wenig in den Paulus-Briefen auf Jesu Leben und Lehre Bezug genommen wird: das “Evangelium” des Paulus vermeidet auf diese Weise entschieden die Gefahr, dass sein erzählendes und worthaftes “Erinnern” an Jesus zu einem Akkumulieren von Vergangenen wird. Bei ihm wird das verkündende “Erinnern” (mit der Dimension der worthaften Zukunftsgestaltung!) entschlossen zentriert: auf das “Kreuz”, auf den Tod.

Es ist in diesem Zusammenhang charakteristisch, wie Paulus mit der urchristlichen Gemeindeüberlieferung der Abendmahlstradition umgegangen ist, sie aufnimmt und zitiert (1. Kor. 11,24-25), sie dann aber auch im Rahmen seines eigenen theologischen Verständnisses interpretiert (11,26): In der traditionellen Formulierung “Dies tut zu meinem Gedächtnis” (Luk. 22,19; 1. Kor. 11,24) bewegt sich die Bedeutung von ἀνάμνησις [anámñæsis] zunächst noch ganz im Rahmen des hebräisch-jüdischen Verständnisses der Sprachwurzel für das “Erinnern” (זָכַר [z-k-r]); das heisst, dass es bei dem “Tun-zum-Gedächtnis” wesentlich um die lebendige *Vergegenwärtigung* Jesu auch über

seinen Tod hinaus geht<sup>31</sup>. Die urchristliche Gemeinde hat so in ihrer Abendmahlsliturgie ein Erbe bewahrt, das den mit seinen Jüngern das letzte Mahl feiernden Jesus deutlich als in der hebräisch-jüdischen Tradition stehend zeichnet. Auch wenn in den neutestamentlichen Texten das "Erinnern" mit einem griechischen Wort bezeichnet wird, muss man im Grunde noch alle diejenigen Vorstellungen mitlesen, die im vorangehenden für das hebräische זכר [z-k-r] dargestellt worden sind. Das "Tun-zum-Gedächtnis" im Feiern des Abendmahles bewahrt über den Tod hinaus das *Leben* und die Gegenwart des "erinnerten" Jesus. Auch für Paulus dürfte diese hebräische Denkwelt des "Erinnern" nichts Fremdes gewesen sein, und wenn er die traditionellen Formulierungen der urchristlichen Mahlfeier zitiert und damit auch das Thema des "Gedächtnisses/Erinnerns" aufnimmt, wird er in keiner Weise ein Problem dabei empfunden haben. Entscheidend ist aber nun die eigene theologische Nuance, die er interpretierend und abschliessend an die zitierten liturgischen Formulierungen anhängt:

Denn sooft ihr dieses Brot esst und den Kelch trinkt, *verkündigt*<sup>32</sup> ihr [damit] den *Tod* des Herrn, bis er kommt. (1. Kor. 11,26)

Damit stellt Paulus nicht mehr die Vergegenwärtigung des *Lebens* Jesu in den Mittelpunkt (oder einen einzelnen, besonderen Moment daraus, z.B. die Erinnerung an sein letztes Mahl mit den Jüngern), sondern das Feiern der Gemeinde wird auf den "*Tod* des Herrn" bezogen. Im Kontext der paulinischen Argumentation ist das natür-

31 Vgl. Eduard Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Das Neue Testament Deutsch, Bd. 3, 1982, S. 223: "'Gedächtnis' bedeutet weit mehr als Rückerinnerung. Darin wird das geschichtliche Geschehen so vergegenwärtigt, dass es sich heute auswirkt"; Georg Strecker, *Theologie des Neuen Testaments. Bearbeitet, ergänzt und herausgegeben von Friedrich Wilhelm Horn*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1996, S. 185: "es geht nicht nur darum, das Gedächtnis eines Toten zu ehren [...], sondern der Vollzug des Herrenmahles ist Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens. Die Anamnesis des Christus durch die Gläubigen ist Nachvollzug der Heilsbedeutung des Christusgeschehens."

32 Hans Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, KEK, Bd. 5, 1969, S. 238 ("eher Indikativ"); Christian Wolf, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Bd. 7, 1996, S. 274 ("wird heute durchweg als Indikativ verstanden").

lich nicht der “Tod” einfach als Lebensende, sondern dieses Stichwort nimmt erneut die zentrale Bedeutung des “Kreuzes” aus 1,18 auf. Jedoch liegt auch für Paulus die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu nicht im Faktum der Vergangenheit, sondern in der erinnernden Vergegenwärtigung (im “Verkündigen”) dieses Todes auf *Zukunft* hin (“bis er kommt”).

Wir können damit abschliessend festhalten: Indem Paulus sein Evangelium auf den *Tod* konzentriert, wird “Erinnern” letztlich auf seinen Ausgangspunkt zurückgeführt, der auch den Anfang unserer Überlegungen bestimmt hatte, dass nämlich “Erinnern” eigentlich und ursprünglich das *Leben* ist, das man der Erfahrung des *Todes* gibt; “Erinnern” ist der *Tod*, der zum *Leben* wird.

## Résumé

Dans l'Israël ancien, “se souvenir” (*zakar*) n'était pas seulement un acte mental de “se présenter quelque chose à l'esprit”, mais essentiellement un événement verbal: c'était un “rappel”, cela veut dire que l'on “appelait de nouveau” ceux qui avaient vécu dans un temps passé. Cette remémoration (verbale) était une manifestation absolument vitale garantissant la continuité de l'archaïque identité collective constituée par tous ses membres. Pourtant, aux temps de la monarchie en Israël et en Juda, l'individu commença à prendre une place de plus en plus importante, et finalement, à l'époque de l'exil babylonien (après 586 av. J.-C.), l'anéantissement de toutes les structures politiques et sociales produisit, comme jamais auparavant, une crise profonde pour cette archaïque pensée collective. Le traditionnel concept de vie fut ainsi totalement mis en question. Les théologiens de l'époque exilique et post-exilique cherchèrent une réponse dans la ligne suivante: ils maintenaient l'aspect *verbal* de la remémoration et de la vie, mais attribuaient à *Dieu* la tâche fondamentale d'être le seul garant de la continuité, même au-delà de la mort (de l'individu). La “Parole de Dieu” fut née, une parole de promesse et d'avenir. Le livre de Qohéleth (ou l'Ecclésiaste) poursuit une piste toute différente: dans son concept qu'il développe pour la vie, il met l'accent sur le “voir”, cela veut dire sur l'observation critique ou quasi “scientifique”. Par conséquent, il ne réfléchit que sur la vie qui se déroule entre la naissance et la mort, et le “souvenir” n'est plus d'aucune importance fondamentale. Ces *deux* orientations théologiques apparemment opposées sont pourtant plutôt complémentaires: si l'on veut donner un *sens à la vie*, l'observation critique (le “voir”) est indispensable, mais l'interprétation de ses résultats et les conclusions personnelles et engagées nécessitent une communication (un “appeler”). Le “*memento vivere!*” comprend le “voir” et le “dire”.

