

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 53 (1997)
Heft: 1-2

Artikel: Querdenken mit und über Qohelet
Autor: Rose, Martin
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878060>

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: 14.01.2026

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

Querdenken mit und über Qohelet

Ernst Jenni ist für mich ein Grossmeister der sprachlichen Beobachtungen und Analysen am hebräischen Text; die folgenden Darlegungen müssen weit dahinter zurückbleiben. Doch habe ich ihn immer auch als Grossmeister feiner Menschlichkeit erlebt; und deshalb habe ich keine Hemmungen, ihm in dieser unvollkommenen Weise Dank und Ehrung auszudrücken.

Wer sich mit Qohelet einlässt, kann leicht ins Querdenken geraten, und es ist nicht zufällig, dass die «Synagogen- und Kanonfähigkeit» dieses Büchleins recht lange umstritten blieb¹. In der Tat enthält es viel, das quer zu einer traditionellen Frömmigkeit verläuft. Ein Abschnitt, in dem solche kritische Distanz besonders stark zum Ausdruck kommt, ist Qoh 4,17 - 5,6.

Die Abgrenzung dieser Texteinheit, die über eine Kapitelgrenze hinweggeht, wird von den meisten neueren Kommentaren geteilt. Neben inhaltlichen Gesichtspunkten wird auch ein formales Kriterium für den Neueinsatz mit 4,17 geltend gemacht: es ist hier zum ersten Mal, dass ein «Du» angesprochen wird. Die Exegeten begnügen sich mit dem Konstatieren dieses plötzlichen Übergangs in eine 2. Person Singular, ohne dieses Phänomen noch zum Anlass für weiteres Nachdenken zu nehmen. Doch liegt meines Erachtens genau in diesem stilistischen Detail der Schlüssel zum angemessenen Verständnis des Abschnitts. Thesenartig sei das Ergebnis meiner Überlegungen vorangestellt, das ich im folgenden erläutern werde:

Der unübliche Stil des «Du» ist dadurch bedingt, dass *Traditionsmaterial* aufgenommen und diskutiert wird.

Damit soll ausgedrückt sein, dass die «Du»-Anrede gerade *nicht* zum von Qohelet bevorzugten Stil gehört, sondern dass es sich um eine Sprachform der *Tradition* handelt, die hier aufgegriffen und interpretiert wird.

1. Der Drei-Satz aus der Tradition

Das Traditionselement ist recht eindeutig in der ersten Hälfte von V.3, die eine fast völlige Entsprechung in Dt 23,22a hat:

Dt 23,22a:	לֹא תֵאָחֵז לְשִׁלְמוֹ	כִּי־תֵדַר נֶדֶר לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ
Qoh 5,3a:	אַל־תֵּאָחֵז לְשִׁלְמוֹ	בְּאֲשֶׁר תֵּדַר נֶדֶר לַאֱלֹהִים

Die weitgehende Übereinstimmung hat manche Exegeten an eine *literarische* Abhängigkeit denken lassen: Qoh 5,3a «zitieren» (fast wörtlich) Dt

¹ Vgl. z.B. D. Michel, Qohelet (EdF 258), Darmstadt 1988, 116ff. («Qohelet im alttestamentlichen Kanon»).

23,22a². Doch diese Annahme ist keineswegs zwingend. Es kann sich auch um eine feste, *mündlich* überlieferte religiöse Norm gehandelt haben³, auf die je gesondert das Deuteronomium und Qohelet Bezug nehmen. Aus diesem Grund ziehe ich es vor, vorsichtigerweise von «Traditionsmaterial» zu sprechen: Qohelet muss sich hier nicht unbedingt auf einen *schriftlich* vorliegenden Text bezogen haben.

Für die übrigen Unterteile in unserem Abschnitt nehme ich gleichfalls solche Aufnahme von Traditionsmaterial an, auch wenn wir dort nicht in der glücklichen Lage sind, noch einmal einen so weitgehend entsprechenden Text aus einem anderen biblischen Buch heranziehen zu können. Die erste übernommene und zitierte Norm liegt in 4,17 vor: «Gib acht auf deinen Fuss, wenn du zum Gotteshaus gehst!»; die zweite in 5,1: «Überstürze dich nicht, vor der Gottheit Worte über deine Lippen gehen zu lassen.» Und eben die dritte in 5,3: «Wenn du der Gottheit ein Gelübde gelobst, dann zögere ja nicht, es umgehend zu erfüllen!»

Ein aus drei Sätzen bestehendes Traditionsmaterial wird aufgenommen, das *drei* verschiedene Sachbereiche betrifft⁴: 1. Heiligtum; 2. Gebet; 3. Gelübde.

In allen drei Sätzen begegnet das Wort אֱלֹהִים («Gottheit/Gott»). Man kann darin ein weiteres, wichtiges Indiz erkennen, das die einzelnen Normen zu einem geschlossenen «Drei-Satz» zusammenbindet: es geht um das Thema der Begegnung mit dem Heiligen, um Fragen der Religionspraxis und der Frömmigkeit: 1. Kult-Frömmigkeit; 2. Gebets-Frömmigkeit; 3. Gelübde-Frömmigkeit.

Diese drei Ausdrucksformen von Frömmigkeit gehören zum Grundbestand praktisch aller Religionen; ein Spezifikum der israelitisch-jahwistischen Tradition ist hier nicht zu erkennen. Dergleichen Normen können in der Volksfrömmigkeit des ganzen Alten Orients überliefert gewesen sein. Im folgenden seien die drei Sätze je für sich kurz kommentiert:

² So z.B. jüngst F.J. Backhaus, »Denn Zeit und Zufall trifft sie alle«. Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet (BBB 83), Frankfurt am Main 1993, 181: «Zitat aus Dtn.23,22a» (mit weiterer Literatur in Anm.50)

³ Cf. M. Rose, 5.Mose (ZBK AT 5.1), Zürich 1994, 319-322.

⁴ Es gibt Exegeten, die stattdessen von *vier* oder *fünf* Sätzen in diesem Abschnitt ausgehen (vgl. z.B. W. Zimmerli, Prediger [ATD 16/1], Göttingen 1962, 186-190: Qoh 4,17; 5,1-2; 5,3-4; 5,5-6; so auch L.G. Perdue, Wisdom and Cult. A Critical Analysis of the Views of Cult in the Wisdom Literatures of Israel and the Ancien Near East [SBL, Diss.Series 30], Missoula, Montana, 1977, 180f., 180, und R.N. Whybray, Ecclesiastes [The New Century Bible Commentary], Grand Rapids - London 1989, 92); auf dem entgegengesetzten Extrem ist die Meinung angesiedelt, dass es sich um einen *einzigsten* Themenbereich handle, nämlich den der Gelübde, und dass 4,17 lediglich als allgemeine Einleitung dazu zu verstehen sei (vgl. z.B. M.V. Fox, Qohelet and his contradictions [JSOT.SS 71], Sheffield 1989, 209ff.). Doch lässt sich unter den Kommentatoren eine gewisse mehrheitliche Tendenz beobachten, die Sachbereiche «Gebet» und «Gelübde» nicht zu vermengen.

Im ersten (4,17) geht es also um den Gang zum Heiligtum (הֵלֵךְ אֶל-בֵּית) und das geschieht natürlich mit den Füßen (רַגְלֶיךָ)⁵. Doch darf man nicht bei dieser oberflächlichen Wort- und Sachebene für רַגְלֶיךָ hängenbleiben, wie es Diethelm Michels Übersetzung «Bewahre deinen Fuss vor dem Straucheln»⁶ nahelegt, als ginge es darum, auf dem Weg zum Heiligtum nicht zu stolpern oder zu stürzen. Gemeint ist vielmehr, dass man sein ganzes Verhalten voll unter Kontrolle hat, wenn man sich dem heiligen Bereich nähert; die Füße stehen damit als *pars pro toto* (vgl. Ex 3,5; Jos 5,15). Es ist archaisches, religiöses Allgemeingut, dass die Begegnung mit dem Heiligen extrem zerstörerisch sein kann, wenn man nicht mit äusserster Vorsicht und höchstem Respekt vorgeht⁷. Dies gilt aber nicht nur im Blick auf das Verhalten *beim* Gang zum Heiligtum⁸, sondern auch hinsichtlich der *Gelegenheiten*, *wann* immer man zum Tempel geht (בְּאֲשֶׁר)⁹; auch diesbezüglich soll man eher behutsam als exzessiv sein¹⁰. Die Volksfrömmigkeit aller Zeiten und Religionen ist gegen eine übertriebene «Kirchenrennerei». Doch ist ausdrücklich zu betonen, dass es in dieser überlieferten Norm keinesfalls um Kultkritik geht (im hebräischen Text steht *nicht* die Präposition בִּן [«hüte dich vor dem und dem...!»]), sondern diese volksfrömmigkeitliche Mahnung zielt auf eine *positive* Orientierung für die kultische Praxis.

Die zweite überlieferte Norm (5,1) ist ganz entsprechend zu deuten: von einer grundsätzlichen Kritik der Gebets-Frömmigkeit kann keine Rede sein; dass man Worte (דְּבָרֶיךָ) in der Gegenwart Gottes, vor seinem Angesicht (לִפְנֵי הָאֱלֹהִים), «auf den Mund herausbringt» (יֵצֵא hif.¹¹), ist allgemein üblich und steht in keiner Weise zur Diskussion. Wieder liegt die ganze und einzige Betonung auf der *Eröffnung* des Satzes: אֶל-הַבַּהֶל¹². Damit soll ausgedrückt

⁵ Der Konsonanten-Text (mit Jod) lässt an eine Pluralform («deine Füße») denken; das Qere möchte aber eine Singularform (ohne Jod) gelesen haben, die übrigens auch von der Septuaginta, Vulgata und Peschitta vorausgesetzt wird. Für die Ursprünglichkeit der Singularform sprechen auch Texte wie z.B. Prov 1,15 und 4,27, während der Plural von der Formel von Ex 3,5 beeinflusst sein könnte (aber auch dort ziehen einige Handschriften den Singular vor). Inhaltlich dürfte jedoch nichts von der Entscheidung für die eine oder andere Lesart abhängen.

⁶ Vgl. D. Michel, Qohelet, 141.

⁷ Vgl. Prov 25,17: «Mach kostbar/rar [יָקָר hif.] deinen Fuss vom [בֵּין] Haus deines Nächsten, sonst bekommt er dich satt und hasst dich.» Wieviel mehr gilt das für die Besuche bei Gott! Vgl. vor allem auch Gen 28,17; Ex 19,12-13; Num 17,13.

⁸ Dies wird durch die im Apparat der BHS genannte Lesart בְּאֲשֶׁר vorausgesetzt. Zur hier anzunehmenden Funktion der Präposition בִּי vgl. E. Jenni, Die hebräischen Präpositionen Band 1: Die Präposition Beth, Stuttgart - Berlin - Köln 1992, 358: «inhaltliche Einschränkung auf einen Handlungsbereich durch einen אֲשֶׁר-Satz mit יֵצֵא/יָצָא».

⁹ «Iteratives 'jedesmal wenn'»: E. Jenni, Die hebräischen Präpositionen Band 2: Die Präposition Kaph, Stuttgart - Berlin - Köln 1994, 144 (u. 147).

¹⁰ R. Gordis, Koheleth - The Man and his World. A Study of Ecclesiastes (1951), New York³1968, 247: «Do not run [...] over-frequently to the Temple.»

¹¹ Vgl. Hi 8,10; «auf die Lippen» vgl. Ps 15,3.

werden: «Natürlich sollst du deine Gebete vor Gott im Heiligtum aussprechen, *aber*: אֶל־תִּבְהַל!» Im Verb בָּהַל liegt etwas von «Atemlos-Sein»¹³, von einem überstürzten Hasten und Eilen; im Arabischen bezeichnet dieselbe Wortwurzel ein «Töricht-Sein» und «Von-Sinnen-Sein»¹⁴. Statt der *negierten* Wendung «überstürze dich nicht!» könnten wir in Anlehnung an 4,17 auch positiv formulieren: «Hüte deinen Mund!», «hüte dich, dass du nicht leichtfertig, gedankenlos und sinnlos vor Gott im Heiligtum daherredest!» Wieder handelt es sich um eine Maxime aus der allgemeinreligiösen Volksfrömmigkeit¹⁵: Worte, die nicht der Gegenwart des heiligen Gottes angemessen sind, sind nicht einfach wirkungslos, sondern können grössten Schaden anrichten. Das volkstümliche Material unserer Märchen, z.B., weiss zahlreich von unbedachten Worten und ihren verhängnisvollen Folgen zu erzählen.

Derselbe Ansatz gilt für die dritte überlieferte Norm, hinsichtlich der Gelübde (5,3): Auch hier handelt es sich um die Form einer religiösen Äusserung, die zu den typischen Elementen der Volksfrömmigkeit zu rechnen ist¹⁶. Zum Verständnis unserer Stelle ist allerdings hinzuzufügen, dass hier schwerlich an ein *spontanes* Gelöbnis zu denken ist («Hilf du, heilige Anna, ich will ein Mönch werden!»), sondern dass die feierliche Formulierung im Heiligtum vor אֱלֹהִים bzw. vor seinem vicarius stattfindet. Wie bei der volksfrömmigkeitlichen Gebetspraxis geht es auch bei den Gelübden darum, positive Hilfeleistungen seitens der Gottheit zu erzielen: noch heute geben die katholischen Wallfahrtsstätten einen guten Eindruck von der Breite der erwarteten und erhaltenen Gotteshilfe, die mit den ex voto-Täfelchen und -Bildern dokumentiert wird. Die Gelübde-Praxis wird von unserer überlieferten Norm nicht in Frage gestellt; als ebenso *selbstverständlich* wird vorausgesetzt, dass Gelübde erfüllt werden müssen. Um *diese* Fragen geht es nicht, sondern der Akzent liegt darauf, die Erfüllung *nicht zu verzögern* (אֶל־תִּאַחַר)¹⁷. «Was man versprochen hat, muss man halten» – und zwar nicht in der Weise, dass man die Erfüllung immer weiter vor sich herschiebt. Es könnte sonst geschehen, dass Gott von sich aus die Einlösung einfordert (so wie es Dt 23,22 formuliert), und das könnte dann weitaus katastrophaler sein als seine durch das Gelübde gewonnene Hilfe. Gott lässt nicht mit sich auf Zeit spielen, urplötzlich könnte der Geduldsfaden reissen. Das ist nicht Resultat theologischer Reflexion, das ist volksfrömmigkeitliche Weisheit.

¹² Dieselbe Konstruktion begegnet auch noch 7,9; vgl. ausserdem Est 2,9; II Chr 35,21.

¹³ Vgl. B. Otzen, Art. בָּהַל, ThWAT I (1973), 521.

¹⁴ Vgl. Köhler-Baumgartner, Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Bd. I, Leiden 1967, 107.

¹⁵ Vgl. z.B. R.N. Whybray, Ecclesiastes, 93: «as old as the Egyptian *Instruction of Ani* (iv 1: ANET p.420)».

¹⁶ T.W. Cartledge, Vows in the Hebrew Bible and the Ancien Near East (JSOT.SS 147), Sheffield 1992 (134 auch Verweise auf die griechische Literatur).

¹⁷ Cf. T.W. Cartledge, ebd., 135: «The prompt payment of vows was essential.»

Diese Darstellung des volksfrömmigkeitlichen Hintergrunds des «Drei-Satzes» könnte und müsste noch durch religionsgeschichtliches und biblisches Material weiter fundiert werden; doch dürfte die bisherige Skizze die Plausibilität der anfangs formulierten Arbeitshypothese schon zureichend gezeigt haben. Ich gehe also von einem alten Traditionsstück im «Drei-Satz» aus, das in der Volksüberlieferung beheimatet war. Sprachlich und theologisch befinden wir uns damit also noch nicht auf der *Qohelet*-Ebene, sondern auf derjenigen des zitierten *Traditionsmaterials*. Die drei Sätze lassen in der Tat nichts erkennen, was unter sprachlichen und syntaktischen Gesichtspunkten auf eine eigene Formulierung des Qohelet-Autors schliessen liesse.

2. Der Qohelet-Kommentar zum Drei-Satz

Damit gehe ich zum zweiten Gesichtspunkt der Arbeitshypothese über: die Tradition ist im Qohelet-Buch nicht nur aufgenommen, sondern vor allem auch «diskutiert» worden. Die Tendenz dieser «Diskussion» springt schnell in die Augen und sei knapp skizziert¹⁸.

Der Kommentar zur Kult-Frömmigkeit (4,17aß) ist in folgender Weise frei wiederzugeben: «Vor die Gottheit hinzutreten (וְקָרַב¹⁹) mit der Absicht zu hören (לְשָׁמֹעַ), ist besser²⁰ als aller Aufwand an Schlachtopfern (זִבְחֵי²¹).» Das ist nun Kultkritik; der Opferkult (זִבְחֵי) wird kritisch ins Visier genommen. Wie radikal oder weniger radikal die Kritik einzuschätzen ist, bleibt ein ständiger Streitpunkt in der Auslegung. Einige Exegeten meinen, dass hier keineswegs der Opferkult pauschal zurückgewiesen werde, sondern nur einige negative Erscheinungsformen an dieser Praxis kritisiert würden²². Andere ge-

¹⁸ An diesem Ort muss ich mich mit wenigen Bemerkungen für jeden der drei Sätze begnügen; eine umfassendere Exegese muss meinem Qohelet-Kommentar vorbehalten bleiben.

¹⁹ Der Infinitivus absolutus steht in der Funktion des Subjekts (G-K §113b): «das Sich-Nähern zum Hören...»; das eröffnende Waw drückt hier den Gegensatz aus und markiert den Übergang von der Tradition zur Interpretation im Sinne von: «ich *aber* sage euch...» (vgl. in der Bergpredigt Jesu).

²⁰ Ein וְטוֹב ist nicht unbedingt nötig; die Satzstruktur mit בְּיָד ergibt schon denselben Sinn; cf. G-K §133e. Vgl. auch Qoh 9,16-18, wo zwischen Sätzen mit בְּיָד ... וְטוֹב ebenso ein Satz mit וְטוֹב ohne בְּיָד stehen kann (V.17).

²¹ זִבְחֵי nur noch Ex 10,25: Pharao muss Israel Tiere für Schlachtopfer zur Verfügung stellen.

²² F. Hitzig (Der Prediger Salomo's [KexH VII], Leipzig 1847, 158) will die Kritik nur auf die *Opfermahlzeit* (den «Opferschmaus») bezogen wissen; ebenso F. Delitzsch (*Hohes Lied und Koheleth* [BC IV/4], Leipzig 1875, 285): «dass hier bes. an die mit dieser Art von Opfern verbundene und leicht zur weltlichen Lustbarkeit (...) entartete Gasterei (...) gedacht ist». Diese Interpretation ist von N. Lohfink (Kohelet [Die Neue Echter Bibel], Stuttgart 1980, ³1986, 39) wieder aufgenommen worden: «die in Festgelage ausartenden Opferfeiern».

hen noch weiter und wollen gar nichts von Zurückweisung des Opferkults wissen: in 4,17 solle lediglich aufgezeigt werden, was ihm *vorzuziehen* sei, nämlich das «Hören»²³. Doch dürften diejenigen Exegeten im Recht sein, die in diesem Zusammenhang auf die Tradition der prophetischen Kultkritik²⁴ verweisen. Damit könnte man den Kommentar von 4,17ab schlagwortartig mit «Theologie contra Volksfrömmigkeit» zusammenfassen. Die Einschätzung der Kritik und ihrer Schärfe hängt freilich auch noch vom Verständnis von V.17b ab: ich schliesse nicht aus, dass dort die Wendung עָשָׂה רָע («Übles tun») auf nichts anderes als den Opferkult zielt²⁵. Mit der Negativ-Bezeichnung רָע erhält man allerdings eine *totale* Ablehnung des Opferkults, in derselben Härte, die man z.B. auch im Text von Jes 66,3 lesen muss²⁶.

Die Gebets-Frömmigkeit (5,1-2) dagegen erfährt nicht die gleiche harte und totale Ablehnung. Dennoch ist die Interpretation der überlieferten, volksfrömmigkeitlichen Aussage nicht unerheblich. Die Akzentuierung verschiebt sich insofern, als die Stossrichtung nicht mehr gegen *voreilige* Gebete geht, wie es im Verb בָּהֵל ausgedrückt war, sondern offensichtlich gegen das *quantitative* Übermass eines Wortreichtums. In der *positiv* formulierten Mahnung am Ende von V.1 wird zu nur «wenigen Worten» (מְעַטִּים) aufgefordert, während in der Beschreibung des *negativen* Verhaltens von «viel Wortemacherei» (בְּרַב דְּבָרִים; V.2b) geredet wird.

Auch in diesem Textelement bleibt noch manches exegetisch aufzuarbeiten. Dass z.B. in V.2 plötzlich und unmotiviert von «Träumen» die Rede ist, hat Anlass zu vielerlei textkritischen und literarkritischen Massnahmen gegeben.

²³ Vgl. z.B. H.W. Hertzberg, *Der Prediger* (KAT XVI/4), Leipzig 1932, 104 (= Gütersloh 1963, 121): «Allerdings hat Qoh gewiss nicht gegen das Opfer an sich polemisieren wollen». Die Targum-Tradition liest hier nicht die geringste Kritik des Opferkults, sondern nur die Kritik an den «Toren» (הַכֹּסִילִים), die Opfer darbringen, ohne wirklich bussfertig zu sein: «Ne sois pas comme les sots qui offrent un sacrifice pour leurs péchés et ne se repentent pas des actes mauvais attachés à leurs mains» (Ch. Mopsik, *L'Ecclésiaste et son double araméen. Qohélet et son Targoum*, Lagrasse 1990, 55).

²⁴ Vgl. z.B. schon A. Knobel, *Commentar über das Buch Kohelet*, Leipzig 1936, 203; er nennt insbesondere Jes 1,11-17; Jer 6,20; 7,21-23; 14,12; Hos 6,6; 8,13; Am 5,21-23; Mi 6,6-8.

²⁵ Von N. Lohfink (z.B.) wird dieses Verständnis abgelehnt; er will es bei der Übersetzung «sie wissen nicht, Böses zu tun» belassen und stellt dann die Frage (die dann auch den Titel für seinen Aufsatz abgegeben hat): Warum ist der Tor unfähig, böse zu handeln? (Koh 4,17), in: ZDMG.S 5, 1983, 113-120. R.N. Whybray (*Ecclesiastes* [s.o. Anm.4], 93) hat aber mit Verweis auf den Sprachgebrauch im Mischna-Hebräisch plausibel gemacht, dass der Satz anders zu verstehen ist: «sie wissen nicht, dass sie etwas Falsches tun» («they do not know that they are doing evil»).

²⁶ «Wer das Rind schlachtet – ein Menschen-Töter; Wer ein Schaf opfert – ein Hundewürger!...» (so die Übersetzung von C. Westermann, *Das Buch Jesaja Kapitel 40-66* [ATD 19], Göttingen 1966, 327). In Jes 66,4 findet sich übrigens auch die gleiche Wendung עָשָׂה רָע (wie auch in der Kultkritik von I Sam 15,19).

Textkritisch versuchte Paul Joüon eine Lösung für das Problem, indem er הַחֲלוֹם durch das im Qohelet-Buch viel naheliegendere הַלְלוֹת zu ersetzen vorschlug²⁷. Doch muss man הַלְלוֹת geradezu als eine lectio faciliior ansehen, und die angenommene Änderung in הַחֲלוֹם bliebe praktisch unerklärlich und damit unwahrscheinlich²⁸. Breitere Zustimmung hat der *literarkritische* Lösungsversuch von Carl Siegfried gefunden, der V.2 als «Glosse» ausscheidet²⁹. Doch auch dieser Vorschlag kann nicht überzeugen, da der Vers mit seinem zweimaligen רַב als Gegensatz zu בְּעֵצִים stilistisch viel zu gut in den Kontext integriert ist, als dass die Annahme einer Glosse wahrscheinlich wäre. Überdies ist er mit seinem Parallelismus geradezu «poetisch» («metrisch»³⁰) gestaltet, was für Glossen in der Regel nicht der Fall ist. Da literarkritisches Arbeiten am Qohelet-Buch grundsätzlich aus der Mode gekommen ist («Der Versuch, mit Hilfe der Literarkritik die Schwierigkeiten des Buches Qohelet zu lösen, hat sich totgelaufen – er wird heute von keinem massgeblichen Exegeten mehr vertreten»³¹), musste dieser Lösungsweg ohnehin aufgegeben werden; wenn man aber derzeit V.2 bevorzugt als «Parenthese»³² oder als in den Kontext eingefügtes «Zitat» versteht³³, ist das Störende an der Erwähnung von Träumen wieder nur behelfsmässig abgefangen³⁴.

Ich bin der Meinung, dass es an der Zeit ist, das Buch Qohelet *redaktionsgeschichtlich* (im Sinne der «Fortschreibung» oder «relecture») anzugehen³⁵. Bei meinen Untersuchungen hat sich ergeben, dass zwar im Normalfall sich die aktualisierende Neuinterpretation in nuancierenden oder modifizierenden Zusätzen manifestiert, gelegentlich aber auch geringfügige Eingriffe im Textbestand selbst vorgenommen hat. Dies letztere scheint mir hier der Fall zu sein; folgende Überlegungen waren für mich wegleitend:

1) Die Parallelität von וְרַב עֵצִים und רַב רֵבִי is unter formalem Gesichtspunkt unbezweifelbar und lässt eine weiterreichende parallele Struktur in V.2 vermuten. Auch die Kopula וְ vor der zweiten Vershälfte weist in diese Richtung.

2) Der Wortlaut des masoretischen Textes enttäuscht jedoch dergleichen Erwartungen, und zwar sowohl unter stilistisch-syntaktischer Hinsicht (Verbalsatz – Nominalsatz)³⁶, als auch im Blick auf die inhaltlich-semantiche Füllung der beiden Vershälften³⁷. Es muss gesucht werden, ob sich nicht auch für die jeweils ersten Satzglieder (הַחֲלוֹם u. קוֹל פְּסִיל) eine Lösung im Sinne eines überzeugenderen Parallelismus finden lässt.

²⁷ «Notes philologiques sur le texte hébreu d'Ecclésiaste», Biblica 11 (1930), 420s. Dieser Vorschlag ist positiv aufgenommen von K. Gallang in: M. Haller – K. Gallang, Die Fünf Megilloth (HAT I/18), Tübingen 1940, 66 (zSt); vgl. auch BHS 2^a.

²⁸ K. Budde (Der Prediger, in: HSAT II [1910], 393) setzt הַחֲלוֹת als ursprüngliche Textform voraus («Denn der Kranke kommt daher mit vieler Plage/ Und des Toren Stimme mit vielen Worten»); doch wird mit dem «Kranken» das inhaltliche Problem des Textes nur verlagert, aber nicht gelöst.

²⁹ C. Siegfried, Prediger und Hoheslied (HK II,3,2), Göttingen 1898, 50 («störender Einschub» vom Glossator «Q⁵»); G.A. Barton, The Book of Ecclesiastes (ICC), Edinburgh 1908, 123 («gloss»); E. Pödehard, L'Ecclésiaste, Paris 1912, 338 («insertion postérieure»).

³⁰ Vgl. E. Pödehard, ebd., 338 (mit Lit.).

³¹ D. Michel, Qohelet, 20f.

³² Z.B. M.V. Fox, Qohelet (s.o. Anm.4), 211: «A parenthetical remark».

³³ Vgl. besonders Ch. Klein, Kohelet und die Weisheit Israels. Eine formgeschichtliche Studie (BWANT 132), Stuttgart 1994, 70f.

³⁴ Auf einem anderen Blatt steht dann noch die *Interpretation* dieses Verses, die von den Auslegern sehr verschieden angegangen wird und von der Inkubationspraxis bis zu eingebildeten Geschäftsabschlüssen reicht (vgl. N. Lohfink's Übersetzung: «Im Traum schliesst man viele Geschäfte ab»; Kohelet [s.o. Anm.22], 40).

³⁵ Vgl. vorläufig meine Skizze «Qohéleth, le Maître: Compréhension de l'univers et compréhension de soi», in: Variations herméneutiques 3 (Oktober 1995), 3-22.

3) Am auffälligsten und problematischsten in V.2 ist **הַחֲלוֹם**; hier hat die Suche nach einer textlichen Alternative einzusetzen. Die Interpretation im Sinne von «Traum» darf durchaus als sekundär verdächtigt werden, da die im Hebräischen häufige Phonemfolge **חל** auch anderwärts Abschreiber, Übersetzer und Ausleger vor manche Fragen gestellt hat³⁸. Im von unserem Text vorausgesetzten Kontext der Kult- und Gebetsfrömmigkeit ist besonders an die Wendung **חלה פנים** zu erinnern, die ursprünglich auf das Bittgesuche begleitende Ritual («das Angesicht schmücken»?) verweist und später zur «allgemeinen Formel für Tempelbesuch und Kultverrichtung» geworden ist³⁹ (vgl. z.B. die Wiedergabe mit *λιτανεύειν* in Ps 45 [44],13 [II Makk 14,15]). In denselben Kontext führt vermutlich auch die Phonemfolge **חל** in **חללים** **שרים** **בחרלים** von Ps 87,7⁴⁰ sowie in der Psalmen-Überschrift **על־מִחְלָת** von 53,1 und 88,1; zu nennen sind schliesslich auch die **בני מחול** von I Kön 5,11, die William Foxwell Albright als Mitglieder einer Musikergilde verstanden hat⁴¹. Entsprechend möchte ich für V.2 **חלים** oder **חללים** (eventuell auch **מחול** oder **מחלים**) als ursprüngliche Lesung annehmen, womit die für die Gebetsrezitation besonders Geeigneten⁴² bezeichnet wären.

4) Die herangezogenen Vergleichstexte sind noch in einer weiteren Hinsicht bemerkenswert: sie weisen nicht nur die Verbwurzel **חל/חלה** auf, sondern ebenso **ענה/ענה**. Damit stellt sich die Frage, ob für **ענן** in V.2 die Ableitung von **ענה** III (im Sinne von «Geschäftigkeit») das ursprüngliche Verständnis darstellt. Vom kultpraktischen Zusammenhang unseres Textes her muss man viel eher an die Wurzel **ענה** IV («singen», «anstimmen») denken, was übrigens auch in Ps 87,7 verkannt worden ist («alle meine *Quellen* sind in dir»); in Ps 88,1 folgt ebenso auf das schwierige **על־מִחְלָת** unmittelbar eine Form von **ענה** IV. In diesem Zusammenhang dürfte auch das ugaritische *ʿnn* («zur Musik rezitieren»)⁴³ von Bedeutung sein; besonders ist noch das dreimalige **ענות** [ענות] **קול** von Ex 32,18 zu nennen. Damit ergibt sich für V.2 ein guter Parallelismus von «vielen Gesängen (vielm Rezitieren)» und «vielen Worten».

5) Auch die einsame und wenig wahrscheinliche Verbform **בא** kann ohne Probleme in einen Parallelismus überführt werden: mit 12,4 gibt das Qohelet-Buch selbst eine Veranschaulichung, wie **קול** und **בת** (im Sinne von «Stimme») parallel gebraucht werden.

³⁶ Ch. Klein (Kohélet, 70) geht dagegen von zwei Verbalsätzen aus, nur sei gemäss der «ἀπο-κοινους-Konstruktion» das Verb **בא** in V.2b nicht wiederholt worden. Ist das Partizip **בא** in V.2a wirklich ein in diesem Zusammenhang überzeugendes Element, das Anspruch auf Ursprünglichkeit hat – oder stellt es vielleicht nur eine redaktionelle Notlösung dar?

³⁷ Ch. Klein (ebd.) diagnostiziert klar, dass (nach dem jetzigen Textbestand) die beiden Verhältnisse «zwei Situationen aus unterschiedlichen Lebensbereichen» zum Inhalt haben, deren Parallelisierung «innerhalb des Kontextes wie ein Fremdkörper» wirkt.

³⁸ K. Seybold (Art. **חָלָה**, ThWAT II [1977], 961) nennt dieses Problem und führt folgende Wurzeln auf: *hjl/hwl* I, II; *hll* I, II, III; *hlj* I, II, III. «Die etymologischen Verhältnisse sind undurchsichtig. Das Homonymieproblem belastet alle Abgrenzungsversuche» (ebd., 961f.).

³⁹ K. Seybold, *Reverenz und Gebet. Erwägungen zu der Wendung *hillā panîm**, ZAW 88 (1976), 2-16 (Zitat: 15).

⁴⁰ «Sie singen wie Tanzende» (üblicherweise und eher behelfsmässig als verkürzte Pilel-Form von **חול** = «reihum gehen, Reigen tanzen» erklärt); aber «litanei-artiges» Rezitieren würde ebenso gut (oder vielleicht noch besser) zum im Psalm vorausgesetzten Kultgeschehen und zum Verb **שר** passen.

⁴¹ Archaeology and the Religion of Israel (1942), 2.Aufl., Baltimore 1946, 127: «members of the orchestral guild».

⁴² Vgl. K. Seybold, ZAW 88 (1972), 15 (unter Punkt 4).

⁴³ Cf. HAL III, 811.

– Damit ergibt sich als *Ergebnis* für den ursprünglichen Wortlaut von V.2: «Denn die Stimme des Gebets-Liturgien [ist/ergeht sich] in vielen Gesängen, und die Stimme des Toren [ist/ergeht sich] in vielen Worten.»

Wenn meine Rekonstruktion zutreffend ist, wollte also V.2 Folgendes sagen: «Nur ein Berufs-Beter (ein professioneller Gebete-Macher) ergeht sich in vielem Rezitieren und nur ein Dummkopf in vielen Worten.» Liturgie und Geschwätzigkeit somit auf eine Stufe stellen zu wollen, ist ein hartes Urteil über die Tätigkeit der Sängergilden und des übrigen Kultpersonals, die uns z.B. im Chronistischen Werk vorgestellt werden. Damit ist auch im Satz zur Gebets-Praxis die *positiv* gemeinte Mahnung der Volksfrömmigkeit von der Qohelet-Interpretation in eine scharfe Kritik liturgischer Abläufe umgemünzt worden: Gebet ist mehrheitlich zu einem törichten und sinnlosen Wort-Geklingel geworden, das von den Spezialisten verwaltet wird.

Im dritten Bereich zum Thema der Gelübde (5,3-5) ist das Vorgehen der Interpretation entsprechend: zunächst (a) wird der Akzent nur leicht verschoben, um dann aber (b) die Tendenz einer offiziellen Praxis am Heiligtum scharf zu kritisieren. Diese beiden Aspekte seien kurz erläutert. Der alten, volksfrömmigkeitlichen Mahnung ging es um den Gesichtspunkt des «Nicht-Hinausschiebens» (אַל-תִּאַחֵר); dieser entfällt in der Interpretation (V.4) nun ganz, und es geht nur noch um die Frage des «Erfüllens» oder «Nicht-Erfüllens». Wenn sich allerdings *diese* Alternative stellt, kann sich die gelehrte Interpretation mit Recht *gegen* die volkstümliche Praxis der Gelübde richten (V.4): «*Gut* ist, wenn du erst gar kein Gelübde ablegst (טוֹב אֲשֶׁר לֹא-תִדָּר); jedenfalls besser, als wenn du ein Gelübde ablegst und dann nicht erfüllst.»

In der Geschichte der jüdischen Gesetzesauslegung sind verschiedene Möglichkeiten ausgearbeitet worden, von der Erfüllung der Gelöbnisse entbunden zu werden, ohne dass es darüber zu einer schweren Verschuldung käme⁴⁴. Diese Traditionslinie der Löseverfahren reicht bis ins Alte Testament zurück (vgl. Num 30,4-16), und V.5 in unserem Qohelet-Text nimmt gleichfalls auf eine Praxis Bezug, die es erlaubte, von einem Gelübde entbunden zu werden: vor dem מִלֶּאֱךָ muss man höchst offiziell und feierlich die Formel כִּי שָׁנְגָה הָיָא («es war ein Versehen»⁴⁵) aussprechen, um vom Gelöbnis frei zu werden. Bei dem מִלֶּאֱךָ handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um einen priesterlichen vicarius Dei⁴⁶. Das Kultpersonal bietet also Hand dazu, dass Gelöbnis-Worte Schall und Rauch werden und dass die volksfrömmigkeitli-

⁴⁴ Vgl. z.B. den Artikel «Gelübde III. Judentum», von H.G. Perelmuter, in: TRE 12 (1984), 304 («So entwickelte sich auch eine Reihe ausgearbeiteter Lösungsverfahren»).

⁴⁵ Vgl. z.B. F. Hitzig (Prediger [s.o. Anm. 22], 160): «es war eine Unbesonnenheit» - «Nemlich, dass ich das Gelübde that.» Zum Ausdruck כִּי שָׁנְגָה הָיָא vgl. auch Num 15,25.

⁴⁶ Vgl. dazu insbesondere R.B. Salters, Notes on the History of the Interpretation of Koh 5 5, ZAW 90 (1978), 95-101.

che Inflation der Gelöbnisse weiterblühen kann. Dazu kann der Theologe des Qohelet-Buches nur schärfstens «Nein!» sagen: אֵל־הָאִמֶּר.

Fassen wir die Beobachtungen zur Schicht der Qohelet-Interpretation zusammen: Es ist das, was ich als «theologisches Querdenken» bezeichnen würde. Der Hauptgegner scheint mir hier die offizielle, kultisch dominierte jüdische Religion zu sein. Die polemische Attacke wird recht geschickt lanciert, indem alte, sozusagen legitimierte Normen für den Umgang mit dem Heiligen zitiert werden. Die Vertreter der Kultreligion konnten nicht anders, als diesen Mahnungen beizupflichten: in der Tat verlangt der Bereich des Heiligen höchste Achtung, Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit. Was aber für die archaische Volksfrömmigkeit der Gedanke der *äussersten Vorsicht* vor dem Kultischen war, münzt die weiterführende Interpretation zu einer kritischen *Distanz* zum Kultischen um. «Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist: ‘Gib acht im Umgang mit dem Kultischen!’ Ich aber sage euch: Besser ist’s, *gar nichts* mit seinen Repräsentanten zu tun zu haben!»

Was ist mit solchem Querdenken anzufangen?

3. «Orthodoxe» Korrekturen

Fast überall dort im Qohelet-Buch, wo die unorthodoxe Querdenkerei in unübersehbarer Weise vor die Augen trat, ist versucht worden, durch vorangestellte Leseanweisungen oder durch sonstige redaktionelle Massnahmen das Provozierende an manchen Äusserungen etwas zu entschärfen. Mit dem Thema der Kult- und Gebetspraxis wird in unserem Abschnitt ein äusserst empfindlicher Punkt der traditionellen Frömmigkeit angesprochen, und deshalb ist auch hier ohne weiteres mit redaktionellen Korrekturen und Zusätze zu rechnen. Am deutlichsten zeigt sich dies in der Schlusszeile (V.6b), die zur Normalform aller Religiösität zurücklenkt: «Gott sollst du fürchten» (אֶת־הָאֱלֹהִים יִרָא), oder in freier, akzentuierter Übertragung: «Was das Verhältnis zur Gottheit betrifft, gilt primär: sei gottesfürchtig!» Dieselbe Formel אֶת־הָאֱלֹהִים יִרָא findet sich noch einmal im vorletzten Schlussvers des ganzen Buches (12,13), der einem «2.Epilogisten» zugewiesen wird⁴⁷: «Die Summe des Ganzen höre: Fürchte Gott und halte seine Gebote!» Entgegen der derzeitigen Tendenz in der Qohelet-Forschung bin ich der Meinung, dass es *nicht* genügt, von einem «Epilogisten» auszugehen, der sich darauf beschränkt hätte, mittels der Schlussverse am Ende des Ganzen das Buch Qohelet für die religiöse Tradition akzeptabel zu machen, sondern ich setze einen das *ganze* Buch umfassenden Redaktionsprozess voraus, der freilich in diesem Zusammenhang nicht im einzelnen dargestellt werden kann. Es sei hier nur auf zwei Aspekte eingegangen, die sich im Abschnitt 4,17 - 5,6 ergeben:

⁴⁷ Vgl. D. Michel, Qohelet (s.o. Anm.1), 168.

Die zweite Hälfte von V.2 («die Stimme des Toren ergeht sich in vielen Worten») bereitete für die redaktionelle Interpretation kein Problem, da solche Gedanken zum Gemeingut weisheitlicher Tradition gehörten (vgl. z.B. Prov 10,19); doch in V.2a wird die Spitze gegen die viele Wortemacherei der Berufsliturgien abgebrochen (möglicherweise sind die termini technici von חלה und ענן/ענה auch einfach nicht mehr erfasst worden?) und durch das Thema der «Träume» ersetzt, das sich inhaltlich mehr schlecht als recht in den Kontext einfügt, aber den Vorteil hat, dass kaum Änderungen am Konsonantenbestand vorgenommen werden mussten. Wenn aus den Worten (oder Konsonanten) der Tradition unversehens etwas Neues herausgelesen wird, steht meistens auch ein gewandeltes Interesse Pate.

Wie in V.2a begegnen die «Träume» auch noch in V.6a; doch auch dieser undurchsichtig strukturierte Vers liegt nicht in seiner ursprünglichen Fassung vor: «Der Text in V.6 scheint in einem so frühen Stadium verderbt gewesen zu sein, dass ihm schon G und alle anderen alten Übersetzungen hilflos gegenüber standen und versuchten, ihn Wort für Wort zu übertragen, obgleich die Übersetzung keinen klaren Gedanken ergab»⁴⁸.

Wie ist das syntaktische Verhältnis der einzelnen Satzelemente in V.6 zueinander zu sehen? Man könnte ein einziges grosses Satzgefüge mit Vorder- und Hauptsatz annehmen: «Wo Träume sich mehren und Windhauch und viele Worte, da fürchte Gott!»⁴⁹ Die jeweilige Eröffnung der beiden Satzteile mit וַיִּסֹּחַ spricht allerdings eher gegen eine solche das Ganze übergreifende Annahme. Wenn man den Text als zwei Sätze liest (V.6a; V.6b), stellt sich wiederum die Frage nach dem syntaktischen Verhältnis der drei in V.6a durch Waw miteinander verbundenen Satzglieder ($A + B \Rightarrow C?$: «wo zuviele träume und eitelkeiten, da sind auch der worte leicht zuviele.»⁵⁰ Oder $A \Rightarrow B + C?$: «Wo viel Träume sind, da ist Eitelkeit und viel Worte»⁵¹). Der masoretische Textbestand erlaubt keine überzeugende Entscheidung. Es soll versucht werden, sich hinter ihn zurückzutasten; mein Rekonstruktionsversuch denkt (wie für V.2) an zwei vom Parallelismus geprägte, jeweils ungefähr gleich lange Zeilen.

1) Wie in V.2 ist auch hier der Parallelismus vor allem durch die Wurzel רב dominiert: חלמות רב und דברים הרבה. Damit wird V.2 stilistisch und thematisch noch einmal aufgenommen und in eine Abschlussformulierung hinübergeführt.

2) Gleichfalls wie in V.2 kann die Parallelisierung von «Träumen» und «Worten» auch hier als nicht ursprünglich verdächtig werden. Wie für V.2 sei vorgeschlagen, stattdessen eine Form der Wurzel חלה anzunehmen. Der Plural «Träume» mit der Endung חות- sowie die infinitivische Form החלה im parallelen Element lassen an ein ursprüngliches חלות denken (in das die Redaktion sekundär nur ein ו eingefügt hätte). Der rekonstruierte Parallelismus besteht dann in חלות רב und דברים הרבה: «viel des liturgischen Gebete-Machens» und «der Worte Vielmachen».

⁴⁸ A. Lauha, Kohelet (BK XIX), Neukirchen 1978, 100.

⁴⁹ N. Lohfink, Kohelet (s.o. Anm. 22), 41; vgl. schon R. Gordis, Koheleth (1951; s.o. Anm. 10), 250: «In spite of all the dreams, follies and idle chatter, indeed, fear God!»

⁵⁰ So (z.B.) H. Ewald, Die Salomonischen Schriften, Göttingen 1867, 305.

⁵¹ So (z.B.) in Luthers Übersetzung.

3) הַבֵּל ist im Qohelet-Buch ein stereotyp wiederkehrender Begriff, aber der Plural ist dort sonst nur in der Wendung הַבֵּל הַבָּלִים belegt. Das lässt vermuten, dass hier ein anderes, selteneres Wort sekundär und oberflächlich an die übliche Qohelet-Terminologie angepasst worden ist. Der Kontext (V.5b: הַבֵּל) führt zum Plural הַבָּלִים (von חבל III: «Schaden», «Verderben»), der in Hi 21,17 belegt ist. Das ergibt für die erste Zeile im Parallelismus: «In vielem liturgischen Gebete-Formulieren – da ist sogar (!) Verderben.» Oder sinn-gemäss und freier wiedergegeben: «Wo wortreiche Gebetemacherei ist, kann der Schaden schnell grösser sein als der Nutzen.» (Die redaktionelle Korrektur hätte also nur -ה durch -ה ersetzt.)

4) Der genannte Text Hi 21,17 gibt überdies noch einen Hinweis für die Rekonstruktion der zweiten Zeile im Parallelismus, denn הַבָּלִים steht im Zusammenhang mit אף (dem «Zorn» Gottes; vgl. auch Hi 20,23cj). Das ist genauso auch der thematische Kontext beim Qohelet-Text (V.5a: קִצְף־הָאֱלֹהִים), der so im Abschlusssatz wiederaufgenommen ist. Damit ist הָאֱלֹהִים אֵת durch אף הָאֱלֹהִים («Zorn der Gottheit») zu ersetzen (die graphische Differenz ist wiederum äusserst minimal).

5) יָרָא am Schluss von V.6 kann hinsichtlich des Konsonantenbestandes beibehalten werden und muss nur in der ersten Silbe anders vokalisiert werden: יָרָא (nif. von רָאָה). Schliesslich muss zu Beginn der zweiten Zeile im Parallelismus noch ein ב (parallel zu ברֶב) erwartet werden, so dass man בְּדִבְרֵים (oder וּבְדִבְרֵים) statt וּדְבָרִים zu lesen hat. Demnach ergibt sich folgende Übersetzung: «... und bei vielen Worten kann sogar der göttliche Zorn erscheinen/erlebt werden.» Hierzu sind Wendungen wie «Gottes Gericht sehen» (z.B. Ez 39,21) oder « רָעָה sehen» (z.B. Ps 90,15) zu vergleichen. Eigentlich liessen die Bittgebete erhoffen, Gottes gnädiges «Angesicht» zu sehen (vgl. פָּנִים); doch wo liturgische Wortemacherei exzessiv betrieben wird, steht eher zu befürchten, dass man das Gegenteil «sieht» (erlebt): den göttlichen «Zorn», der Verderben (cf. הַבָּלִים in V.6a) bringt.

- Als *Ergebnis* kann für V.6 als ursprünglicher Sinn postuliert werden: «Denn bei vielem liturgischen Gebete-Rezitieren ist Verderben nahe; und viele Wortemacherei wird den göttlichen Zorn hervorrufen.»

Die redaktionelle Interpretation hat hier (wie in V.2) die «Träume» (חֲלֻמוֹת) in den Text eingetragen und mit dem Qohelet-Schlagwort הַבֵּל belegt, um ihre kategorische Ablehnung zu unterstreichen. In ähnlicher Weise äussert sich Sir 34,1-7 überaus kritisch zu den Träumen. In 34,5 werden die Träume mit dem Urteil μᾶταια (vgl. הַבֵּל) belegt; überdies werden sie mit den «Phantasmen» (φαντάσματα) der Frau in Geburtsschmerzen (ὠδίνω = חבל IV) verglichen. So ist es wahrscheinlich, in dieser kritischen Einstellung gegenüber «Träumen» eine Tendenz zu erkennen, die eine gewisse Strömung des damaligen weisheitlichen Denkens kennzeichnete und die interpretierend-korrigierend in den Qohelet-Text eingetragen worden ist.

So bleibt Qoh 4,17 - 5,6 auch auf der Ebene der korrigierenden Interpretation ein Text mit kritischem Akzent, wenn nicht gar mit polemischem Unterton, aber die Ausrichtung ist umgebogen worden: die Kritik am wortreichen liturgischen und kultischen Gehabe wird gemildert, um stattdessen die Ablehnung der «Träume» in den Mittelpunkt (V.2) und in die Schlussbemerkung (V.6) zu rücken. Es ist wahrscheinlich, dass es sich dabei nicht um irgendwelche beliebigen Träume handelt; der religiös-frömmigkeitliche Kontext in 4,17 - 5,6 lässt vielmehr an entsprechende Sonderformen des Träumens denken. Mit den «Träumen» dürfte ein negatives Urteil über die Visionen der

apokalyptischen Bewegung ausgesprochen sein, so dass sich in dieser Qohelet-Korrektur eine anti-apokalyptische Orientierung manifestiert⁵².

4. Notizen zum theologischen Ertrag

Was uns in Qoh 4,17 - 5,6 (auf seiner vor-redaktionellen Textebene) begegnet, ist eine Form weisheitlichen Denkens, die vor allem als eine *kritische Instanz* anzusprechen ist. Vermeintliche Selbstverständlichkeiten werden kritisch hinterfragt, und zwar in unserem Text in doppelter Frontstellung: *gegen* die Selbstverständlichkeiten der Volksfrömmigkeit und *gegen* die Automatismen kultischen Funktionierens. Die Argumentation vollzieht sich im Zitieren und Aufnehmen von Überlieferung (d.h.: des «Drei-Satzes» aus der Volksfrömmigkeit), geht dann aber zu äusserst kritischen Schlussfolgerungen über: dass z.B. «Hören» besser ist Schlachtopfer-Darbringen (4,17), ist nicht mehr eine Sache der objektiven *Erfahrung*, sondern ist *Werten* und gegenläufiges «*Postulieren*» von *Sinn*.

Es ist unverkennbar, dass in unserem Textabschnitt die *Kritik* der *Sinnlosigkeit* (einer exzessiven liturgischen Frömmigkeit) stärker ist als die positive Darstellung von *Sinn*. Überhaupt ist das ganze Qohelet-Buch von einer scharfen Infragestellung traditioneller Orientierungen und Werte geprägt, so dass nicht viel gefehlt hätte, um diese Texte aus der kanonischen Brauchbarkeit für die liturgische Verlesung herausfallen zu lassen⁵³. In der Tat kann kritische Distanz so gross werden, dass es zum totalen *Abbruch* der Beziehungen zwischen Weisheit (Theologie/Philosophie) und Frömmigkeit (Kult/Kirche) kommt. Für das Qohelet-Buch ist das durch die fromme redaktionelle Überarbeitung verhindert worden: «Hauptsache: fürchte Gott!»(5,6b).

Heute kann m.E. weder die einseitig scharfe Kritik des Qohelet noch die oberflächlich «orthodoxe» Entschärfung seitens der Qohelet-Redaktion theologisch genügen. Zu einem verantworteten Denken gehört noch die *hermeneutische* Rückbindung, das heisst, dass es nicht hinreichend ist, exegetische und theologische Darlegungen und Theorien zu präsentieren, sondern dass es unverzichtbar geworden ist, nach Möglichkeit auch für eine Transparenz der eigenen methodologischen und theologischen *Voraussetzungen* Sorge zu tragen und somit eine kritische Distanz zu *eigenen* Positionen und Postulaten zu versuchen. Das kann entscheidend dazu beitragen, dass der Theologe sich nicht zu sehr darin gefällt, die Kritik des Qohelet auf bestimmte Phänomene der heutigen Volksfrömmigkeit und der Institution Kirche

⁵² So auch N. Lohfink, *Kohelet* (s.o. Anm.22), 40: «Vielleicht ist sogar die damals beginnende Apokalyptik im Blick.»

⁵³ S.o. mit Anm.1.

anzuwenden, sondern sich nicht minder bemüht, auch Klarheit über die eigenen Denkvoraussetzungen und Einseitigkeiten zu gewinnen. Kritische Distanz soll in jeder Hinsicht zum besseren *Verstehen* verhelfen, nicht aber zu Ablehnung und Verurteilung führen. Wenn das Qohelet-Buch als Ergebnis eines Diskussions- und Interpretations-Prozesses (einer «relecture» oder «Fortschreibung») wiederentdeckt wird, kann dies nur eine Einladung mehr sein, einseitige Positionen und Stellungnahmen (auch die eigenen!) zu relativieren und in die Geschichte des ständig neu aufgegebenen Ringens um Sinnfindung und «Veritas» hineinzustellen... auch wenn die «orthodoxe» Qohelet-Redaktion meint, uns vor diesem ewigen Suchen und Forschen warnen zu müssen: «Mein Sohn, lass dich warnen! Des vielen Querdenkens ist kein Ende, und das viele Studieren ermüdet den Leib» (nach 12,12).

Martin Rose, Neuchâtel