

## Zu **הבל** im Buch Kohelet<sup>1</sup>

### *I. Die Aufrechterhaltung des Metaphorischen*

Es gibt ein seltsames Phänomen im Koheletbuch, zu dessen Erklärung ich zwar eine Vermutung, aber keine Sicherheit habe. Bei den meisten philosophischen Schlüsselworten Kohelets glaubt der Leser zumindest irgendwann zu wissen, was sie bedeuten. Natürlich etwas ganz Philosophisches. Er beginnt, mit ihnen zu hantieren. Aber dann erscheint das gleiche Wort mitten im Buch, ja meist sogar erst gegen Ende des Buchs in einer banalen, konkreten, fast möchte man sagen: mit der Hand zu greifenden *vor*philosophischen Bedeutung. Und es ist auch nicht so, daß der neue Gebrauch mit dem alten gar nichts zu tun hätte. Was geschieht da?

Mir ist, wenn ich an eine solche Stelle komme, als schiebe sich hinter dem Rand des Buches ein altes, gerunzeltes Gesicht empor, und Kohelet selber flüstere mir leise zu: Jetzt hast du gemeint, alles im Griff zu haben, aber es war umsonst. Ich bleibe bei den Metaphern. Meine Wörter behalten den Fuß auf dem Boden, auch wenn sie hoch in die Lüfte greifen. Den Äuglein ist es anzusehen, wie er sich freut, wieder einmal einen seiner gescheiterten Ausleger bei einem Fehltritt ertappt zu haben.

So kann es einem zum Beispiel mit dem Wort **יחרון** ergehen. Man ist schon im 10. Kapitel, weiß genau, was **יחרון** im Denksystem bedeutet, da trifft man auf den Schlangenbeschwörer, den die Schlange biß, bevor er sie beschworen hatte (10,11). Von ihm sagt Kohelet dann: **אין יחרון לבעל הלשון** – an *dem* Tag hatte der Zaubermeister *keine* Einnahmen. Jetzt auf einmal merkt man, was einem beim Wort **יחרון**

---

<sup>1</sup> Eine Vorform von Teil IV dieses Beitrags war ein Referat auf dem 46. Colloquium Biblicum Lovaniense, 30.7.-1.8.1997. Es erscheint im damaligen Umfang in der Kongreßveröffentlichung: vgl. Lohfink, **חבל**-*Aussage*. In der hier vorliegenden Vollfassung sind alle Querverweise auf andere Kongreßreferate weggelassen.

nie hätte entfallen dürfen: die schwarzen Zahlen. Es geht immer ums Geschäft, auch wenn philosophiert wird. Vom Geschäftsleben aus wurden metaphorische Bedeutungen generiert. Wehe, wer die Metapher auf dem Sofa des Begriffs zur Ruhe gebracht hat.

Oder da ist die in der hebräischen Bibel nur bei Kohelet, dort jedoch gehäuft anzutreffende Wendung »unter der Sonne«. Da sie immer wieder erscheint, wird sie schnell zur sprachlichen Hülse für »hiesige Welt«, und da die im Zusammenhang gemachten Aussagen fast stets negativ sind, umhüllt sie sich bei vielen Lesern bald ganz mit pessimistischen Konnotationen. Doch dann liest man in 11,7, fast am Ende des Buchs, das Licht sei süß, und es sei etwas Gutes für die Augen, die Sonne zu sehen. Da bricht dann vielleicht die Sonne durch die Wolken des eigenen verhangenen Verständnisses durch, und man erinnert sich, daß es auch vorher schon »unter der Sonne« keineswegs immer nur düster gewesen war. Ja man fragt sich, ob es da, wo von bösen und bitteren Dingen »unter der Sonne« gesprochen wurde, nicht vielleicht gerade auf den Kontrast ankam: So Dunkles mitten in einer so lichtdurchfluteten Welt?

Auch beim Wort **הכל** könnte es ähnlich sein. Als Beweis mag die »Gute Nachricht« dienen, jene Übersetzung also, deren Ziel es ist, möglichst nah am Maul des deutschen Volkes zu weilen. Nachdem es ihr mit viel Philosophie gelungen ist, **הכל** 29 mal mit »sinnlos«, »unsinnig« und ähnlichen Negationen des Wortes »Sinn« auf den Begriff zu bringen, und sie in den 5 Fällen, wo das offenbar nicht gelang, zu den Wörtern »vergeblich«, »Nichts«, »kurz« oder »flüchtig« gegriffen hat,<sup>2</sup> gelangt sie in 11,10 schließlich an den Satz: **הילדות והשהרות הכל**. Hier übersetzt sie, und kann kaum anders: »Jugend und dunkles Haar *vergehen schnell*.« Damit ist sie trotz allen Sträubens fast schon wieder beim konkreten und ursprünglichen Bildgehalt des Wortes **הכל**, nämlich beim schnell verflogenen Atem, beim verwehenden Windhauch.

Wieder lugt für einige Sekunden ein sanft lächelndes Gesicht über den Buchrand. Die Damen und Herren vom Volksbildungsheim muß-

---

<sup>2</sup> Ich beziehe mich auf die *Gute Nachricht*, zweite, durchgesehene Auflage, 1982. Die abweichenden Übersetzungen: 1,14; 2,15 »vergeblich«, 6,4 »Nichts«, 7,15 »kurz«, 9,9 »flüchtig«.

ten am Ende also doch noch vom philosophischen Podest herunter. Vielleicht war der Begriff gar nicht so genau definiert? Vielleicht war die Rede stets im Metaphorischen geblieben und ließ der subjektiven Verstehensbemühung noch offene Räume? Oder aber, eine Ex-Metapher wurde in diesem Buch reaktiviert, wurde dann mit Kunst und Genuß fast bis zum philosophisch handhabbaren Terminus hochgezüchtet, und schließlich wird diesem der luftige Boden unter den Füßen weggezogen, er bricht ein und steht wieder auf der Erde, ist von neuem echte, aktive Metapher, mit all den Unwägbarkeiten und all den Irritationen, die eine Metapher besitzt.

Vielleicht ist das der Sinn dieser Überraschungen gegen Ende des Buches. Vielleicht sollen sie den Leser aus Verfestigungen herausreißen, in die er vorher fast notwendig geraten ist, und das Metaphorische dieser philosophischen Apperzeption retten.

Doch warum diese Beobachtungen über solche Seltsamkeiten des Koheletbuchs beim Umgang mit seinen Lesern?

Die Diskussion über das bei Kohelet so wichtige Wort **הבל**, dem mein Beitrag gewidmet ist, kommt nicht zur Ruhe. Immer wieder geht es um Bedeutung, Funktion und Übersetzung von **הבל**. Fast jeder neue Kommentar hat einige Seiten dazu, oft einen Exkurs.<sup>3</sup> Fast jede Monographie kommt darauf zurück.<sup>4</sup> Alle paar Jahre erscheint ein neuer Artikel.<sup>5</sup> Offenbar sind noch keineswegs alle Fragen geklärt. Zur Klärung einiger von ihnen möchte ich ein wenig beitragen, indem ich vor allem Erfahrungen beim Versuch, den Text unter Beachtung des Leseprozesses auszulegen, zur Sprache bringe.<sup>6</sup> Die in diesem ersten Ab-

---

<sup>3</sup> Zuletzt vgl. Ogden, *Qohelet*, 17-22: »The meaning of the term *hebel*«; Vilchez, 431-438: »Excursus II sobre hebel.«

<sup>4</sup> Vgl. Michel, *Untersuchungen*, 40-51; Schwienhorst-Schönberger, *Glück*, 14-17.

<sup>5</sup> Speziell dem Wort **הבל** gewidmet waren in jüngerer Zeit: Lauha, *Omnia vanitas* (1983); Fox, *Meaning* (1986); Ogden, *Vanity* (1987); Lohfink, *Koh 1,2* (1989); Murphy, *Translating Ecclesiastes* (1991); McKenna, *Concept* (1992); Ehlich, **הבל** (1996). Vgl. auch die Wörterbuchartikel von Albertz in *THAT I*, 467-469, und Seybold in *ThWAT II*, 334-343. Knappe Literaturliste speziell zur Übersetzung: Auwers, *Condition humaine*, 193, Anm. 2.

<sup>6</sup> Zur Beachtung der Leserführung im Koheletbuch vgl. schon meinen Kommentar (passim), dann vor allem Lohfink, *Freu dich*, Jüngling; ders., *Struktur*; Krüger,

schnitt gewonnene Vermutung, daß bei der Koheletinterpretation viel stärker mit dem Begriff des Metaphorischen gearbeitet werden müßte, spielt dabei auch stets eine Rolle.<sup>7</sup> Ich füge mehrere Fragen locker aneinander, so, wie sie sich nacheinander und zum Teil auch auseinander ergeben.

## II. Die Leserführung beim Wort **הכל**

Die eingangs gebrachten Beispiele haben gezeigt, daß im Koheletbuch mit dem Leser gespielt werden kann. Der Leser wird geführt. Manchmal wird er vielleicht sogar an der Nase herumgeführt. Oft wird er Schritt für Schritt geführt – nicht zu schnell also, so daß neue Einsichten langsam entstehen können. Doch vielleicht wird er manchmal auch aus scheinbar gewonnenen Erkenntnissen herausgeführt und steht unversehens wieder im Offenen. Und es hatte sich auch schon gezeigt, daß auch das Wort **הכל** von solchen Prozeduren betroffen sein könnte.

Wenn jedoch das Koheletbuch seine Leser sorgfältig und geplant einen bestimmten Weg führt, dann wird es unter Umständen riskant, sich bei semantischen Untersuchungen gewissermaßen auf eine Astro-

---

*Gegenwartsdeutung.* Bezüglich des Umgangs mit Zitationen charakterisiert Schwienhorst-Schönberger, Stand, 19f, die Praxis von Krüger so: »Der rezeptionsorientierte Ansatz hält die Uneindeutigkeit der Unterscheidung von Zitat und Kommentar für beabsichtigt. Sie ist eine spezifische Form der Argumentationsstrategie, die den Leser in besonderer Weise an der Konstitution des Textverständnisses beteiligen soll. Die Uneindeutigkeit des Textes ist also nicht durch Exegese zu beseitigen, sondern zu beschreiben als eine spezifische Form der Offenheit des Textes, die zunächst einmal verschiedene Möglichkeiten des Verständnisses zuläßt, welches erst im weiteren Verlauf der Lektüre schärfere Konturen gewinnt und in eine spezifische Richtung gelenkt wird. Thesen und Antithesen des Buches fungieren wie eine Art von Navigation. Der Leser wird gelenkt, ohne daß er sofort und eindeutig die Widersprüche und Spannungen im Sinne von Zitat und Kommentar verstehen und zuordnen kann.«

<sup>7</sup> Gegenüber dem Durchschnitt der Koheletliteratur ist es geradezu wohltuend, wie Konrad Ehlich in seinem Beitrag zur Michel-Festschrift (ders., **הכל**) die Sprache Kohelets wie selbstverständlich als einen Prozeß der Metaphorisierung behandelt und analysiert.

nauten-Beobachtungsstation zu schießen, wo man von allen Belegen eines Wortes gleichweit entfernt ist und sie alle gleichzeitig sehen kann. Denn dann ist die Gefahr groß, daß man nicht mehr auf den Ort der einzelnen Aussagen im mäandernden Textverlauf achtet und sich einfach die spezifischsten oder deutlichsten Stellen heraussucht, um anschließend von ihnen her überall die gleiche Bedeutung zu postulieren.

Diese Prozedur ist fast allgemein üblich. Um für das Wort **הבל** nur Neuere und Gewichtiges<sup>8</sup> zu nennen: Diethelm Michel sortiert in seinem sehr beachtlichen Exkurs »Zur Bedeutung von **הבל** bei Qohelet«<sup>9</sup> zunächst einmal die Stellen heraus, welche die auch sonst in der hebräischen Bibel üblichen Bedeutungen von **הבל** zeigen, und wendet sich dann dem spezifischeren Gebrauch zu.<sup>10</sup> Hier kommt er zur Bedeutung »Absurdität«. Dabei zieht er an entscheidender Stelle sogar einen Text heran, in dem das Wort **הבל** gar nicht steht.<sup>11</sup> Dann erst geht er alle einzelnen Belege durch und prüft, ob sein Ansatz sich bewährt.<sup>12</sup> Der vorletzte Satz des Exkurses sagt schließlich ohne Einschränkung:

Als Übersetzung von **הבל** verwende ich 'Sinnlosigkeit' oder 'Absurdität', wobei das letztere Wort in Anlehnung an Camus gewählt ist, der es für einen entsprechenden Sachverhalt verwendet.«<sup>13</sup>

---

<sup>8</sup> Es gibt auch Dinge, über die man eigentlich nur schweigen sollte. So etwa die erste Hälfte des 13. Kapitels bei Lavoie, *Pensée*, 208-221, zu »*hebel* dans le Qohélet«, wo zunächst eine große Belesenheitsdemonstration dazu dient, teilweise sogar falsch verstandene Meinungen anderer geistreich abzutun, und am Ende die eigene Meinung vor allem mithilfe von rhetorischen Fragen nahegelegt wird. Leider wird das, was Fox, Michel und auch schon andere über die Nähe von Kohelets **הבל** zum Absurden bei Camus herausgefunden haben, dadurch eher diskreditiert.

<sup>9</sup> Vgl. oben Anm. 4.

<sup>10</sup> Ebd., 42f. Ebd., 51, spricht er von den Stellen, die »unverkennbar den Stempel seiner 'Weltsicht', seiner 'Philosophie'« tragen.

<sup>11</sup> Ebd., 44. Es handelt sich um Koh 8,17. Der Text ist wohl sein Schlüsseltext für die Deutung des Koheletbuchs. Er zieht ihn ebd., 65, auch zur Deutung des Wortes **יחרון** heran, obwohl auch dieses Wort dort nicht vorkommt.

<sup>12</sup> Ebd., 45-50. Im allgemeinen hält er sich an die Ordnung im Buch, doch nimmt er jede Stelle als eigene Größe, und am Ende hält er auch die Ordnung nicht mehr ein.

<sup>13</sup> Ebd., 51.

In seiner eigenen Übersetzung ist Michel wieder etwas flexibler und schlägt nicht einfach alles über einen Leisten.<sup>14</sup> Normalerweise sagt er für הבל zwar »Absurdität«, an 5 Stellen »Sinnlosigkeit«,<sup>15</sup> aber an 2 Stellen erscheint auch »Vergänglichkeit«.<sup>16</sup> Der Leitwortcharakter von הבל ist dadurch zwar reduziert, doch sind nicht alle Spuren verwischt – andere Übersetzungen sind da noch viel unbekümmerter. Die Methode bestand jedenfalls darin, aus der Vogelschau die charakteristischsten Stellen auszusuchen und von ihnen her den Sinn der weniger charakteristischen zu vermuten.

Michael V. Fox geht ähnlich voran. Doch ist er noch systematischer.<sup>17</sup> Er ordnet die Belege nach den 8 Sachverhalten, auf die sich nach ihm das Wort הבל im Koheletbuch bezieht, und geht dann die einzelnen Beleggruppen durch. Dabei widmet er den הבל-*Urteilen* (»auch das ist הבל« o.ä.), weil am »instruktivsten«, die »größte Aufmerksamkeit«.<sup>18</sup> An manchen Stellen schwankt er, an manchen ist er sicher. Doch am Ende übersetzt er 37 Belege von הבל mit »absurdity«,<sup>19</sup> nur in 11,10 wirft auch er das Handtuch. Da übersetzt er:

For youth and life's prime are fleeting.«<sup>20</sup>

<sup>14</sup> Für seine Übersetzung des Koheletbuches vgl. Michel, *Qohelet*, 126-168.

<sup>15</sup> Koh 6,4.11.12; 7,15; 9,9. Von diesen Stellen waren im Exkurs noch 6,12; 7,15; 9,9 der Bedeutung »vergänglich« fest zugeordnet, 6,4 war dafür erwogen worden.

<sup>16</sup> Koh 3,19; 11,10. Ich habe alle Angaben dem jeweiligen Abstraktum zugeordnet. In Wirklichkeit stehen verschiedene Wortformen, vor allem auch die Adjektive (»absurd«, »sinnlos« und »vergänglich«).

<sup>17</sup> Ich halte mich an die jüngere Ausführung in Fox, *Contradictions*, 29-51. Fox hat dort seine Ausführungen aus Ders, *Meaning*, meist wörtlich übernommen, sie aber neu disponiert und an einigen Stellen auch korrigiert. So hat er den Tod als einen neuen Gegenstand der הבל-Aussage eingeführt (43) und die Analyse beim Vergnügen als Thema der הבל-Aussage abgeändert (41).

<sup>18</sup> Fox, *Contradictions*, 38.

<sup>19</sup> Dies gilt von beiden Übersetzungen, die er liefert, der eher wörtlichen bei der Kommentierung und der freieren hinterher. Er emendiert (mit anderen) in 9,2 ein weiteres הבל in den Text, das er auf gleiche Weise übersetzt.

<sup>20</sup> Ebd., 278. Selbst hierzu sagt er im Kommentar (ebd., 279f): »*Hebel* here denotes ephemerality, for that is the only quality of youth that makes pleasure-seeking urgent. At the same time, it connotes absurdity, for it is unreasonable that the best part of life is so brief.« Daß er an dieser Stelle bei verschiedener Übersetzung die

Es ist exakt die Stelle, wo beim Wort הכל Kohelets Äuglein hinter dem Buchrand emporzukommen pflegen.

Fox weist darauf hin, daß die *New Jewish Publication Society Translation of the Bible (NJV)* הכל mit 8 verschiedenen englischen Wörtern übersetzt. Davon distanziert er sich entschieden. Es gebe Texte, wo man so etwas machen könne, aber beim Koheletbuch gehe das nicht. Die These, alles sei הכל, und die Formelhaftigkeit des הכל-Urteils zeigten, daß es sich bei Kohelet um eine einzige Aussage handle, die nicht in unterschiedliche Teilaussagen aufgelöst werden dürfe. Sonst zerfalle das »Leitmotiv«, und die Rahmenverse des Buches hingen in der Luft. Daher

müssen wir nach einem Begriff suchen, der für alle oder - falls das nicht geht - für die überwiegende Mehrheit der הכל-Urteile zutrifft.<sup>21</sup>

Dem Prinzip, eine durchgehend einheitliche Übersetzung des Leitmotivs הכל sei unverzichtbar, kann man nur zustimmen.<sup>22</sup> Doch die Frage ist, ob man mit der Entscheidung für »Absurdität« - das ist in der Tat ein »Begriff« - nicht doch an vielen Stellen des Buches den David in die Rüstung des Saul steckt. Auf jeden Fall ist auch dies Semantik aus der Vogelschau. Die Führung des Lesers durch den Text wird nicht diskutiert.

Denn es scheint auch beim Wort הכל so etwas wie Leserführung zu geben. Das möchte ich jetzt zeigen.

Wenn das Koheletbuch mit einem feierlichen Koheletzitat beginnt, in dem 5 mal הכל steht, erinnert es seine angezielten Leser kaum an die altbekannte Terminologie eines uns leider nicht mehr bekannten älteren Philosophen Israels, so wie das wäre, wenn man in einer modernen Übersetzung hier sofort das Camus-Schlüsselwort »absurd« einführt und von da an alles mit einer Camus-Brille läse. Stammt das Koheletbuch vom Ende des 3. Jahrhunderts vor Christus, dann mag halbhellenisierten Lesern der Oberschicht in den Sinn gekommen sein,

---

Abschnittsschlußmarkierung durch הכל in 11,8.10; 12,8 verwischt, erwähnt er nicht.

<sup>21</sup> Ebd., 37 (meine Übersetzung). Der ganze Gedankengang: 36f.

<sup>22</sup> Vgl. die ähnlichen Überlegungen bei Lauha, *Omnia vanitas*, 20. Völlig unbeschwert von so etwas bleibt dagegen Ogden, *Vanity*.

daß es zu Beginn des Jahrhunderts einen griechischen Philosophen namens Monimos gegeben hatte. Er hatte behauptet, τῦρον εἶναι πάντα »alles sei Dunst«, wobei τῦρος durchaus dem hebräischen חבל entsprach.<sup>23</sup> Aber ob sie auch wirklich wußten, was dieser Philosoph damit gemeint hatte, war schon eine andere Frage. Ebenso war es keineswegs klar, ob denn jetzt bei Kohelet griechisch gedacht werden sollte, oder nicht doch nach heimischer Art. Und in der eigenen Sprachtradition war alles offen. Was חבל normalsprachlich bedeutete, war zwar klar: verfliegender Atem, leichter Windhauch.<sup>24</sup> Auch die bei dem Wort eingespielten Metaphern stellten sich sicher sofort ein, vielleicht handelte es sich sogar schon um fixe »Bedeutungserweiterungen«:<sup>25</sup> Der erste Mord der Weltgeschichte war an einem Menschen geschehen, der חבל »Abel« = »Windhauch« hieß, »der schnell Entschwindende«. Letztlich könnte jeder Mensch diesen Namen tragen, denn alle werden bald schon sterben. Die Götter der Völker galten als חבלים, weil sie nichts vermochten, ja gar nicht existierten. חבל sagte man von Lüge, Trug und sinnloser Rede. Auf was von alledem wollte Kohelet also hinaus? Was war ferner חבל »das alles«, das Subjekt der

<sup>23</sup> Hierzu vgl. Amir, Einfluß.

<sup>24</sup> Michel, *Untersuchungen*, 51, schreibt: »Die Parallelisierung mit רוח läßt vermuten, daß Qohelet die Grundbedeutung 'Windhauch' noch kannte, auch wenn er רוח und חבל immer im übertragenen Sinn verwendet« (Hervorhebungen von mir). Ein so restriktives Urteil scheint mir sprachgeschichtlich nicht legitimiert zu sein. Die griechischen Äquivalente für Kohelets חבל bei Aquila, Symmachus und Theodotion (ἀτμός, ἀτμός) ebenso wie der Gebrauch von חבל im Mischnahebräisch zeigen, daß die »Grundbedeutung« (»Hauch, Windhauch«) stets lebendig war und daher auch den angezielten Lesern des Koheletbuchs zur Verfügung stand. Vgl. Seow, *Ecclesiastes*, 101. Nebenbei: Koh 11,4 zeigt, daß es für רוח sicher nicht zutrifft, daß das Wort im Koheletbuch »immer« im übertragenen Sinn verwendet werde.

<sup>25</sup> Ob schon »verselbständigte« »Bedeutungserweiterungen« des Wortes mit »eigener Valenz« entwickelt waren, scheint mir (gegen Michel, ebd.) nicht gesichert. Es könnte sich auch um eingespielte, ein wenig schon zur Ruhe gekommene, aber durchaus noch aufweckbare Metaphorik handeln. Doch bei solchen Aussagen hängt einiges auch einfach am linguistischen Begriffsapparat des heutigen Interpret. Mehrere Homonyme hat bei חבל jedenfalls bis heute noch kein Lexikograph angenommen. Dann erst wäre das Wort als neu zu registrierende und vom Ursprung losgelöste Ex-Metapher zu betrachten.



Aussage in 1,2 – mit einem Artikel, der offenbar vorausweist oder einen einst vorhandenen, jetzt getilgten Redekontext andeutet? Einen dem griechischen τὸ πᾶν vergleichbaren Terminus הכל »das Universum« gab es in dieser Phase des Hebräischen noch nicht.<sup>26</sup> Es war also auch nicht klar, worüber Kohelet das feierliche הכל-Urteil gesprochen hatte. Nichts war an dieser Stelle des Buches klar, alles war offen. Nur daß man sich das Wort הכל merken und auf weitere Klärungen warten mußte, das war klar. Mehr dürfte auch kein Kommentator bei Koh 1,2 sagen, kein Übersetzer durchblicken lassen.

Umso überraschter muß der Leser darüber sein, daß das Wort הכל dann zunächst ausbleibt. Es kommt ein großes Gedicht mit einem Gemälde des herrlichen Kosmos der ewigen Wiederkehr,<sup>27</sup> dem der Mensch als kleines Wesen der Vergeßlichkeit auf keine Weise gewachsen ist (1,4-11). Doch das Wort הכל fehlt.

In 1,12 betritt dann Kohelet persönlich die Bühne und verkleidet sich sofort als König Salomo. Der Faden der Ich Erzählung beginnt, sich abzuspulen.<sup>28</sup> Doch wird noch nicht sofort wirklich erzählt. Der Leser bekommt kleine Happen hingeworfen: Vorblicke, Zusammenfassungen. Er merkt das an der knappen und genau da, wo es darauf ankäme, ängstlichen Gestalt: Die Beweise fehlen. Es wären Fakten oder Argumente. Doch stets berichtet Salomo nur von einer Absicht, die er hatte, und dann bringt er sofort die Einsicht, zu der er kam,<sup>29</sup> unterstrichen durch so etwas wie ein abschließendes Sprichwort. Immerhin: Endlich ertönt das Wort הכל. Es macht in den drei Schlußfolgerungen die Aussage – zumindest, wenn man genau hinsieht.

<sup>26</sup> Vgl. Lohfink, Koh 1,2, 204-206. Die Belegreihe, die Lavoie, *Pensée*, 211, Anm. 29, als Beweis gegen eine »universalité bien relative« von הכל in 1,2 und 12,8 zusammenstellt, ist Kraut und Rüben und beweist überhaupt nichts.

<sup>27</sup> Zu diesem nach meiner Meinung einzig richtigen Verständnis vgl. Ginsburg, 260-267; Lohfink, *Wiederkehr*; Michaud, *Hellénisme*, 135; Whybray, 39f; Schwiener-Schönberger, *Glück*, 25-40; Hossfeld, *Relevanz*, p.383.

<sup>28</sup> Zur Struktur dieses Erzählungsfadens im ersten Buchteil und zur Reichweite der Königstravestie vgl. zuletzt Lohfink, *Struktur*, 91-106.

<sup>29</sup> Als solche erkennbar an רחוקה (1,14), יד עזי ש (1,17) und רחוקה (2,1). Vgl. Bons, Koh 1,12-2,11, dessen syntaktische Analyse von 1,13 allerdings fehlhüpft und der deshalb statt 3 zu 4 kurzen Einheiten in 1,13-2,2 kommt.

Bei der ersten, in 1,14, angelt sich **הבל** nämlich sogleich eine Parallelwendung herbei, **רעוה ררה**. Sie ist, so spielerisch sie auch abgewandelt wird und so schwer man sie übersetzen kann, auf jeden Fall ein Parallelausdruck zu **הבל**. Der Parallelismus wird nun in den beiden anschließenden Schlußfolgerungen nach dem Prinzip des »splitting up of stereotyped phrases« in chiasmischer Abfolge durch je eines der beiden Elemente vertreten: in 1,17 durch **רעיון ררה**, in 2,1 durch **הבל**.

Im ganzen liest der Leser also drei **הבל**-Urteile.<sup>30</sup> Er weiß, worüber sie gehen: über alles menschliche Tun, über die menschliche Bildungsbemühung, über die Suche nach Glück. Er ahnt, daß sie recht negativ sind. Doch was sie genau meinen, weiß er mitnichten. Denn die Fakten und Gedankengänge, auf denen sie beruhen, sind ausgespart. Nur daß die im Wort **הבל** sich verdichtende Einsicht von außerordentlichem Gewicht sein muß, das wird ihm noch deutlicher, als es schon war.

Von 2,3 an ändert sich der narrative Ton. Die vorausgreifenden Kurzresümees sind vorbei. Von jetzt an wird breiter dargestellt. Da sofort die beiden Stichwörter des dritten Kurzresümees, **טוב** und **שמה**, einen ersten größeren Abschnitt rahmen (2,3-10), wird bald klar, daß die leeren Hülsen der bisherigen Ankündigungen nun ausgefüllt wiederkehren sollen, und zwar in chiasmischer Anordnung. Erst in 3,15 wird dieser Rücklauf beendet sein. Bald werden sich auch noch andere Strukturverstrebenungen zeigen, die quer zu diesem Chiasmus laufen.<sup>31</sup> Im Blick auf das Wort **הבל** ist jedoch vor allem wichtig, daß es eigentlich nur in dem Textbereich wiederkehrt, welcher der mittleren Ankündigung entspricht, nämlich in 2,11-26.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Vgl. Lohfink, Struktur, 98f.

<sup>31</sup> Die hier ins Auge gefaßte chiasmische Struktur läßt sich grob so kennzeichnen: 1,13-15 vgl. 3,1-15; 1,16-18 vgl. 2,11-26; 2,1-2 vgl. 2,3-10. Für Begründung, Literatur und deren Diskussion, ferner für andere Strukturaspekte von 1,12-3,15 vgl. Lohfink, Struktur, 95-104. Zur Ausweitung der Thematik des mittleren Teils über das in 1,16-18 Angekündigte hinaus durch die Dispositionsangabe in 2,12 vgl. ebd., 75f und 101.

<sup>32</sup> Dies steht in Spannung dazu, daß in allen drei Ankündigungen von 1,13-2,2 ein **הבל**-Urteil zu lesen war. Den eigentlichen Maßstab werden bei der Deutung dieser Spannung wohl die breiteren und aufeinander aufbauenden Ausführungen in 2,3-

Zunächst gelingt Salomo alles: Gestaltung von Welt, Gewinn von Reichtum, entstehendes Glück. Ein Schlußurteil in 2,10 ist ganz positiv, das Wort **הכל** fehlt. Doch dann geht die Erzählung in 2,11 einen Schritt weiter. Kohelet sagt, er habe über alles noch einmal reflektiert. Sofort deutet er, auch hier wieder vorausgreifend, das Ergebnis dieser Reflexion an. Von neuem fällt dabei noch in 2,11 das Wort **הכל**. Doch wieder handelt es sich um eine Ankündigung. Neues darüber, was mit **הכל** eigentlich gemeint sei, erfährt der Leser immer noch nicht. Nur die Spannung darauf wird nochmals größer.

Doch jetzt kommt Salomo zur Sache. Er referiert seine Reflexionen, und sie münden stets in ein **הכל**-Urteil. Durch das, was jeweils vorausgeht, wird nun das bisher semantisch so offene Wort **הכל** gefüllt. Daß es in 2,12-26 genau auf dieses Wort ankommt, zeigt schon das Siebenersystem, in dem die **הכל**-Urteile ein- oder zweigliedrig angeordnet sind:

|      |            |   |          |
|------|------------|---|----------|
| 2,11 | <b>הכל</b> | + | רעות רוח |
| 2,15 | <b>הכל</b> |   |          |
| 2,17 | <b>הכל</b> | + | רעות רוח |
| 2,19 | <b>הכל</b> |   |          |
| 2,21 | <b>הכל</b> | + | רעה רכה  |
| 2,23 | <b>הכל</b> |   |          |
| 2,26 | <b>הכל</b> | + | רעות רוח |

2,11-26 ist offenbar der grundlegende **הכל**-Text, während alles Vorausliegende nur spannungsteigernde Hinführung war. Erst 2,15 enthält das

---

3,15 abgeben müssen. Für die Ankündigungen wird man zunächst annehmen müssen, daß es dem Text darauf ankommt, die Bedeutung des **הכל**-Urteils herauszuarbeiten. Daß er es an allen drei Stellen einbringen kann, hängt damit zusammen, daß die späteren Ausführungen innerlich zusammenhängen und man auch von den beiden Außenteilen ohne **הכל**-Belege innere Bezüge zum Mittelteil herstellen konnte. Auch 1,13 spricht schon von dem, was getan wird unter dem Himmel, worüber später die **הכל**-Aussage gemacht werden soll. Das Suchen nach Glück, wovon 2,1 spricht, gehört zu dem, worüber dann von 2,11 an die Reflexion geht, die zum **הכל**-Urteil führt. Daß 2,2 eine Begründung für das **הכל**-Urteil von 2,1 liefert, scheint mir unwahrscheinlich zu sein. Fox, *Contradictions*, 41, geht davon aus. Doch wie schwer er sich hier tut, sieht man daran, wie stark er an dieser Stelle gegenüber seinem älteren Artikel geändert hat.

erste חבל-Urteil des Buches, das als Endergebnis einer vorgeführten denkerischen Analyse bezeichnet werden kann.

Ich kann diese Reflexionenserie jetzt natürlich nicht inhaltlich analysieren. Die Färbung der חבל-Aussagen wechselt. Sie oszilliert zwischen »vergänglich«, »rätselhaft«, »sinnlos«, »absurd« und »böse«. Immer fühlt der Leser den kalten Atem des Todes im Nacken. An zwei strategischen Stellen wird die חבל-Aussage generalisiert von »allem« gemacht (2,11 und 17). Sonst wird stets mit גם zu den bisherigen חבל-Aussagen eine neue, feldbegrenzte Aussage hinzugefügt.<sup>33</sup> Langsam addiert sich der Leser jetzt also den Sinn von חבל zusammen.

Am Ende dieses grundlegenden חבל-Textes erklingt in 2,24-26 schon das Stichwort אלהים (2,24.26),<sup>34</sup> das in der ersten summierenden Ankündigung von 1,13-15 der eigentliche Stachel der Aussage

<sup>33</sup> In 2,11 bezieht sich, entsprechend der Position am Ende des Salomo-Weltgestaltungs-Berichts, die Generalisierung zunächst nur auf alles, was *Salomo* getan hat, in 2,17, am Abschluß des ersten Teils von 2,11-26, nach einer in der Argumentation geschehenen grundsätzlichen Ausweitung des Erfahrungsfeldes, auf alles, was *überhaupt* unter der Sonne getan wird. In dieser nicht mehr steigerbaren Allgemeinheit war die generalisierte חבל-Aussage schon ankündigend in 1,2 (vgl. für עמל 1,3 mit 2,11) und 1,14 (vgl. 1,13) vorweggenommen worden. So wird sie auch in 12,8 das Buch abschließen. Es sei darauf hingewiesen, daß es keine weiteren Aussagen von solcher Allgemeinheit gibt. In 3,19 verlangt der Kontext für חבל die Übersetzung »beide« (vgl. die dreifache Weiterführung von חבל in 3,20), in 11,8 steht einschränkend כל-שכח, was zumindest schon vergangene Ereignisse nicht erfaßt. Am differenziertesten scheint mir in der neueren Literatur Ehlich, חבל, 54-56, auf die חבל-חבל-Aussagen einzugehen. Aber auch er zieht, glaube ich, zu weitgehende Folgerungen.

<sup>34</sup> Wird in 2,26 eine חבל-Aussage über Gott gemacht? So zuletzt, wenn auch stets mit einschränkenden Formulierungen, Krüger, *Gegenwartsdeutung* 19, und Fox, *Contradictions*, 39, mit 43. Da für Kohelets radikale Metaphysik alles, was unter der Sonne getan wird, zugleich Tun Gottes ist, wäre eine solche Aussage an sich jederzeit denkbar. Gott ist bei all dem, was als חבל in der Welt anwest, der »unheimliche Gast« (H.-P. Müller). Dennoch trennt das Koheletbuch die Aspekte und springt nicht ununterschieden in den *concurus Divinus*. Das zeigt gerade das Fehlen von חבל in 3,1-15. Es dürfte in 2,26 doch um den von 2,18 an analysierten innerweltlichen Sachverhalt gehen, vgl. Fox, ebd., 39: »2:18-26 describes a single situation.« Zu der im Zusammenhang dieser Frage für Fox wichtigsten Passage 8,11-14 vgl. Krüger, ebd. 19.

gewesen war (1,13) und nun die Ausführungen des dritten breiteren Teils 3,1-15 dominieren wird.<sup>35</sup> Das Aufsehenerregende für den Leser ist, daß in diesem »theologischen« Teil das Stichwort חבל wieder fehlt.

Von 3,16 an ändert die Leserführung abermals ihren Stil. Zwar werden immer wieder einmal neue Sachverhalte analysiert, und es kommt noch 8 mal zu einer Schlußfolgerung vom Typ »Auch das ist חבל«.<sup>36</sup> Das Verständnis des Worts wird also weiter angereichert. Doch zugleich wird nun auch damit gerechnet, daß sein im Koheletbuch geltender Sinn vom Leser erfaßt ist. Es kann nun selbst als Rückverweis auf früher Ausgeführtes, als Klassifikationsetikett für Einzuordnendes dienen.

Das geschieht zum erstenmal in 4,7 am Anfang einer neuen Beobachtung mitsamt Reflexion. Da heißt es:

Und wiederum beobachtete ich ein חבל unter der Sonne.

In 4,12, am Ende des Abschnitts, findet sich dann kein abschließendes חבל-Urteil mehr. Der analysierte Sachverhalt konnte, da jetzt klar ist, was חבל meint, schon am Anfang entsprechend charakterisiert werden. חבל ist ein »Terminus« geworden.

Analog ist die Situation am Anfang von 8,14:

Es gibt ein חבל, das sich auf der Erde ereignet, nämlich: ...

Nur daß hier auch am Ende des Verses eine חבל-Aussage alles beschließt.

Am Buchende muß gar nichts mehr beobachtet oder analysiert werden. Ein Sachverhalt ist Nominalsatzsubjekt, und חבל ist sofort das Prädikat. In 11,8 geht die Aussage über »alles, was kommt«, in 11,10 über »Jugend und dunkles Haar«.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Koh 3,10.11.13.14.15.

<sup>36</sup> Koh 4,4.8.16; 5,9; 6,9; 7,6; 8,10.14. Auch der asyndetisch angehängte Beleg in 6,2 wird hier einzuordnen sein. Wenn in 3,19 חבל als »beide« zu verstehen ist, gehört auf andere Weise auch dieser Beleg hierhin; das כִּי ist dann vielleicht nicht begründend, sondern entgegengesetzt zu verstehen: »vielmehr sind beide חבל.« Hier steht, wie die Quasidefinition mit dreifachem חבל in 3,20 zeigt, der Gedanke der Vergänglichkeit im Vordergrund.

<sup>37</sup> Im Blick auf 11,8.10 (und selbstverständlich auch auf 12,8) wird man kaum mit

Inzwischen ist das Wort aber noch selbständiger geworden. Es kann als Bezeichnung auftreten, ohne daß überhaupt noch irgendetwas dazu ausgeführt wird. So in 5,6;<sup>38</sup> 6,4.11. Am weitesten geht die sprachliche Verwandlung, wenn הבל in 6,12; 7,5; 9,9 als attributivisch zu verstehender *genitivus qualitatis* zu היים oder ימים tritt.<sup>39</sup>

Bei diesen letzten Metamorphosen des Wortes tritt wieder der Aspekt der Vergänglichkeit in den Vordergrund, die textuelle Bedeutung »absurd« tritt zurück. Schwindet sie ganz? Die geschehene Leserführung läßt sich nicht ungeschehen machen. Sie hat zunächst zielbewußt auf einen komplexen und mehrschichtigen Sinngehalt hingesteuert, bei dem das Element des Absurden im Zentrum stand. Von da an bleiben die verschiedenen Sinnmöglichkeiten natürlich vereint. Dominiert später wieder der Gedanke der Vergänglichkeit, bleibt doch auch ein Sinngehalt wie »Absurdität« als Konnotation erhalten. Doch zugleich ist alles wieder näher an den konkreten Bildgehalt der Metapher herangeführt.

Auf einen Sachverhalt dieser Art werden sich wohl die etwas zu rationalen Bedeutungsbestimmungen etwa bei Fox oder Michel reduzieren. Ihrem Anliegen wird dabei durchaus Genüge getan. Daß gerade am Ende des Buches die konkrete Grundbedeutung des Wortes durch Rückkehr zu seiner ältesten Metaphorik (»Vergänglichkeit«) wieder ins Blickfeld rückt, dürfte zeigen, daß הבל im ganzen Buch als Metapher gemeint war, und daß, wenn es im Sprachgefühl der Zeitgenossen schon eine ruhiggestellte Metapher gewesen sein sollte, ihr metaphorischer Charakter eher reaktiviert als weiter in die Vergessenheit abgedrängt wurde.

Die Abhängigkeit vom Ort, an dem man sich beim Lesevorgang jeweils befindet, muß also bei der Klärung der Bedeutung des Wortes הבל im Koheletbuch unbedingt beachtet werden. Das gilt – um kurz

---

Michel, *Untersuchungen*, 43, sagen können, das »Urteil «הבל» fehle »ab Kap. 9«. Es hat nur eine etwas andere Gestalt angenommen, die jetzt erst möglich ist.

<sup>38</sup> Hier sogar im Plural; vgl. 1,2 und 12,8.

<sup>39</sup> Zum Grammatischen vgl. Michel, *Untersuchungen*, 42f. Er stellt fest, daß diese Verwendung nur bei Kohelet belegt ist. Trotzdem schiebt er gerade diese Belege als semantisch nicht spezifisch für Kohelet schnell beiseite.

einem möglichen Einwand zu begegnen – nicht nur im Blick auf die Erstlektüre des Buches, sondern auch für die Zweit- und Mehrfachlektüre, die ja im Endeffekt das Normale darstellt, besonders in Kulturen, in denen man derartige Texte auswendig zu lernen pflegt.

Das Phänomen der »Zweitlektüre« ist höchst kompliziert. Einerseits erleichtert ein schon vorhandenes Vorwissen über das noch Ausstehende die voranschreitende neue Texterschließung. Andererseits bleibt gerade durch die Absicht der Verstehensvertiefung zugleich auch jene Offenheit der tastenden Textwahrnehmung, die für die Erstlektüre typisch ist, erhalten und stellt spielerisch auch alles schon Vorausgewußte doch immer wieder neu zur Disposition. Die für das Wort **הבל** herausgearbeiteten Verstehensprozesse spielen sich beim Lesen oder Rezitieren also auch dann noch ab, wenn der Text schon bekannt ist, wenn auch auf etwas subtilere Weise.

### III. Zum Umgang mit **הבל** in Bibelübersetzungen

Was folgt aus dem Gesagten für Übersetzungen des Koheletbuchs in heutige Sprachen? Wenigstens einige Folgerungen möchte ich ziehen.

Bei der *Deutschen Einheitsübersetzung*, wo ich für das Buch Kohelet hauptverantwortlich war, haben wir uns nach vielen Diskussionen für die konkrete Grundbedeutung des hebräischen Wortes entschieden, natürlich unter der Voraussetzung, daß auch das deutsche Wort ebenso wie im Urtext das Wort **הבל** stets als Metapher gebraucht wird und kontextuell als solche erkennbar sein kann. So kam es zur durchgehenden Übersetzung durch das deutsche Wort »Windhauch«.<sup>40</sup> Der Benutzer der Übersetzung ist damit gezwungen, sich der *Leserführung* des Buches anzuvertrauen und die textuelle Bedeutung des Worts beim Lesen langsam aufzubauen.

Analoge Übersetzungsentscheidungen würde ich auch für andere Übersetzungen in lebende Sprachen empfehlen.

Die Leitwortfunktion von **הבל** erfordert auf jeden Fall in allen

---

<sup>40</sup> Näheres bei Lohfink, *Kohelet übersetzen*, Teil 6.

Sprachen, in denen Wortwiederholungen nicht grundsätzlich regelwidrig sind (ich weiß nicht, ob solche Sprachen existieren) und in denen so etwas wie literarische Leitworttechnik ein stilistisches Mittel darstellt (das dürfte bei den meisten Sprachen der Fall sein), daß **הכל** stets durch das gleiche Wort wiedergegeben wird.

Da das Wort **הכל** nach den vorgelegten Beobachtungen im Koheletbuch nicht am Anfang als bekannter Terminus eingeführt, sondern erst langsam erschlossen und dabei zu einem neuen Terminus entwickelt wird, und da seine metaphorischen Valenzen, falls wirklich sprachgeschichtlich schon ruhiggestellt, durch die Leserführung auf jeden Fall reaktiviert und vom Kontext her variierend ausgebeutet werden, ist die Wahl eines konkreten und als Metapher geeigneten Wortes zu empfehlen. Die Übersetzung durch einen eingeführten oder sofort als solcher erkennbaren philosophischen Terminus (im Deutschen wäre das etwa »Nichtigkeit«, »Sinnlosigkeit«, »Absurdität«) scheint mir, von der Subjektivität der jeweiligen Wortwahl einmal ganz abgesehen, allerhöchstens als ein geringeres Übel akzeptabel – falls nämlich eine Imitation des metaphorischen Spiels der Übersetzungsvorlage in der Empfängersprache aus was immer für Gründen nicht in Frage kommt. Gründe könnten etwa sein, daß alle zur Verfügung stehenden konkreten Bildwörter (vom Typ »Hauch«, »Atem«, »Lufthauch«, »Dunst«, »Dampf«) in der Übersetzungssprache mit bei Kohelet zu vermeidenden Konnotationen besetzt sind, daß sie falsche Assoziationen produzieren und die kontextuelle Erzeugung der Bedeutungen, die im Koheletbuch nötig wären, unmöglich machen. Oder auch, daß auf der für die Übersetzung gewählten Sprachebene überhaupt kein entsprechendes konkretes Wort zur Verfügung steht.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Das sind Schwierigkeiten, die sich von der Empfängersprache her ergeben. D. Michel scheint darüber hinaus zu postulieren, daß metaphorische Rede beim Übersetzen grundsätzlich in eigentliche Aussage umgesetzt werden müsse, so daß im Endeffekt zum Beispiel eine Bibelübersetzung metaphernfrei sein müsse. Nur so wenigstens kann ich seine Bemerkung verstehen, weil **הכל** im Alten Testament meist übertragene Bedeutungen annehme, empfehle es sich »auf keinen Fall, das Wort nach dem Vorbild von Loretz durchgängig mit 'Windhauch' zu übersetzen« (*Untersuchungen*, 41).



Solche Überlegungen haben bei der *Einheitsübersetzung* zur Wahl des von Konnotationen und fixen metaphorischen Bedeutungen fast unbelasteten Wortes »Windhauch« geführt. Andere Wörter waren zu vorbelastet, um noch in Frage zu kommen. So verbindet sich mit »Dunst« (Martin Buber) vom Wort »Küchendunst« her eher eine Geruchassoziation und vom Dunst über unseren Städten her eher die Vorstellung eines Fatums, das gegen unseren Willen eine geradezu unzerstörbare Beständigkeit aufweist. Das Simplex »Hauch« hat, auch von der Werbung her, zu sehr die Konnotation des Zarten und Edlen.

Es ist natürlich immer ein Wagnis, wenn man darauf vertraut, daß auch eine Übersetzung so, wie es der Urtext einst tat, hochkomplizierte metaphorische Verstehensprozesse in Gang setzen könne. Nicht jeder Übersetzung, die so etwas ins Auge faßt, gelingt das auch. Dem Bibelwissenschaftler, der sowieso oft wenig literarische Kompetenz besitzt, wird es oft als sicherer erscheinen, die von ihm nach viel Mühen schließlich als richtig erkannte textuelle Bedeutung eines metaphorisch gebrauchten Wortes den Leser einer Übersetzung gewissermaßen in Pillenform als philosophisches Abstraktwort einnehmen zu lassen. Im voraus kann man in der Tat auch nicht erkennen, was mehr Erfolg haben wird, das eine oder das andere, oder ob sogar beide Methoden zu guten Ergebnissen führen. Nur wäre zweifellos bei bewahrter Metapher mehr Substanz des Urtexts in die andere Sprache hinübergeholt als bei einem alles von Anfang an definitiv festlegenden Abstraktwort. Dazu wäre bei Verzicht auf Metaphorik die interpretative Freiheit des Lesers im Vergleich zu der des ursprünglich angezielten Lesers nicht wenig reduziert.

Ich beobachte im übrigen bei einer jungen Generation von Theologiestudenten, die schon mit der *Einheitsübersetzung* groß geworden ist, daß das Wort »Windhauch« mit den beim dortigen Kohelettext ihm zugewachsenen neuen Bedeutungsnuancen langsam in den aktiven Wortschatz eindringt, auch schon in bibelunabhängigen Zusammenhängen. So glaube ich doch, daß man auch bei metaphorischer Rede zum Wagnis der größeren Urtexttreue raten soll.

#### IV. Die Gegenstände der **הבל**-Aussage

Zurück zum hebräischen Koheletbuch. Die Analyse der Leserführung hat gezeigt: Das Wort **הבל** ist nicht gleichunmittelbar zu allen Themen des Buches. Es war geradezu auffällig, daß es bei dem großen Einleitungsgedicht fehlte, nachdem es das Buch in 1,2 mit einem mächtigen Paukenschlag eröffnet hatte. Dann fehlte es bei der Beschreibung von Salomos Weltgestaltung und Glückssuche. Schließlich zog es sich von neuem zurück, sobald sich im 3. Kapitel die Aufmerksamkeit auf Gott und sein Handeln in der Welt konzentrierte. Soweit sind wir genauer den Text entlanggegangen.

Später im Buch ließe sich ähnliches feststellen. Das Wort bleibt zwar bis zum Ende gegenwärtig, da es offenbar in bestimmten Zahlenverhältnissen symmetrisch über das Buch verteilt sein soll,<sup>42</sup> aber es hat seine eingrenzenden Gegenstandsbereiche, es hängt an bestimmten Themen. Zu anderen hat es offenbar keine Affinität.

Das war auch früher schon bekannt.<sup>43</sup> Aber meist ist doch der Satz aus Koh 1,2 »alles ist **הבל**« in der Koheletliteratur die *These*, die das Buch als ganzes beweisen sollte, das *Thema*, das überall abgehandelt werde, oder das *gemeinsame Motiv*, das allein die im Buch locker vereinten »Sentenzen« oder »Topoi« miteinander verbinde.

Ich vermute, daß es einen inneren Zusammenhang zwischen dieser Deutung des gesamten Buches vom Wort **הבל** her und der Semantik aus der Vogelschau gibt. Sobald man nicht, wie es ein Leser tut, Satz für Satz den Text entlanggeht, fehlt ein Ohr, das *dort* ein beredtes Schweigen wahrnehmen könnte, wo es auf ein bestimmtes Wort wartet, das Wort aber ausbleibt.

Insofern bedeutet die Hinwendung zur leserorientierten Interpretation auch eine neue Chance, im Koheletbuch den Gegenstandsbereich des Wortes **הבל** genauer zu bestimmen.

Die Frage nach dem Bereich, über den überhaupt **הבל**-Aussagen gemacht werden, kommt zurück. Trotz kleiner Randunschärfen ist man

<sup>42</sup> Näheres bei Lohfink, *Struktur*, 114.

<sup>43</sup> Vgl. etwa die Analyse bei Podechard, 233.

sich, hat man die Frage erst einmal aufgeworfen, weithin auch einig.<sup>44</sup> Vor allem wird die **הבל**-Aussage nicht über Gott oder die Totenwelt gemacht.<sup>45</sup> Die **הבל**-Aussage gehört allein zum Bereich »unter der Sonne«.<sup>46</sup> Doch auch da betrifft sie nicht alle Seienden und alle Ereignisse, sondern nur den Bereich der Menschen (und – in 3,19 – Menschen und Tiere zusammen). Man kann ohne weiteres eingrenzen: **הבל** dient anthropologischen Aussagen.

<sup>44</sup> Vgl., ohne Anspruch auf Vollständigkeit: Good, *Irony*, 177-182; Fox, *Meaning*, 415; ders., *Contradictions*, 38; Lohfink, Koh 1,2, 212-214; Krüger, *Gegenwartsdeutung*, 18f (mit kritischer Stellungnahme zu Fox und Lohfink).

<sup>45</sup> Krüger, *Gegenwartsdeutung*, 19, problematisiert mit Recht die Deutung von 11,8 durch Fox auf den Tod. 2,26 bezieht er gegen Fox (der schwankt) und Lohfink auf Gott. Es dürfte aber in 2,26 doch um den von 2,18 an analysierten innerweltlichen Sachverhalt gehen, vgl. Fox, *Contradictions*, 39: »2:18-26 describes a single situation.« Zu Krüger sei noch angemerkt, daß 2,1 nicht über »Freude und Genuß« geht, sondern über das Bemühen darum. Bringt man diese Korrekturen an, dann bleibt es am Ende doch bei den von mir gegebenen Referenzen.

<sup>46</sup> Die insgeheim leitende räumliche Welt-Metapher Kohelets scheint neben dem Bereich unter der Sonne (oder: unter dem Himmel) nur noch die **שָׁמַיִם** zu kennen, dagegen keinen »Raum« namens »Himmel«. Denn wenn Gott **בְּשָׁמַיִם** ist (5,1), dann heißt das vielleicht gar nicht »im Himmel«, sondern (was der häufigsten Bedeutung von **בְּשָׁמַיִם** in der hebräischen Bibel entspräche) »am Himmel«, da also, wo die Sonne ihren Lauf vollzieht. Zwar wird Gott niemals mit der Sonne identifiziert und erst recht nicht als »Gott Sonne« gekennzeichnet. Aber der Leser wird in der alles tragenden Buchmetaphorik deutlich bis in die Nähe dieser Bildvorstellung geführt (vgl. den gleichen Prozeß in Ps 36,6-10). Was das Wort »Sonne« angeht, so konnotiert es unmittelbar das »Licht«, und dieses ist, wie am Ende des Buches ausdrücklich gesagt wird, für den Menschen **טוֹב** (11,7). »Unter der Sonne« hat also durchaus positive Beiklänge. Das kosmische Geschehen unter der Sonne ist auch so gewaltig, daß die Augen und Ohren des Menschen ihm gar nicht gewachsen sind (1,8). Doch fügt sich an das Wort »Sonne« sofort auch die Gegensatz-Konnotation »Finsternis«. Die Finsternis gehört zur **שָׁמַיִם**, dringt aber in den Raum unter der Sonne ein durch die Torheit (2,13f), durch böses Geschick (5,16) und für jeden einzelnen vor allem definitiv durch den Tod (11,8 und das ganze Schlußgedicht). Innerhalb dieses durchaus auch leuchtenden Raums »unter der Sonne«, des einzigen Ortes, der dem Menschen gegeben ist, ist ebenfalls die mit dem Wort **הבל** gemachte Aussage unterzubringen. Nicht umsonst steht im Parallelismus zu **הבל** häufig die Wendung **רֵעוּ רֵיחַ**, deren Element **רֵיחַ** zumindest assoziativ auf den Wind weist, der unter der Sonne bläst (vgl. 1,6 mit 1,9).

Eine noch weitergehende Eingrenzung schlägt Diethelm Michel in seinem Exkurs »Zur Bedeutung von חבל bei Qohelet« vor.<sup>47</sup> Das Wort חבל gehöre innerhalb des menschlichen Bereichs spezifisch zur menschlichen Erkenntnis.<sup>48</sup> Er führt für seine These den philosophischen Fachterminus »erkenntnistheoretisch« ein und spricht von »erkenntnistheoretischem Skeptizismus«.<sup>49</sup> Der Gegenbegriff wäre im Blick auf das Wort »Skeptizismus« dann »erkenntnistheoretischer Optimismus«,<sup>50</sup> im Blick auf das Wort »erkenntnistheoretisch« die Verwendung von חבל bezüglich von Handlungen, Ereignissen und Situationen, also bei Aussagen über die objektive Welt.<sup>51</sup>

Sein interpretatorischer Zusammenhang ist der: Michel sieht im Koheletbuch das Zeugnis eines Umbruchs. Hier zeige sich eine Krise des menschlichen »Versuches, mit *Weisheit* alles, was unter dem Himmel geschieht, herauszufinden.«<sup>52</sup> Die Weltsicht der »Weisheit« Israels zerbreche. Kohelet verneine mithilfe des Wortes חבל »die weisheitliche Grundthese, der Mensch könne die von Gott in die Welt hineinverborgenen Gesetzmäßigkeiten *erkennen* und dadurch einen *jitrôn* erlangen«.<sup>53</sup>

Nicht alle Kenner der altorientalischen und altisraelitischen »Weisheit« werden sie so radikal auf eine optimistische Weltsicht festlegen. Dennoch wird schon lange und vielfach angenommen, ja es gibt fast einen Konsens darüber, daß im Koheletbuch eine Krise der herkömm-

---

<sup>47</sup> Michel, *Untersuchungen*, 40-51.

<sup>48</sup> Daß bei Kohelet auch die menschliche Erkenntnis wegen ihrer Grenzen die Qualifikation חבל erhalte, ist auch früher schon gelegentlich vertreten worden. Vgl. z.B. Pennacchini, *Libro degli assurdi*, 500f. Doch spitzt Michel die Dinge zu, indem er hier den eigentlichen Ort der חבל-Aussage sieht.

<sup>49</sup> Michel, *Untersuchungen*, 45, 46, 51; für den Ausdruck ohne direkte Zuordnung zum Wort חבל vgl. ebenfalls 65 und 117.

<sup>50</sup> So Michels eigene Formulierung: Ebd., 45.

<sup>51</sup> Zu den Begriffen vgl. Diemer-Gethmann, *Erkenntnistheorie*, und Long-Albrecht, *Skepsis*.

<sup>52</sup> Michel, *Untersuchungen*, 43 (Hervorhebung von mir).

<sup>53</sup> Ebd., 51 (Hervorhebung von mir). Es geht also nicht ums Erkennen allein, doch ist dieses als der entscheidende Punkt im weisheitlichen Anspruch verstanden (»und dadurch«),

lichen »Weisheit« zutage tritt. Das ist also nicht das Neue. Neu ist bei Michel nur eines: Die spezielle Zuordnung des Gebrauchs von חבל zu den Ausführungen des Buches über die Grenzen der menschlichen Erkenntnis. Am deutlichsten ist es in folgendem Satz formuliert:

Gegenüber diesem Anspruch der Weisheit bezieht Qohelet die Position eines *erkenntnistheoretischen Skeptizismus*; er verwendet das Wort חבל *immer* da, wo er diesen Anspruch der Weisheit als nicht erkennbar nachweist.<sup>54</sup>

Der Satz schließt sich an den soeben zitierten Satz an, der die »weisheitliche Grundthese« vor allem als einen Erkenntnisanspruch verstand. Das ganze steht in prominenter Position, nämlich am Ende des Exkurses über die »Bedeutung von חבל bei Qohelet«.

Die Formulierungen von Michel schließen nicht aus, daß es vielleicht auch noch einen Gebrauch von חבל in anderen Aussagezusammenhängen geben könne – obwohl das dann eher ein marginales Phänomen wäre. Herausgestellt wird auf jeden Fall die eigentliche Zuordnung des Wortes חבל zur erkenntnistheoretischen Thematik (»immer«).

Das ließe für das Koheletbuch auf eine weitere Eingrenzung des Bereichs hinaus, von dem חבל ausgesagt wird. Das Wort wäre nicht nur auf anthropologische Aussagen begrenzt, sondern gehörte innerhalb der Anthropologie zumindest ureigenst noch genauer in den Bereich erkenntnistheoretischer Aussagen. Sollte mein Verständnis der Sicht von Michel ein Mißverständnis sein, dann bleibt das aufgeworfene und offenbar bei Michel zumindest herauslesbare Sachproblem. Die nun folgende Diskussion dieses Problems wird am Ende tatsächlich zu einer weiteren Restriktion des Bereiches führen, auf den sich חבל bezieht, wenn auch nicht auf die, die Michel anzunehmen scheint.

Ich möchte der These, Kohelet drücke seinen »erkenntnistheoretischen Skeptizismus« da, wo er ihn äußert, *immer* unter Benutzung des Wortes חבל aus, zwei andersartige Thesen entgegenstellen, die Michels Sicht teilweise zustimmen, ihr teilweise aber auch widersprechen:

1. Kohelet vertritt wirklich Grenzen der menschlichen Erkenntnis.
2. Er gebraucht jedoch, um diese zu bewerten, nicht das Wort חבל.

---

<sup>54</sup> Michel, *Untersuchungen*, 51 (Hervorhebung von mir).

Diese Thesen implizieren nun natürlich umgekehrt, daß das Wort חבל stets Aussagen über die objektive Welt dienstbar ist. Sie führen also ebenfalls zu einer weiteren Eingrenzung des Bereichs der Gegenstände, von denen חבל im Koheletbuch ausgesagt wird, aber zur entgegengesetzten. Das Wort dient zwar anthropologischen Aussagen, doch in diesem Bereich keinen erkenntnistheoretischen.

Ich versuche, die beiden Thesen am Text zu begründen. Zu diskutieren sind 14 Stellen, in denen spezifisch und zugleich mit negativem Urteil von den Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis gesprochen wird.<sup>55</sup> Hinzu kommt eine weitere Stelle, die ich selbst nicht für relevant halte, die aber in dem Zusammenhang gern herangezogen wird.<sup>56</sup> Von der Diskussion auszuschließen sind negative Aussagen mit der Wurzel חכם allein, ohne daß speziell das Moment der Erkenntnis betont wäre. Da חכם semantisch umfassender ist und außer dem Erkenntnismoment auch stets das Moment des praktischen Handelns und Sich-in-der-Welt-Verhaltens mitumschließt, zumindest das der praktischen Handlungsanweisung, kann, wo der Kontext nicht selbst die Dinge genauer spezifiziert, nicht geklärt werden, ob in solchen Belegen die negative Aussage aus dem Erkennen oder aus anderen Momenten resultiert.<sup>57</sup> Es gibt sogar Belege, wo im Zusammenhang das Wissenselement eher positiv auftritt.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> 1,8.9-11 (ראה, שמע, 2 x זכרון); 3,11 (מצא); 3,21f (ידע, ראה); 6,11f (ידע, נגר); 7,14 (מצא); 7,23f (עמק, רחוק) (מצא); 7,25a.26-29 (6 x מצא); 8,7 (ידע, נגר); 8,16f (... מצא, מצא, מצא, ידע); 9,1 (ידע); 9,12 (ידע); 10,14 (ידע, נגר); 11,2 (ידע); 11,5f (3 x ידע).

<sup>56</sup> Koh 1,13.

<sup>57</sup> Die gründlichsten und differenziertesten Ausführungen zum Thema habe ich bei Fox, *Contradictions*, 79-120, gefunden («Chapter 3: The Way to Wisdom: Kohelet's Epistemology»). Vgl. seine ältere Arbeit: Ders., *Epistemology*. Meine folgenden Ausführungen gehen jedoch nicht, wie die Überlegungen von Fox, von der Annahme aus, daß חכמה einfach mit »Erkennen« und »Erkenntnis« gleichzusetzen sei. Ferner beschränke ich mich auf das, was Kohelet über die Erkenntnis sagt, ja sogar noch genauer, was er über deren Grenzen sagt. Die Frage, auf welche Weise Kohelet selbst Erkenntnis vollzieht, berühre ich nur ganz am Rande. Nicht mehr berücksichtigen konnte ich Sciumbata, *Verbi della coscienza*.

<sup>58</sup> Vgl. unten zu 2,3.9. Ferner vgl. 9,13-18. Zuspitzung auf Erkenntnis findet sich bei חכם in 7,11f; 7,23; 7,25; 8,16f; 9,1; 9,11; 10,12. Die Aussagen über Erkenntnis finden sich für diese Stellen alle auf meiner Liste.

## Zu These 1: Kohelets »erkenntnistheoretischer Skeptizismus«

Michel hat völlig recht, wenn er betont, daß die menschliche Erkenntnis, und zwar speziell deren Grenze, bei Kohelet ein prominentes Thema sei. Leicht lassen sich vom Beginn des Buches bis zu dessen Ende die Belege dafür aufreihen. Sie zeigen sogar einen gewissen systematischen Zusammenhang. Ich will versuchen, ihn unterwegs mitzuermitteln.

1. Sofort im Eröffnungsgedicht 1,4-11 steht dem ewig kreisenden herrlichen Kosmos<sup>59</sup> der Mensch gegenüber, der diesen zwar durch Sinne und Wort bewältigen sollte, seiner Aufgabe aber nicht gewachsen ist (1,8), ja sich über die ewige Wiederkehr auch alles Menschlichen täuscht, da die einander ablösenden Generationen mit ihrem Erkenntnisbemühen stets wieder bei Null anfangen müssen (1,9-11). Der Text relativiert zumindest die Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis erheblich.

2. Liest man 1,13b in Abhebung von 1,13a als neuen Satz – was ich allerdings für falsch halte –, so lautet er nach Michel:

Das ist eine böse Mühe, die Gott den Menschen gegeben hat, sie damit zu plagen.<sup>60</sup>

Der Satz ist dann eine Art Stoßseufzer oder Nebenbemerkung. Worüber seufzt Kohelet–Salomo? Bezieht man den Satz – was ich wiederum für falsch halte – nicht auf die direkt davor genannte Größe (also auf »alles, was unter dem Himmel geschieht«), sondern auf die Forschertätigkeit Salomos בְּהִכְמָה, von der ganz am Anfang des Verses die Rede war, dann wird in der Tat über das Erkenntnisstreben geseufzt. Dieses wird als עֲנִין רַע klassifiziert. Selbst dann bleibt noch offen, ob man das als erkenntnistheoretische Aussage verstehen muß. Das

<sup>59</sup> Zu diesem nach meiner Meinung einzig richtigen Verständnis vgl. Ginsburg, 260-267; Lohfink, Wiederkehr; Michaud, *Hellénisme*, 135; Whybray, 39f; Schwienhorst-Schönberger, *Glück*, 25-40; Hossfeld, *Relevanz*, 383.

<sup>60</sup> Michel, *Untersuchungen*, 9.

menschliche Erkenntnisstreben könnte ja nicht wegen Erfolglosigkeit, sondern wegen der mit ihm verbundenen Anstrengung als ענין רע qualifiziert sein. Doch ich möchte die Stelle in unserem Zusammenhang zusätzlich mitbehandeln, da sie für Michel ein Schlüsseltext ist.<sup>61</sup>

3. Wissen und weisheitliches Handeln werden dann bald deutlicher zum Thema: ankündigend in 1,16-18, voll ausgeführt in 2,12a.13-17. Doch die Fragestellung ist in diesen Texten nicht erkenntnistheoretisch. Gebildeter und Ungebildeter werden verglichen, und es zeigt sich, daß sie angesichts des Todes alle gleich sind. Bei der Darstellung der Weltgestaltung Salomos fallen in 2,3 und 9 sogar sehr positive Urteile über die Hilfe, die ihm seine חכמה gewährt hat. Sie ist in diesem Fall ja sicher vor allem technisches Wissen. Auch später wird es durchaus Passagen geben, die in konkreten Zusammenhängen positiv vom menschlichen Erkennen sprechen – man denke etwa an die Gegenüberstellung des Wissens der Lebenden und des Wissens der Toten in 9,5, oder an den Weisen, der arm war und eine belagerte Stadt hätte retten können, wenn man auf ihn gehört hätte, in 9,13-15.<sup>62</sup> Die Problematisierung, die sich hier anschließt (9,16-18), bezieht sich nicht auf Grenzen seiner Erkenntnis, sondern auf die Grenzen seiner gesellschaftlichen Akzeptanz. Doch zurück zum ersten Buchteil! Die menschliche Erkenntnis in ihrer Begrenztheit kommt erst wieder im theologischen Abschnitt 3,1-15 zur Sprache.

4. Und zwar in 3,11, das Michel so übersetzt:

---

<sup>61</sup> Vgl. Michel, *Untersuchungen*, 43f. Von dieser Stelle aus entwickelt er, genau bescheiden, seine Theorie vom »erkenntnistheoretischen Skeptizismus« Kohelets. Er springt von 1,13 unmittelbar zu 8,14, das er von 8,17 her deutet (einer Stelle, wo חבל nicht vorkommt). Die gründlichste und treffendste Analyse von 1,13 finde ich bei Schwenhorst-Schönberger, *Glück*, 45-51. Dort auch die Positionen der älteren Literatur. Für meine Sicht vgl. Lohfink, Joy, 628, und demnächst ausführlicher ders., *Kohelet übersetzen*, 7. Abschnitt.

<sup>62</sup> Diese Charakterisierung entspricht der *Alternativübersetzung*, die die *Einheitsübersetzung* angibt. Die im Haupttext gegebene Übersetzung führt aber in unserem Fall zu den gleichen Folgerungen.



Alles hat er [= Gott] schön (angemessen?) gemacht zu seiner Stunde - aber auch die Ewigkeit hat er in ihren [= der Menschen] Verstand gesetzt, ohne daß der Mensch das Werk, das Gott tut, von Anfang bis Ende herausfinden kann.<sup>63</sup>

Die Aussage schließt sich, wie auch einiges in den folgenden Versen, deutlich an das Eröffnungsgedicht an und führt dessen Aussagen über die Erkenntnisgrenzen des Menschen weiter,<sup>64</sup> nun unter Einführung der Größe »Gott«. Da das Schlüsselwort des Verses עולם »endlose Zeiterstreckung« zu sein scheint,<sup>65</sup> geht es wohl vor allem darum, daß sich das Erkennen des Menschen nicht sehr weit in Vergangenheit und Zukunft erstreckt. Auf jeden Fall kommt er nie an den zeitlichen Anfang und das zeitliche Ende. Hier erscheint auch zum erstenmal das negierte Verb מצא »finden«, das später in erkenntnistheoretischen Aussagen eine führende Rolle spielen wird.<sup>66</sup>

5. Doch diese Aussagen lassen erst einmal auf sich warten. Nach Abschluß des ersten Buchteils in 3,15 werden zunächst andere Themen behandelt, vor allem gesellschaftlicher Art. Höchstens in 3,21

Wer weiß, ob die רוח der einzelnen Menschen wirklich nach oben steigt, während die רוח der Tiere ins Erdreich hinabsinkt?

---

<sup>63</sup> Michel, *Qohelet*, 137. Als Analyse unter erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt vgl. ders., *Untersuchungen*, 64f. Auch hier wird sofort wieder 8,16f herangezogen, und zwar im Zusammenhang des Themas יחרון, obwohl auch dieses Wort dort nicht vorkommt. 3,10 wird übrigens in der Parallelfassung von 1,13 zitiert, also mit dem Wort ריע, das in 3,10 signifikant nicht steht. Zu meiner eigenen Übersetzung und Auslegung von 3,10f vgl. Lohfink, 32f; ders., Joy, 628-630.

<sup>64</sup> Hierzu vgl. vor allem Fischer, Beobachtungen.

<sup>65</sup> Hierzu vgl. vor allem Fischer, Beobachtungen. מצא zu emendieren scheint mir nach den Regeln der Textkritik nicht erlaubt zu sein. Auch die neuerdings bei Fischer, *Skepsis*, 233-237, noch einmal zusammengestellten Gründe für die Metathese zu העלם kommen gegen die eindeutige Bezeugung nicht auf, falls der Text nicht absolut unsinnig ist. Das ist er aber nicht. Zu den Autorenmeinungen vgl. ebd., 226, Anm. 5. Ich selbst folge Ellermeier, *Qohelet* 1,1, 309-322. Doch für die jetzige Diskussion ist das keine notwendige Voraussetzung. Auch ein ins Bewußtsein der einzelnen Menschen eingesehenes Wissen um die unendlich ausgedehnte Zeit erlaubt meine hier gemachte Analyse.

<sup>66</sup> Vgl. einerseits die Schlüsselstellen 7,14, 7,24 und 8,17 (dort 3 mal), andererseits die חשכך-Passage 7,26-29, wo das Wort Leitmotiv ist (6 mal, mit 7,24 sieben mal).

könnte das Thema für einen Augenblick anklingen, vielleicht sogar bis zum Ende von 3,22.<sup>67</sup> Doch dann führt erst der dritte Buchteil, der sich von 6,10 bis – je nach Theorie – 8,15, 8,17 oder 9,10 erstreckt,<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> Es handelt sich aber eher um die Frage, ob eine bestimmte Ansicht über das, was nach dem Tod geschieht, richtig oder falsch sei, nicht um die grundsätzliche Frage nach den Grenzen menschlicher Erkenntnis. Das würde erst anders, wenn man streng beim masoretischen Text bleibe, also nicht mit zwei Pendenskonstruktionen und nicht bei הנלה und הירדה jeweils mit einem ה-*interrogativum* rechnete (zur Möglichkeit eines solchen ohne Emendation vgl. Lev 10,19; Jes 27,7; Ijob 23,6). Dann wäre zu übersetzen: »Wer kennt denn die Menschenseele, die (bekanntlich) nach oben steigt, und die Tierseele, die (bekanntlich) ins Erdreich hinabsinkt?« Vermutlich haben die Masoreten den Text so verstanden, um die Unsterblichkeit der Seele zu retten. Dann würde behauptet, die menschliche Erkenntnis könne die Menschen- und Tierseele innerlich nicht wirklich ergünden. Aber darauf will Michel mit Sicherheit nicht hinaus, er emendiert sogar: vgl. *Untersuchungen*, 116, Anm. 4. Soweit zum Philologischen. Michel sieht im gesamten Abschnitt 3,16-22 die Ablehnung der Vorstellung von einer *Vergeltung* im Jenseits, vgl. ebd., 116-118 und 248-251. In 3,21 würde also bezweifelt, ob wir wissen könnten, daß den Menschen im Gegensatz zum Tier ein Jenseitsgericht erwarte. Hätte das nicht deutlicher gesagt werden können? Im ganzen scheint mir diese Deutung auch nur möglich zu sein, wenn man mit Michel mehrere Textkorruptionen und spätere Zusätze annimmt. Dann ist man natürlich nicht mehr beim Endtext, den wir in Händen haben. Dieser bleibt allerdings schwierig. Wichtig für meine weiteren Überlegungen scheint mir zu sein, daß den Abschnitt – sei es in streng logischem Zusammenhang, sei es eher assoziativ – in 3,22b eine wie 3,21 mit מי anlautende Frage abschließt: »Wer könnte es ihm ermöglichen, zu sehen, was nach ihm sein wird?« oder, wohl besser, »Wer könnte es ihm ermöglichen, etwas zu genießen, was erst nach ihm da sein wird?« Diese ebenfalls schwer zu entziffernde Aussage weist, wenn auch weniger wahrscheinlich im Zusammenhang mit menschlichem Erkenntnisvermögen, auf jeden Fall eines auf: Es geht um Zukunft. Das Thema »Zukunft« wird in der Frage nach der Erkenntnis mehrfach wiederkehren. Vgl. 6,12; 7,14; 8,7; 9,12; 10,14; 11,2.6. Im nächsten für die Erkenntnistheorie relevanten Text (6,12) werden aus 3,21f folgende Stichworte aufgegriffen: הויה אחריו - אדם - פרוכ - מי ירדע. Das ist zuviel, um Zufall zu sein. Der Leser soll die Verbindung zweifellos sehen. Doch wird man mit inhaltlichen Folgerungen vorsichtig sein. Vielleicht soll der Leser am Anfang des dritten Buchteils auch nur anaphorisch an den Anfang des zweiten Buchteils erinnert werden. Dann wüßte er: Jetzt wird ein Faden aufgenommen, der dort liegengeblieben war.

<sup>68</sup> Zur Frage der strukturellen Grenze zwischen 3. und 4. Buchteil vgl. zuletzt Lohfink,

das Thema »Erkenntnis« wieder herauf.

6. Dieser Teil ist im Sinne der klassischen Rhetorik die *refutatio*.<sup>69</sup> Er setzt sich mit der weisheitlichen Tradition auseinander, und zu ihr gehörte zweifellos auch ein gewisser erkenntnistheoretischer Optimismus. Zwar geht es zunächst um anders orientierte Spruchweisheiten und Prinzipien dieser Tradition, doch die einleitende oder besser überleitende<sup>70</sup> Passage 6,11-12 bereitet durch locker hingeworfene Voraus--Anspielungen auch schon auf die in 7,14 dann erstmals wiederkehrende Problematisierung der menschlichen Erkenntnis vor:

Denn es gibt viele Worte, die nur den חבל vermehren. Was nützt das dem Menschen? Denn wer kann erkennen, was für den Menschen besser ist im Leben?

Die wenigen Tagen seines Lebens voll חבל - er verbringt sie wie ein Schatten.

Denn wer kann dem Menschen verkünden, was nach ihm geschehen wird unter der Sonne?<sup>71</sup>

Auf der Aussagenebene wird Erkenntnis hier zunächst nur problematisiert, indem die Zuverlässigkeit der bald folgenden traditionellen חבל-Sprüche angezweifelt wird,<sup>72</sup> und dann noch durch den lockeren Hinweis darauf, daß doch wohl keiner da ist, der mitteilen könnte (מי-יגיד), was die Zukunft bringt.<sup>73</sup>

---

Struktur, 106-108.

<sup>69</sup> Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Stand, 11f.

<sup>70</sup> Vgl. Fischer, *Skepsis*, 7-9 (»Brückentext«). Zu den Rückgriffen in diesem Text vgl. Lohfink, Struktur, 67 (dort wäre zu 6,11 noch zu ergänzen: מי יודע vgl. 2,19; 3,21).  
<sup>71</sup> Zur Pendenskonstruktion vgl. Backhaus, Pendenskonstruktion, 11.

<sup>72</sup> Das Wort חבל findet sich in 7,1-18 zwölf mal, davon mehrfach in Zitaten traditioneller Sprüche. So dürfte 6,12 die Sicherheit, mit der solche Sprüche weitergegeben werden, schon im voraus anzweifeln. Der unmittelbare Kontext macht es weniger wahrscheinlich, daß 6,12a in Form einer rhetorischen Frage eine Grundsatzaussage machen wolle, etwa des Inhalts, was für den Menschen gut sei, könne nicht erkannt werden. Das wäre im Koheletbuch auch einmalig. Ja, es stünde im Gegensatz zum sonstigen Buch: Kohelet selbst macht in seinen שמחה-Passagen klare Aussagen darüber, was für den Menschen in diesem Leben gut sei. Zu Michels Annahme, 6,12a sei ein Gegnerzitat, vgl. Backhaus, *Zeit*, 217, n. 10.

<sup>73</sup> חבל kommt hier erstmals vor. Ähnliche Begründungen von negativen Aussagen über die menschliche Erkenntnisfähigkeit unter Verwendung des gleichen Verbs finden sich noch in 8,7 und 10,14. Denkt Kohelet an das weisheitliche Traditions-

## 7. Wir springen sofort zu 7,14:

Am Glückstag erfreue dich deines Glücks, und am Unglückstag sieh ein: Auch diesen hat Gott geschaffen, genau wie jenen. (Zu beidem muß man auffordern,)<sup>74</sup> darum weil der Mensch von dem, was nach ihm kommt, gar nichts herausfinden kann.

Auch in 7,14b handelt es sich eher um eine – im Zusammenhang natürlich durchaus wichtige – Randaussage, welche die in 7,14a gegebenen Ratschläge begründet. Vielleicht wird sie auch deshalb gemacht, damit das Thema »Grenzen der Erkenntnis« nicht in Vergessenheit gerät. Sowohl in 6,12 als auch in 7,14 geht es darum, daß der Mensch die Zukunft nicht erkennen kann.<sup>75</sup>

## 8. Das ist anders in 7,23f, wo die Erkenntnisthematik voll einsetzt:

All das habe ich mit der חכמה versucht. Ich habe gesagt: Ich will ein חכם werden. Aber sie (= die חכמה) blieb fern von mir. Fern ist (alles), was geschehen ist, und tief, tief versunken – wer könnte es finden?

Hier geht es zunächst um die Weisheit im ganzen. Doch konzentriert sich der Text schnell auf eine ihrer Komponenten, das Erkennen. Und zwar auf das Erkennen alles Vergangenen. Aus 1,9 wird die Formulie-

wesen, wo die »Wahrheit« dem Schüler einfach zum Auswendiglernen mitgeteilt wurde? Oder ist noch eine zweite Front vorhanden, nämlich gegen Prophetie und Apokalyptik? Das Verb spielt bei Deuterocesaja im Zusammenhang mit der prophetischen Ankündigung der Zukunft eine Rolle. Zur möglichen Bezugnahme Kohelets auf Deuterocesaja vgl. Krüger, Dekonstruktion. Existiert diese weitere Frontstellung, dann wäre der vierte Beleg des Verbs in 10,20, der ziemlich bald auf 10,14 folgt, vielleicht recht sarkastisch: Der einzige Bereich, in dem Verborgenes unter der Sonne mit Erfolg weitergegeben und mitgeteilt wird, sind die Geheimdienste der politischen Machthaber.

<sup>74</sup> Es geht um beide Ratschläge, nicht allein um den Schlußgedanken des zweiten. *ש על-דברח* ist »darum weil« zu übersetzen: vgl. Fischer, *Skepsis*, 113f. Die Begründung von Ratschlägen durch Hinweis auf die Grenzen menschlicher Erkenntnis ist sonst typisch für den vierten Buchteil; vgl. unten. Vorher scheint der Fall nur vielleicht in 3,22 und dann hier in 7,14 vorzukommen.

<sup>75</sup> Gemeinsames Stichwort: *אחריו* »nach ihm« oder »später«. In 7,14 unterscheidet allein dieses Wort den Satz von dem, was in 9,5 über die Toten gesagt wird: Diese erkennen überhaupt nichts mehr, und zwar unter jeder Rücksicht.

»*מה-שהיה*«<sup>76</sup> aufgenommen, und aus 3,11 *מצא* »finden«<sup>77</sup>, das Stichwort des Satzes, daß dem Menschen Anfang und Ende des göttlichen Tuns in der Welt unerkennbar bleiben. 7,24 schließt sich also an die erkenntnistheoretischen Ausführungen an, die den ersten Buchteil rahmten.

9. Doch die Aussage über die nicht gelingende Erkenntnis des Vergangenen dient Kohelet nur als Ausgangspunkt, um sich zwei anderen Untersuchungen zuzuwenden, die er in 7,25 in einer Art Dispositionsangabe andeutet (... *ולדעת* ... *לדעת* *אני ולבי*).<sup>78</sup> Die zweite – um das zunächst hinter uns zu bringen – lautet:

zu erkennen, ob *רשע* mit mangelnder Bildung und Unwissen mit Verblendung zusammenhängt.<sup>79</sup>

Hier steht die Wurzel *רשע*, die dann in 8,8-14 gehäuft vorkommen wird.<sup>80</sup> Es geht daher wohl um 8,1-15, wo – nach einem Anlauf über die Probleme von Beratern bei Hof – die Lehre vom Tun-Ergehen-Zusammenhang kritisiert wird. Dabei tritt die Erkenntnisproblematik nur kurz in 8,5 in einem Gegnerzitat auf, das aber schnell unter Anspielung auf früher Gesagtes zurückgewiesen wird.<sup>81</sup>

Unter erkenntnistheoretischer Rücksicht wichtig ist dagegen der erste in 7,25 angekündigte Teil. In ihm geht es nach der Ankündigung um die Beurteilung von *חכמה וחשבון* (7,25a), was ich als Hendiadyoin betrachte und etwas neuzeitlich klingend mit »berechnend-summierende Wissenschaft« übersetzen würde:

<sup>76</sup> Daß es sich um vergangenes Geschehen handelt, ist hier und in 3,15 durch Oppositionen gesichert. Das nachfolgende *כבר* in 6,10 schließt es nicht aus. Weitere Belege gibt es nicht. So ist die Wendung zweifellos auch in 7,24 vergangenheitlich gemeint.

<sup>77</sup> Inzwischen in 7,14 schon vorweisend neu eingeführt.

<sup>78</sup> Hierzu Lohfink, *Frauenfeind*, 274f; ders., *Struktur*, 76f.

<sup>79</sup> Es kann hier offenbleiben, ob vielleicht nur Objekte aufgereiht werden: »zu erkennen *רשע* und mangelnde Bildung, Unwissen und Verblendung.«

<sup>80</sup> Koh 8,8.10.13.14.14. Nimmt man 7,25 selbst und das nachklingende 9,2 hinzu, so hat man im Kontext 7 Belege.

<sup>81</sup> Für die Erkenntnisaussage wird in 8,7 auf 6,12 angespielt. Näheres bei Lohfink, *Struktur*, 71f.

forschend und suchend zu erkennen, was **חכמה**, insofern sie als **השברן** auftritt, (wert) ist.<sup>82</sup>

Es muß wohl so etwas wie induktive Wissenschaft und aus ihr erwachsende menschliche Technik gemeint sein, denn nachher ist offenbar von Belagerungsmaschinen die Rede.<sup>83</sup> **השברן** kehrt in 7,27 und, abgewandelt, in 7,29 wieder. Der angekündigte Text über diesen Typ von Erkenntnis ist daher 7,26-29.<sup>84</sup>

Dieser Text ist nach üblicher Auffassung eine reichlich misogynen Darlegung über das weibliche Geschlecht. Er spricht in der Tat von »der Frau«. Aber die Frau scheint nur der Beispielfall zu sein, an dem ein Problem der menschlichen Erkenntnis abgehandelt wird. Auch wird die Frau nur dann geschmäht, wenn man die Zitations-Theorie ablehnt. Und auf jeden Fall sind **מצא** und **השברן** die eigentlichen Leitworte. Die »Frau« würde vielleicht am besten in das Bild passen, wenn sie insgeheim die »Frau Weisheit« wäre. Thomas Krüger hat das vertreten.<sup>85</sup> Ich kann hier zu diesem vielverhandelten Text keine neue Theorie entwickeln. Das ist auch nicht nötig. Es genügt die Feststellung, daß der mit dem Wort **השברן** signalisierte spezielle Typ menschlicher Erkenntnis, der wahrscheinlich zu den Errungenschaften der neuen hellenistischen Kultur gehörte, nicht besonders positiv abzuschneiden scheint. Später kommt Kohelet nie mehr darauf zurück, außer daß nach 9,10 auch in der Unterwelt nicht nur Tun, Wissen und Bildung, sondern auch **השברן** nicht mehr da sein werden. Es handelt sich auf jeden Fall nicht um die menschliche Erkenntnisfähigkeit als solche, sondern um eine spezielle Ausformung derselben. Kohelet scheint diesem Phänomen gegenüber eine gewisse Skepsis zu haben, doch ist es, wie gesagt, ein Teilphänomen.

10. Damit sind wir schon bei 8,16-17, dem nächsten großen Brückentext, der wohl zugleich zum dritten Buchteil als Schluß und zum vierten

---

<sup>82</sup> Auch hier kann offen bleiben, ob vielleicht nur gesagt ist: »zu erkennen **חכמה**, insofern sie als **השברן** auftritt.«

<sup>83</sup> Koh 7,29. Vgl. Lohfink, Frauenfeind, 284-286.

<sup>84</sup> Man kann diskutieren, ob 8,1a noch dazugehört. Vgl. Lohfink, Frauenfeind, 260f.

<sup>85</sup> Krüger, Frau Weisheit.

und letzten als Anfang gehört. Die Verse zeigen das Ende des dritten, polemischen Buchteils an, indem sie das Ergebnis des ersten Buchteils hinsichtlich der menschlichen Erkenntnis wiederholen und dabei noch vertiefen.<sup>86</sup> Das Verb ידע »erkennen« rahmt sie ein. Formal sind sie eine narrative Rückblende: Was vorn im ersten Teil erzählt worden war, wird, durch neue Elemente bereichert, noch einmal aufgegriffen.<sup>87</sup>

Anknüpfungspunkte sind in 8,16 vor allem die identischen Teile der Verse 1,13 und 3,10, die die ganze Salomotravestie<sup>88</sup> umklammern:

Als ich mir vorgenommen hatte, ... zu beobachten, welches Geschäft eigentlich auf der Erde<sup>89</sup> getätigt wird...

Wie 3,10 sofort in 3,11 die Aussage von der Begrenztheit der menschlichen Erkenntnis provoziert, so folgt diese Aussage auch hier sofort in 8,17 als Nachsatz:

Was das Ganze des Tuns Gottes angeht, so kann der Mensch das Tun, das unter der Sonne getan wird, nicht finden; deshalb strengt der Mensch beim Suchen sich an und findet doch nicht; selbst wenn der Weise behauptet, er erkenne - er kann nicht finden.

Das eine ימצא האדם לֹא von 3,10 erscheint hier in höchster Emphase als dreifaches

לֹא יוכל האדם למצוא  
ולֹא ימצא  
לֹא יוכל למצא

<sup>86</sup> Die neueste, ausführlichste und gründlichste Untersuchung von 8,16f findet sich bei Pahk, *Canto*, 15-21 und 75-128. Dort Literaturangaben. Zur Frage der Erkenntnis speziell 108-117.

<sup>87</sup> Vgl. Lohfink, *Struktur*, 72f.

<sup>88</sup> Zu deren Umfang vgl. Lohfink, *Struktur*, 91-95. Gesamtliste der lexematischen Rückbezüge in 8,16f: ebd., 67.

<sup>89</sup> Die Rede von etwas, was »auf der Erde getan wird«, findet sich im Koheletbuch nur in 8,14 und 8,16. Wegen der Nähe der beiden Stellen zueinander ist anzunehmen, daß 8,16 sich hier - nun natürlich verallgemeinernd und früher im Buch Gesagtes einbringend - auch an die direkt vorausgehenden Überlegungen anschließt, also an Gedanken über Schicksalsabläufe, die der Überzeugung vom Tun-Ergehen-Zusammenhang in keiner Weise entsprechen und deshalb חכל sind.

Stärker läßt sich das Nein zur Möglichkeit des Erkennens kaum ausdrücken.

Doch was ist es, das der Mensch, der Tag und Nacht aus Drang nach Erkenntnis auf den Schlaf verzichtet (8,16b), dennoch nicht finden kann?<sup>90</sup>

Die erste Aussage von 8,17 ist sehr sperrig formuliert. Das Objekt des Nichtfindenkönnens ist zunächst in einer Pendenskonstruktion vorangestellt. Es ist כל־מעשה האלהים. Doch im nachfolgenden Satz wird es nicht, wie in solchen Fällen möglich, durch ein Pronomen aufgenommen, sondern wird noch einmal voll genannt, und zwar jetzt in der Form: המעשה אשר נעשה חתה־השמש. Diese Wendung bezieht sich im Koheletbuch auf die innerweltlichen Geschehnisse, ihre Träger sind Menschen. Hier werden also die gleichen Handlungen sowohl als Tun Gottes als auch als Tun von Menschen bezeichnet.<sup>91</sup>

Diese Identität war auch schon im ersten Buchteil angedeutet, wenn auch verhaltener. In 1,13 war Salomos Ausgangspunkt eine zu überprüfende fremde Meinung, nach welcher ein Gott den Menschen ein übles Geschäft zugeteilt habe (נתן), und davor und danach nannte er die gleiche Sache כל־אשר נעשה חתה השמים (1,13a, ähnlich 1,14). Doch als er das Thema in 3,10 abermals aufgriff, knüpfte er zwar an die Formulierung von dem Geschäft, das ein Gott den Menschen zugeteilt haben solle, an, aber dann redete er ohne Übergang vom Tun Gottes weiter: המעשה אשר־עשה האלהים und אִת־הכל עשה ינִיָּה בעתו (3,11). Eigentlich konnte man hier schon entnehmen, daß ein und dasselbe Geschehen für Kohelet sowohl menschliches Tun als auch göttliches Tun ist.

Doch jetzt in 8,16 wird das durch die doppelte Objektformulierung

---

<sup>90</sup> Fox, *Contradictions*, 106-112, will vor allem aus 8,17 herausarbeiten, daß Kohelet nicht nur die Erkenntnis der Zukunft für unmöglich hält, sondern darüber hinaus vertritt, daß der Sinn des Lebens dem Menschen unbegreifbar bleibt. Ich sehe nicht, daß Kohelet das hier oder an anderer Stelle direkt sagt. Vielleicht kann man es aus seinen Aussagen folgernd heraushören, doch mehr kaum. Und selbst wenn der Mensch den letzten Sinn nicht ergründen kann, er weiß, daß er von Gott her da ist: Vgl. 3,11.

<sup>91</sup> Vgl. Fox, *Contradictions*, 107.



für das Nicht-erkennen-Können – einmal von Gott her und einmal von den Menschen her – noch klarer. Falls Johan Yeong-Sik Pakh mit seiner Auslegung von 9,1 im Recht ist,<sup>92</sup> wird der Gedanke dort mit der Bildaussage weitergeführt, daß die »Gerechten und die Weisen und ihre Werke, sei es Liebe, sei es Haß« sich »in der Hand Gottes« befinden. Später wird Kohelet sich dieser Metaphysik nur in 11,5 noch einmal nähern:

Wie du den Weg des Windes ebensowenig wie das Werden des Kindes im Leib der Schwangeren erkennen kannst, so kannst du auch das Tun Gottes nicht erkennen, der alles tut.<sup>93</sup>

Der Ton liegt auf »alles«.

Ist also dieses Mysterium der doppelten Trägerschaft aller Ereignisse – in der Sprache der scholastischen Philosophie das Problem des *concurus Divinus* – das, was der Weise nie »finden« kann, da es undurchschaubar ist? Ich glaube nicht. Dieses Mysterium ist für Kohelet selbstverständliche Voraussetzung seines Denkens. Er bringt es mit großer Scheu und eher indirekt zur Sprache, wenn die Rede darauf kommen muß. Er spürt kein Bedürfnis, es reflex zu erörtern.

Worauf es in 8,16-17 ankommen dürfte, ist das kleine Wort כל, das ja auch in 3,11 stand und sich dort wohl auf die Vielfalt der menschlichen Handlungsfiguren bezog, die das Gedicht in 3,2-8 aufgezählt hatte.<sup>94</sup> In 11,5 wird כל bei der gleichen Sache wiederkehren. An allen diesen Stellen will Kohelet auf eines hinaus: Der Mensch kann zwar einzelnes erkennen, aber nicht die Gesamtheit dessen, was in der Wirklichkeit vor sich geht. Nach 3,11 entgehen ihm gerade der »Anfang« und das »Ende« des göttlichen Tuns, also die zeitlich entfernte-

<sup>92</sup> Pakh, *Canto*, 22-26 und 129-153. Dort weitere Literatur. Pakh, dem ich hier folge, macht auch aus »Liebe wie Haß« noch ein nachgeholtes Stück des Subjekts des Nominalsatzes von 9,1aß. Für die hier verhandelte Frage ist es jedoch nicht entscheidend, ob man auch in diesem Punkt mit ihm geht oder nicht.

<sup>93</sup> Man könnte fragen, ob hier אוד-חכל nicht »beides« meint und sich nur auf den Weg des Windes und das Werden des Kindes bezieht. Aber dann verlöre der Satz völlig seine Beziehung zum Kontext, in dem sein אינך יודע eine argumentative Funktion für das אינך יודע von 11,6 haben muß.

<sup>94</sup> Das heißt: אוד-חכל in 3,11 nimmt das לכל von 3,1 auf.

ren Vorgänge und Wirklichkeiten, sowohl in der Vergangenheit als auch in der Zukunft. Durch diese Grenze seiner Erkenntnis ist aber seine Möglichkeit zur Zukunftsplanung durchkreuzt.

Am schwersten wiegt das Dunkel der Zukunft. Das hat sich schon in 3,21f, 6,11f und 7,14 gezeigt. In 7,24 ging es dann um versunkene Vergangenheit. In 8,7 war es schon wieder die Zukunft. Auch in allen jetzt im Buch noch folgenden Aussagen über die Grenzen der menschlichen Erkenntnis geht es stets um die Dunkelheit der Zukunft – ausgenommen vielleicht im direkt folgenden Vers 9,1.

11. Der Text von 9,1 ist sehr schwierig. Ich möchte deshalb nur gerade festhalten, daß es gegen Ende heißt:

אִין יֹדַע הָאָדָם

der Mensch erkennt nicht

Wieder sind also die Grenzen der Erkenntnis das Thema. Die Wörter חבל לפנייהם, wenn sie das Objekt des negierten Erkennens bezeichnen sollten und zeitlich aufzufassen wären, müßten nach dem durchgehenden temporalen Gebrauch von לפני in die Vergangenheit (die »Vor-Zeit«) weisen.<sup>95</sup>

12. Die weiteren Aussagen über die Begrenztheit der menschlichen Erkenntnis, die im vierten und letzten Teil des Buches nun noch folgen,<sup>96</sup> sprechen alle von der undurchschaubaren Zukunft. Es sind

<sup>95</sup> Hier kann ich Pakh nicht folgen, der לֹא יֹדַע in Analogie zu 8,17 חֶחֶד־הַשָּׁמַשׁ räumlich verstehen will. Vgl. ders., *Canto*, 151f. Aus der Parallelität der beiden Konstruktionen folgt nicht notwendig auch eine Parallelität im Aspekt »Raumvorstellung«. Ich folge Pakh auch nicht ganz in der syntaktischen Großkonstruktion. Die beiden oder die drei Nominalsätze in 9,1aß.b haben (nach den Theorien von D. Michel) von der Stellung von Subjekt und Prädikat her folgende Qualitäten: Nebensatz - Hauptsatz (- Nebensatz), wobei man von der Zuordnung von גַּם־שֵׁנָאִחַ abstrahieren kann. Eine Übersetzungsmöglichkeit wäre also zum Beispiel: »da (auch) die Gerechten und die Weisen und ihre Werke in der Hand Gottes sind, [...], erkennt der Mensch überhaupt nichts aus früherer Zeit.« Eine andere: »auch wenn die Gerechten und die Weisen und ihre Werke in der Hand Gottes sind, [...], bleibt dem Menschen Erkenntnis verschlossen, weil alles vergangen ist.« Es gibt noch weitere Möglichkeiten.

<sup>96</sup> Fischer, *Skepsis*, 20, Anm. 75, nennt noch mehr Stellen. Doch kann ich nicht ent-

9,12; 10,14; 11,2 und 11,5f<sup>97</sup>. Dabei geht es zum Teil um Dinge wie den Todestag, zum Teil aber auch um sehr konkrete und gar nicht ferne Dinge wie die Ernte aus der Saat, die man gerade aussät. Die Begrenztheit der menschlichen Erkenntnis wird als bekannt vorausgesetzt und nach Bedarf eingeführt. In 9,12, 11,2 und 11,5f leitet begründendes **כי** die Aussage ein,<sup>98</sup> und 10,14 ist gar nur ein Rückverweis auf die Aussagen von 6,11f und 8,7<sup>99</sup>.

13. So läßt sich jetzt die Summe ziehen. Das Koheletbuch handelt an insgesamt 14 oder 15 Passagen von den Grenzen des menschlichen Erkennens. Das Thema ist also sicher nicht unwichtig. Es wird auch mit einer gewissen Systematik behandelt. Es steht am Anfang und am Ende des grundsätzlichen ersten Teils des Buches, kehrt dann im dritten, eher polemischen Teil wieder, wobei es bei dessen Schlußtext seinen Höhepunkt erreicht, und im vierten Teil klingt es immer wieder neu nach, meist um Ratschläge, die Kohelet gibt, zu begründen.<sup>100</sup>

Die negativen Aussagen sind oft hart. Sie klingen sehr grundsätzlich. Dennoch sind es – im Gegensatz zur Aussage über die völlig fehlenden Erkenntnismöglichkeiten der Toten in 9,5 – niemals Aussagen über eine absolute Erkenntnisunfähigkeit des Menschen. Es geht nur um die Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, und zwar speziell bezüglich von Ereignissen der Vergangenheit und der Zukunft. Am be-

---

decken, wieso in ihnen die Aussage »Der Mensch weiß es nicht« vorkommt.

<sup>97</sup> In 11,5 wird die zunächst generell klingende Aussage sowohl durch den Kontext als auch speziell durch 11,6 auf die Zukunft zugespißt.

<sup>98</sup> Zu 9,12 **כי גם** vgl. Whybray, 146. In 11,5f ist 11,5 vorangestellt; den logischen Anschluß an das Hauptthema liefert das **כי** am Anfang von 11,6b. In 11,2 und 11,5f werden Ermahnungen begründet.

<sup>99</sup> Vgl. Lohfink, 77; Michel, *Untersuchungen*, 266.

<sup>100</sup> Zum begründenden Charakter der Aussage vgl. schon 3,22 und 7,14. 3,22a ist zwar kein Rat, sondern eine Feststellung. Doch auf Sprechaktebene hat diese Feststellung durchaus den Charakter eines Rats. Die dann folgende rhetorische Frage (3,22b), die die Erkennbarkeit der Zukunft leugnet, wird mit **כי** eingeführt. So wird man auch hier schon einmal von einer verdeckten Funktion der Aussage über Erkenntnisgrenzen als Begründung eines Ratschlags sprechen können. Zu 7,14 vgl. oben.

drückendsten scheint nach Kohelet das Dunkel der Zukunft zu sein. Daneben stehen durchaus auch Aussagen über gelingende Erkenntnis und vorhandenes Wissen.

14. Es kommt hinzu, daß das Buch im Vollzug seiner Aussage niemals daran zweifelt, daß es selbst mit seinen Thesen die Wirklichkeit trifft. Und diese Thesen bestreichen nicht nur den Raum der Empirie, sondern reichen tief in die Unterwelt hinein. Vor allem sparen sie auch Gott nicht aus. Die Sicherheit, mit der sie vorgetragen werden, erlaubt es noch nicht einmal, Kohelet als einen »Empiriker« zu bezeichnen, wenigstens wenn man den Sinn des Wortes wahren will, den es in Handbüchern der Philosophiegeschichte hat.<sup>101</sup>

Im Blick auf den in der Philosophiegeschichte üblichen Sprachgebrauch wäre ich auch mit dem Etikett »erkenntnistheoretischer Skeptizismus« vorsichtig. Es klingt nach Grundsätzlicherem, als das ist, was wir bei Kohelet vorfinden. Wenn ich die Wendung dennoch weiter benutze, dann nur mit all den Einschränkungen, die ich jetzt gemacht habe.

Nachdem sie gemacht sind, läßt sich jedoch klar mit Michel sagen, daß der Kohelet des Koheletbuchs seine in Erkenntnisfragen vielleicht viel optimistischeren Zeitgenossen mit deutlicher Stimme auf die Basis eines erkenntnistheoretischen Skeptizismus zurückbeordert. Damit steht die zweite Frage an, die sich nicht auf die Sache, sondern auf ein Wort bezieht, das allerdings ein Schlüsselwort ist: Verwendet Kohelet *immer und gerade dann*, wenn er den weisheitlichen Erkenntnisoptimismus bezüglich des Weltenlaufs in Frage stellt, das Wort חבל?<sup>102</sup> Die Antwort ist, soweit ich sehen kann, eindeutig: Nein.

---

<sup>101</sup> »Empirisch« ist ein weiterer Terminus, den Michel benutzt. Er beschließt den eigentlichen Text seines Buches mit dem Satz: »Er ist ein konsequent im Bereich des Empirischen bleibender Philosoph« (ders., *Untersuchungen*, 273).

<sup>102</sup> Ich lehne mich bei dieser Formulierung an die schon eingangs zitierten Aussagen aus Michel, *Untersuchungen*, 51, an.

Zu These 2: Das Fehlen von **הבל** bei erkenntnistheoretischen Aussagen

Selbstverständlich: Wenn man schon vor jeder Einzelprüfung der Meinung ist, im ganzen Koheletbuch werde von überhaupt nichts anderem geredet als von **הבל**, dann ist die Frage geklärt. Wer hierauf festgelegt ist, dem haben alle bisherigen Analysen und das, was noch folgt, nichts mehr zu sagen. Wer nicht so denkt, müßte bereit sein, die Texte zu überprüfen. Es handelt sich natürlich wieder um die selben Texte, jene, die von den Grenzen der Erkenntnis sprechen. Wird die Begrenztheit der menschlichen Erkenntnis in diesen Texten als **הבל** bezeichnet oder nicht?

1. Zunächst sei die Frage in der ihr angemessenen Form gestellt: Gibt es Aussagen über die Begrenztheit der menschlichen Erkenntnis, die als Basis für ein **הבל**-Urteil dienen? Wird die Begrenztheit der Erkenntnis vielleicht wenigstens auf die Weise, die in späteren Teilen des Buches möglich ist, einfach schon mit dem Terminus **הבל** eingeführt? Die Antwort ist negativ. Es gibt diesen Fall nicht.

Er liegt *auch* nicht in 1,13b vor, dem Text, den ich deshalb zusätzlich erwähnt habe, weil er nach Michel ebenfalls von den Grenzen der Erkenntnis handelt. Hier folgt bekanntlich schon im nächsten Vers, 1,14, die erste **הבל**-Aussage des Buches, wenn man vom »Rahmenvers« 1,2 absieht. Sie steht allerdings in 1,14b und folgt als Schlußfolgerung auf eine Kurznotiz in 1,14a. Diese sagt, daß Salomo Beobachtungen angestellt hat. Das Objekt seiner Beobachtungen ist jedoch nicht die menschliche Erkenntnis, sondern die Gesamtheit des Handelns unter der Sonne. Der Text als ganzer lautet in der Übersetzung von Michel:

Ich sah an (betrachtete) alle Werke, die unter der Sonne geschehen: Siehe, alles ist *hæbæl* und Haschen nach Wind.<sup>103</sup>

<sup>103</sup> So Michel, *Untersuchungen*, 9. Michel legt in seiner Monographie hohen Wert darauf, daß **ראה** bei Kohelet in vielen Fällen »betrachten« im Sinne von »untersuchen, überprüfen« bedeutet. Das trifft hier sicher auch zu. Für die Gesamtheit der Stellen vgl. Schoors, Verb **ראה**.

»Alles« in der חבל-Aussage bezieht sich notwendig auf »alle Werke, die unter der Sonne geschehen,« zurück, dazu noch auf »alles, was unter dem Himmel geschieht« von 1,13, nie jedoch auf die Erkenntnisbemühung, von der 1,13 am Anfang spricht und wo das Wort »alles« nicht vorkommt.<sup>104</sup> Selbst wenn man also mit Michel 1,13b als Aussage über die menschliche Erkenntnis liest, gilt das nicht von dem חבל-Urteil in 1,14, so nah die Dinge beieinander stehen. Inzwischen hat das Thema gewechselt.

2. Damit könnte unsere Frage als beantwortet gelten. Doch sei zur Absicherung noch ein zweites Mal gefragt, etwas lockerer. Wird in den 14 Stellen, die von der Begrenztheit der menschlichen Erkenntnis handeln, zwar nicht eine formelle חבל-Aussage gemacht, aber die Sache vielleicht doch in den Umkreis oder den Dunstkreis der ganzen חבל-Thematik gebracht?

Fragt man so, dann verstärkt sich eher der bisherige Eindruck. Die ersten beiden Belege auf unserer Liste finden sich genau in jenen Bereichen des ersten Buchteils, für die ich anfangs das Fehlen der חבל-Thematik feststellen mußte: im Anfangsgedicht 1,4-11 (nämlich 1,8.9-11) und im theologischen Teil 3,1-15 (nämlich 3,11). Da alle späteren Stellen an diesen beiden Stellen hängen, sollte auch für sie alles klar sein. In der Tat findet sich auch später nirgends in den Texten oder in unmittelbarer Nachbarschaft das Wort חבל - mit einer einzigen Ausnahme, die ich deshalb jetzt genauer besprechen muß.

Es handelt sich um den Brückentext 6,11-12, der, möglichst viele Stichworte ineinander verwebend, zugleich an Früheres anknüpft und zum dritten, andere Meinungen diskutierenden Teil des Buches hin-

---

<sup>104</sup> Die Kommentierung bei Michel, *Untersuchungen*, 10, lautet, bei dem von ihm als selbständiger Satz aufgefaßten 1,13b ansetzend: »Der um Verstehen bemühte Leser steht etwas ratlos vor dieser Feststellung - warum um alles in der Welt soll solches Bemühen um Erkenntnis eine böse Mühe sein, obendrein noch eine solche, die Gott den Menschen gegeben hat, sie damit zu plagen? Er muß diese Ratlosigkeit, dieses Fragen nach einer Begründung aushalten bis 3,10-15; dort erst wird dieses Urteil einsichtig begründet. Jetzt erhält er auf sein Fragen im folgenden Vers nur eine *sachliche Wiederholung* und also *Bekräftigung*.« Es folgt ein Zitat von 1,14, dann Bemerkungen zum Sinn des Wortes חבל. Unterstreichung von mir.

überführt. Daß bei dieser Stichwortverknötung auch **הכל** vorkommen muß, ist fast zu erwarten. Denn das Wort **הכל** spielt nicht nur vorher, sondern auch im nun beginnenden dritten Teil bei den Urteilen über die traditionelle Spruchweisheit eine wichtige Rolle. Einerseits dient es dort zur Beurteilung der Tradition. Es qualifiziert ein zitiertes Sprichwort negativ (7,6), und es charakterisiert Gegenbeobachtungen (8,10.1-4.14). Andererseits charakterisiert es den Erfahrungsraum, in dem die Gegenbeobachtungen Kohelets sich zeigen, durch den Ausdruck **ימי הכלי הכלי** »meine הכל- Tage«. Auf den ersten Gebrauch von **הכל** spielt im Ankündigungstext wohl 6,11 an, wenn es dort heißt: »Es gibt viele (Sprich-)Wörter, die den **הכל** vervielfachen«,<sup>105</sup> den zweiten nimmt 6,12a vorweg, wenn es von den »wenigen Tagen des הכל-Lebens« eines Menschen spricht. Doch zur formalen Konstitution der Aussage über die Grenzen der menschlichen Erkenntnis in 6,12b tragen alle diese Aussagen nichts bei. Es handelt sich um zwecks möglichst intensiver Voraus-Verknüpfung Miterwähntes, um mehr nicht. So ist es verständlich, daß in diesem einen Fall von 6,11-12 zweimal das Wort **הכל** vorkommt. Doch auch hier soll nicht angedeutet werden, die Begrenztheit der menschlichen Erkenntnis selbst sei **הכל**.

Auch unter der sehr lockeren Fragestellung nach dem einfachen Vorkommen des Wortes **הכל** an den einschlägigen Stellen läßt sich also nicht sagen, Kohelet verwende das Wort **הכל immer da, wo** er den Erkenntnisanspruch der Weisheit ablehne.

---

<sup>105</sup> Die **דברים** dürften, wie sich dem Leser zumindest bald zeigen wird, die Sprichwörter sein, die jetzt kommentiert werden. Wichtig ist, daß nicht gesagt wird, diese Sprichwörter *seien* הכל, sondern sie *vermehrten* הכל. Man könnte sie ja zumindest als Objektivierungen des Erkennens betrachten. Würde also gesagt, sie *seien* הכל, dann wäre das eine Aussage über das Erkennen. Doch sie *vermehrten* הכל. Vermutlich ist der Gedanke der, daß diese Spruchweisheit in ihrem Optimismus die Menschen immer wieder zu falschem und dann enttäuschem Handeln bringt. Nichtentsprechung von rationaler Erwartung und Effekt ist aber Absurdität, הכל.

*Schluß*

Ich komme zum Schluß. Es ging um das Wort חבל bei Kohelet. Ein einleitender erster Teil hat von einem seltsamen Phänomen gegen Schluß des Buches aus die Vermutung entwickelt, daß Kohelet bewußt darauf aus ist, den metaphorischen Charakter seiner Termini durchzuhalten. Das scheint auch für das Wort חבל zu gelten. In einem zweiten Teil habe ich versucht zu zeigen, daß man vielleicht besser daran tut, wenn man die semantischen Fragen dieses Wortes für das Koheletbuch nicht gewissermaßen aus der Vogelschau löst, sondern sie im Zusammenhang mit der Leserführung beschreibt, die beim Prozeß des Lesens die von Kohelet gewollte Bedeutung des Wortes erst langsam aufbaut und, ist sie einmal gewonnen, sie spielerisch hin- und herwendet. Ein dritter Teil hatte Folgerungen für die Behandlung von חבל in modernen Bibelübersetzungen gezogen. Bei der Analyse der Leserführung hatte sich auch gezeigt, daß durchaus nicht das ganze Buch vom Wort חבל bestimmt oder ihm untergeordnet ist. So stellte sich die Frage nach dem Gegenstandsbereich von חבל. Als einigermaßen sicher kann gelten, daß חבל weder metaphysischen noch kosmologischen Aussagen dient, sondern nur anthropologischen. Doch von einer These her, die vor allem Diethelm Michel vertreten hat, stellt sich die Frage, ob sein Gebrauch noch stärker eingeschränkt sei. Nach Michel benutzt Kohelet das Wort חבל immer da, wo er im Gegenzug zur traditionellen Weisheit seinen erkenntnistheoretischen Skeptizismus zum Ausdruck bringen will. Diese These habe ich im vierten Teil zu überprüfen versucht. In der Tat lehrt Kohelet einen erkenntnistheoretischen Skeptizismus, wenn man dieses Wort in diesem Zusammenhang vielleicht auch etwas abgeschwächt gebrauchen muß. Doch das Interessante ist: In den 14 Aussagen, die er zu diesem Thema macht, fehlt das Wort חבל praktisch ganz. Es dient also nicht der Qualifizierung der Grenzen der menschlichen Erkenntnis. חבל macht bei Kohelet keine erkenntnistheoretischen Aussagen. Wichtiger als diese negative Formulierung scheint allerdings noch ihre Umwendung ins Positive zu sein. Wenn Kohelet von חבל spricht, dann spricht er über die Dinge, Situationen, Ereignisse.

Manchen Leser mag es nicht befriedigen, wenn ich hier abbreche.



Wäre es nicht sinnvoll, nun wirklich auslegend alle חכל-Aussagen des Buches durchzugehen und so am Text entlang, sich seiner Leserführung anvertrauend, inhaltlich zu zeigen, was Kohelet mit diesem Wort zum Ausdruck bringen will. Doch das ist fast schon die Aufgabe eines neuen Kommentars. Hier ging es nur um das, was man bedenken sollte, ehe man einen Kommentar schreibt oder das Buch neu übersetzt. Mehr kann ein solcher Artikel kaum leisten.

Das ist nicht sehr viel. Aber wohl nur mit solchen genau am Text arbeitenden kleinen Vorstudien haben wir eine Hoffnung, in der Deutung dieses schwierigen und doch so faszinierenden Buches weiterzukommen. Kommt wieder das alte Gesicht hinter dem Buch hervor? Nickt es uns freundlich und zufrieden zu?

### Zitierte Literatur

- Amir, Yehoshua, »Doch ein griechischer Einfluß auf das Buch Kohelet?«, in: Ders., *Studien zum antiken Judentum* (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums, 2; Frankfurt: Lang, 1985) 35-50.
- Auwers, Jean-Marie, »La condition humaine entre sens et non-sens. Le bilan de Qohélet,« in: *Humana condicio. La condition humaine* (Acta Orientalia Belgica, 6; Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions, 1991) 193-211.
- Backhaus, Franz Josef, »Die Pendenskonstruktion im Buch Qohelet,« *ZAH* 8 (1995) 1-30
- Bohlen, Reinhold, »Kritische Individualität und wache Skepsis. Auf dem Weg zu einer religiösen Grunderfahrung im Buch Kohelet,« *TTZ* 106 (1997) 22-38.
- Bons, Eberhard, »Zur Gliederung und Kohärenz von Koh 1,12-2,11,« *BN* 24 (1984) 73-93.
- Crenshaw, James L., »The Expression *mi yōdēa'* in the Hebrew Bible,« *VT* 36 (1986) 274-288.
- Diemer, A., und Gethmann, C. F., Art. »Erkenntnistheorie, Erkenntnislehre, Erkenntniskritik,« in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie II* (Hg. v. Joachim Ritter; Basel: Schwabe, 1972) 683-690.
- Ehlich, Konrad, חכל - Metaphern der Nichtigkeit,« in: *Jedes Ding hat seine Zeit... Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, Diethelm Michel zum 65. Geburtstag* (Hg. v. A. A. Diesel u.a.; BZAW 241; Berlin: de Gruyter, 1996) 49-64.
- Ellermeier, Friedrich, *Qohelet, Teil 1 Abschnitt 1, Untersuchungen zum Buch Qohelet*, (Herzberg: Jungfer, 1967).

- Fischer, Alexander A., »Beobachtungen zur Komposition von Kohelet 1,3-3,15,« *ZAW* 103 (1991) 71-86.
- *Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet* (BZAW 247; Berlin: de Gruyter, 1997).
- Fox, Michael V., »The Meaning of *hebel* for Qohelet,« *JBL* 105 (1986) 409-426.
- »Qohelet's Epistemology,« *HUCA* 58 (1987) 137-155.
  - *Qohelet and his Contradictions* (JSOT.SS 71; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989).
- Ginsburg, Christian D., *Coheloth, Commonly Called the Book of Ecclesiastes* (London: 1861; Reprint: New York: Ktav, 1970).
- Good, Edwin M., *Irony in the Old Testament* (Sheffield: Almond Press, 2<sup>1981</sup>).
- Hossfeld, Frank-Lothar, »Die theologische Relevanz des Buches Kohelet,« *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (Hg. v. L. Schwienhorst-Schönberger; BZAW 254; Berlin: de Gruyter, 1997) 377-389.
- Krüger, Thomas, *Theologische Gegenwartsdeutung im Kohelet-Buch* (Habilitationsschrift München, 1990).
- »'Frau Weisheit' in Koh 7,26?,« in *Bibl.* 79 (1992) 394-403,
  - »Dekonstruktion und Rekonstruktion prophetischer Eschatologie im Qohelet-Buch,« in: »Jedes Ding hat seine Zeit...« *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, Diethelm Michel zum 65. Geburtstag* (Hg. v. A. A. Diesel u.a.; BZAW 241; Berlin: de Gruyter, 1996) 107-129.
- Lauha, Aarre, »Omnia vanitas. Die Bedeutung von hbl bei Kohelet,« in: *Glaube und Gerechtigkeit* (FS R. Gyllenberg; Hg. v. J. Kiilunen, V. Riekkinen, H. Räisänen; Schriften der Finnischen exegetischen Gesellschaft 38; Helsinki, 1983) 19-25.
- Lavoie, Jean-Jacques, *La pensée du Qohélet. Étude exégétique et intertextuelle* (héritage et projet 49; Québec: Fides, 1992).
- Lohfink, Norbert, »War Kohelet ein Frauenfeind? Ein Versuch, die Logik und den Gegenstand von Koh., 7,23-8,1a herauszufinden,« in: *La Sagesse de l'Ancien Testament* (Hg. v. M. Gilbert; BEThL 51; Gembloux: Duculot; Löwen: University Press, 1979) 259-287.
- *Kohelet* (NEB, 1; Würzburg: Echter, 1980<sup>1993</sup>).
  - »Die Wiederkehr des immer Gleichen. Eine frühe jüdische Synthese zwischen griechischem und jüdischem Weltgefühl in Kohelet 1,4-11,« *AF* 53 (1985) 125-149.
  - »Koh 1,2 'alles ist Windhauch' - universale oder anthropologische Aussage?, in: *Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie. Für Alfons Deissler* (Hg. v. R. Mosis und L. Ruppert; Freiburg: Herder, 1989) 201-216.
  - »Qoheleth 5:17-19 - Revelation by Joy,« *CBQ* 52 (1990) 625-635.
  - »Freu dich, Jüngling - doch nicht, weil du jung bist. Zum Formproblem im Schlußgedicht Kohelets (Koh 11,9-12,8),« *BI* 3 (1995) 158-189.
  - »Das Koheletbuch: Strukturen und Struktur,« in: *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (Hg. v. L. Schwienhorst-Schönber-

- ger; BZAW 254; Berlin: de Gruyter) 39-121.
- »Kohelet übersetzen, Berichte aus einer Übersetzerwerkstatt« (im Druck).
  - »Ist Kohelets **הכל**-Aussage erkenntnistheoretisch gemeint? Ein Gespräch mit Diethelm Michel« (im Druck).
- Long, A. A., und Albrecht, M., Art. »Skepsis; Skeptizismus,« in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie IX* (Hg. v. J. Ritter und K. Grinde; Basel: Schwabe, 1995) 938-974.
- McKenna, John E., »The Concept of Hebel in the Book of Ecclesiastes,« *SJT* 45 (1992) 19-28.
- Michaud, Robert, *Qohélet et l'hellénisme* (Lire la Bible, 77; Paris: Cerf, 1987).
- Michel, Diethelm, *Qohelet* (EdF, 258; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988).
- *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet* (BZAW 183; Berlin: de Gruyter, 1989).
- Murphy, Roland, »On Translating Ecclesiastes,« *CBQ* 53 (1991) 571-579.
- Ogden, Graham S., *Qohelet* (Readings; Sheffield: JSOT Press, 1987).
- »'Vanity' it certainly is not,« *The Bible Translator* 38 (1987) 301-307.
- Pahk, Johan Yeong-Sik, *Il canto della gioia in Dio. L'itinerario sapienziale espresso dall'unità letteraria in Qohelet 8,16-9,10 e il parallelo di Gilgameš Me. iii* (Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi Asiatici, Series Minor 52; Neapel: 1996).
- Pennacchini, Bruno, »Qohelet ovvero il libro degli assurdi,« *Euntes docete* 30 (1977) 491-501.
- Podechard, Emmanuël, *L'Ecclésiaste* (EtB; Paris: Gabalda, 1912).
- Schoors, Antoon, »The Verb **הָרַח** in the Book of Qoheleth,« in: *Jedes Ding hat seine Zeit... Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, Diethelm Michel zum 65. Geburtstag* (Hg. v. A. A. Diesel u.a.; BZAW 241; Berlin: de Gruyter, 1996) 227-241.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, *»Nicht im Menschen gründet das Glück« (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie»* (HBS 2; Freiburg: Herder, 1994).
- »Kohelet: Stand und Perspektiven der Forschung,« in: *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (Hg. v. L. Schwienhorst-Schönberger; BZAW 254; Berlin: de Gruyter, 1997) 5-38.
- Sciumbata, M. Patrizia, »Peculiarità e motivazioni della struttura lessicale dei verbi della 'conoscenza' in Qohelet. Abbozzo di una storia dell'epistemologia ebraico-biblica,« *Henoch* 18 (1996) 235-249.
- Seow, Choon-Leong, *Ecclesiastes* (AncB 18C; New York: Doubleday, 1997).
- Vilchez Lindez, José, *Ecclesiastes o Qohelet* (Nueva Biblia Española, Sapienciales III; Estella: Editorial Verbo Divino, 1994).
- Whybray, R. Norman, *Ecclesiastes* (NCBC; London: Morgan & Scott, 1989).

(ohne Autor) *Die Bibel in heutigem Deutsch. Die Gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments mit den Spätschriften des Alten Testaments (Deuterokanonische Schriften/Apokryphen)* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, zweite, durchgesehene Auflage, 1982).

(ohne Autor) *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift* (Stuttgart: Katholische Bibelanstalt; Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk, 1980).