

WARUM IST DER TOR UNFÄHIG, BÖSE ZU HANDELN? (KOH 4,17)

Von Norbert Lohfink SJ, Frankfurt

1.

In Koh 4,17 ist die Rede von den *k^esilim* – sagen wir in traditioneller Manier: von den „Toren“¹. Über sie wird am Ende des Verses gesagt: *'enām jōd^{ec}im la^{ca}šōt rā^c*. Jemand, der nicht weiß, in welchem Zusammenhang der Satz steht und wer ihn gesagt haben soll, wird ihn mit tödlicher Sicherheit übersetzen: „Sie verstehen es nicht, Böses zu tun“, oder freier: „Sie sind zu bösem Handeln unfähig“³. Hat er ein Gefühl für diachronische Verhältnisse innerhalb des biblischen Hebräisch, dann wird er den Satz eher einer späten als einer frühen Schrift zuordnen. Denn in diesem Vier-Worte-Satz kumulieren sich zwei syntaktische Phänomene, die zwar nicht exklusiv, wohl aber statistisch eher schon in die Nähe des Mischna-Hebräisch führen: einmal die Partizipialkonstruktion, zum andern die Konstruktion der von *jā^c* abhängigen Infinitiv-Phrase mit Lamed (im klassischen Hebräisch wäre hier einfacher Infinitiv das Normale)⁴. Bei dieser sprachgeschichtlichen Annahme, die – da der Satz bei Kohelet steht – ja voll zutrifft, ist die Übersetzung „Sie verstehen es nicht, Böses zu tun“, eigentlich die einzige, die in Frage kommt.

Würde jemand sagen: Nein, hier ist zu übersetzen „Sie wissen nicht, daß sie Böses tun“ oder „Sie sind Unwissende, so daß sie Böses tun“, dann würde unser imaginärer, den Autor nicht kennender Hebraist mit Sicherheit sagen: Ich verstehe schon, wie man diese Übersetzungen rechtfertigen könnte⁵, aber sie sind nicht das Nahelie-

1 Hier kann offenbleiben: 1. die Konstruktion des Satzes (hat *qārōb* Imperativfunktion oder ist es Subjekt?); 2. die Bedeutung von *zaebah* (Opfergabe, die man spendet, oder Opfermahl, das man „gibt“ = veranstaltet?); 3. die rechte Nuance von *lišmō^{ac}* (zuhören oder gehorchen?).

2 Von vornherein seien syntaktisch waghalsige Auswege aus den im folgenden zu besprechenden Problemen beiseitegeschoben: 1. die Theorie eines parenthetisch in den fortlaufenden Satz eingeschobenen *kl 'enām jōd^{ec}im* (Glaser); 2. die Annahme, das Subjekt des Satzes seien nicht die *k^esilim*, sondern diejenigen, die „hören“ (Ginsburg).

3 Vgl. die entlarvende Bemerkung von G. A. Barton: „It naturally seems to mean ‚they do not know (how) to do evil,‘ which is obviously contrary to Q.’s thought“ (ICC z. St.).

4 Beispiele für einfachen Infinitiv in älteren Texten: 1 Sam 16,18; 1 Kön 3,7; Jes 47,11; 56,11.11; Jer 1,6; 6,15. Infinitivus absolutus: Jes 7,15f. Infinitiv mit Lamed findet sich in älteren Texten seltener: vgl. Jes 50,4; Jer 4,22.

5 Bei der Übersetzung mit „so daß“ wäre *jōd^{ec}im* als abgeschlossener Ausdruck ohne weitere Ergänzung zu nehmen, wie etwa in Jes 1,3; 56,10; Ps 82,5; Ijob 34,2; Koh 9,11. Allerdings formuliert in einem solchen Fall Jes 44,9: *bal jēd^{ec}ū l^ema^can jēbōšū* „sie erkennen nicht, sodaß sie zuschanden werden“. Ein Beleg für geschlossenes *jā^c* mit konsekutiver Fortsetzung durch *l^e* + Infinitiv ist mir nicht bekannt, wenn natürlich auch grundsätzlich klar ist, daß *l^e* + Infinitiv konsekutive Bedeutung haben kann. Da das Objekt des Erkennens bei *jā^c* auch mit *l^e* eingeführt werden kann, ist es abstrakt auch nicht ausschließbar, daß *jā^c*

gende, und man müßte schon zusätzliche Gründe sei es aus dem Gattungsstil des Kontexts, sei es aus dem sonstigen Sprachgebrauch des Autors, sei es vom inhaltlichen Zusammenhang her bringen, um sich für sie entscheiden zu können. Nun ist eine Argumentation aus dem Gattungsstil hier bei Kohelet kaum möglich⁶. Der Sprachgebrauch Kohelets spricht für die Spontanübersetzung unseres Hebraisten. Denn seine Übersetzung ist in zwei, wenn nicht in allen drei anderen Belegen des Ausdrucks $jd^c + l^e +$ Infinitiv ebenfalls zutreffend, während die vorgeschlagenen Alternativen nirgends passen⁷. So bleibt nur die inhaltliche Betrachtung. Zwingt der unmittelbare Zusammenhang oder das Denken Kohelets überhaupt dazu, die naheliegende Übersetzung aufzugeben und eine philologisch eher waghalsige zu wählen, ja vielleicht sogar zu einer Emendation des an sich textkritisch eindeutigen Textes zu schreiten?⁸ Allein diese Frage bleibt übrig.

Wir kommen nach diesem einführenden Gedankenspiel zunächst zur Bestandsaufnahme bei Übersetzungen und Kommentatoren. Alte Übersetzungen: G hat, ihrer Aquilatur getreu⁹, wörtlich die naheliegende Übersetzung geliefert: *ὄγκεισιν εἰδότες τοῦ ποιῆσαι κακόν*. Aber innerhalb der griechischen Texttradition wurde in einem Teil der Handschriften *κακόν* in *καλόν* abgewandelt. Auf dieser

„erkennen“ bedeutet und der mit l^e eingeführte Infinitiv den erkannten (bzw. hier nicht erkennen) Sachverhalt benennt. Doch würde man dann in klassischer Sprache eher ^{ca} *sotām ra^c* (mit Nennung des Subjekts durch ein Suffix) vgl. Dtn 2,7; Jer 15,15 oder im Hebräisch Kohelets *šahēm ʿōstm ra^c* vgl. Koh 9,5 erwarten.

- 6 Da müßte nämlich nachgewiesen werden, daß Kohelet hier einen Spruch in sehr dichter Sprache (da allein scheinen mir solche Konstruktionen denkbar), etwa nach der Art von Spr oder Ijob, aufnimmt oder imitiert. Wie ist das aber in dem trotz poetischer Form sprachlich eher lockeren und mit vielen spätsprachlichen Elementen arbeitenden Text möglich?
- 7 Bei aller Eigenproblematik von Koh 6,8 und 10,15 liegen die Dingen dennoch bei 4,13 („Weil er es nicht mehr verstand, auf Ratschläge zu hören“) und 10,15 („... hat es nicht verstanden, in die Stadt zu ziehen“) klar. Bei 6,8 ist dieses Verständnis sehr gut möglich („auch wenn wer es versteht, unter den Lebenden zu weilen“, oder „auch wenn er es versteht, vor den Menschen aufzutreten“), wenn ich auch mit Rücksicht auf die in den massoretischen Akzenten angedeutete Satzanalyse in der Revidierten Einheitsübersetzung hier nicht mit dem Ausdruck $jd^c + l^e +$ Infinitiv rechne, sondern *lah^alōk naegaed haḥajjīm* auf das aus dem vorangehenden Satz mitzudenkende *mah jōtēr* beziehe („was nutzt es dem Armen, auch wenn er etwas kann, noch unter den Lebenden zu weilen?“). Die Zahl der Belege für $jd^c + l^e +$ Infinitiv in dem an sich recht kleinen Kohelet-Korpus spricht dafür, daß es sich um ein bei Kohelet und seinen Adressaten gängiges Idiom handelte.
- 8 Zu den Haupttextzeugen vgl. sofort im Haupttext. G ist gerade deshalb wichtig, weil sie einerseits wortwörtlich übersetzt (vgl. die folgende Anmerkung), andererseits im vorangehenden Versteil vermutlich sogar eine von M abweichende Vorlage voraussetzt (der M allerdings vorzuziehen ist). Die Abweichungen aller anderen Zeugen sind deutlich derart, daß man nicht mit einer abweichenden Vorlage rechnen muß. Vielmehr haben die alten Übersetzer schon mit ähnlichen Schwierigkeiten des Verständnisses gerungen wie die modernen Kommentatoren und Übersetzer, und es scheint auch schon umdeutende Auslegungstraditionen gegeben zu haben. Zu einer bisher unbemerkt gebliebenen, den Sachverhalt noch weiter erhellenden Doppelübersetzung von ra^c im Targum vgl. noch P. S. Knobel, *Targum Qoheleth: A Linguistic and Exegetical Inquiry*, Diss. Yale 1976, 199, Anm. 1.
- 9 Für Aquila als Verfasser der Kohelet-Septuaginta vgl. vor allem D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila*, *VTS* 10, Leiden 1963. Gegenargumente, die aber die Nähe der Übersetzungstechnik zu Aquila nicht in Frage stellen, bei K. Hyvärinen, *Die Übersetzung von Aquila*, *CBOTS* 10, Lund 1977, 88–99.

Linie liegt auch die syrische Übersetzung mit „Gutes“¹⁰, das Targum hat Böses und Gutes vereint¹¹, Hieronymus hat freie Fantasie walten lassen¹². Wir dürfen davon ausgehen, daß also schon damals die Aussage, der Tor sei unfähig, Böses zu tun, inhaltlich als unerträglich empfunden wurde. Die dem abhelfende Übersetzung „Sie sind Unwissende, so daß sie Böses tun“, hat schon Rabbi Salomo ben Meir im Auge gehabt, im vorigen Jahrhundert haben sie Mendelssohn, Knobel und Franz Delitzsch vertreten, zumindest in den deutschsprachigen größeren Kommentaren unseres Jahrhunderts hat sie sich völlig durchgesetzt¹³, und durch Buber, Hampstenzel und die erste Fassung der Einheitsübersetzung dringt sie jetzt auch in weit-hin gebrauchte Bibelübersetzungen ein¹⁴. Die Übersetzung „Sie wissen nicht, daß sie Böses tun“ ist vor allem in verbreiteten Übersetzungen des angelsächsischen und französischen Raums beliebt¹⁵. Die verbreiteten deutschen Bibelübersetzungen setzen Textemendationen voraus¹⁶, meist wohl aufgrund des Apparats der *Biblia Hebraica*¹⁷, obwohl hinter ihm nur eine Minorität von Kommentatoren und Autoren steht. Nur ein einziger neuerer Kommentator hat es gewagt, sich für den philologisch zweifellos allein naheliegenden Sinn des Satzes zu entscheiden. Robert Gordis übersetzt: „(they) do not even know how to do evil“. Er sieht auch keinen Widerspruch zu Kohelets sonst bezeugten Anschauungen. Hier spricht sich für ihn einfach dessen Verachtung für die frommen Dummköpfe aus, die zum Tempel rennen und dort ihre gelobten Opfer abliefern. „They lack the brains to do evil!“¹⁸

Ich bin mir nicht ganz sicher, ob die Einbindung des Satzes in das Denken Kohelets ganz so einfach ist. Dennoch habe ich in der Revidierten Einheitsübersetzung, wo ich für Kohelet verantwortlich bin, und in meinem im Druck befindlichen Koheletkommentar in der „Neuen Echter-Bibel“¹⁹ mich ebenfalls für den naheliegenden Sinn des Satzes entschieden und übersetze: „Sie verstehen nicht einmal, Böses zu tun.“ Ausschlaggebend war die methodologische Analyse des Befunds, wie ich ihn bisher dargestellt habe. Wenn bei mit genuin philologischen Mitteln arbeitender Betrachtung eine bestimmte Übersetzung sich so sehr aufdrängt wie hier, dann sollte man, solange es auch nur irgend möglich ist, an ihr festhalten, und zwar gerade, wenn man dabei im Konflikt mit dem Vorverständnis gerät, das man bezüglich des Verfassers, des Textes oder der besprochenen Sache hat. Gerade durch derartige Konflikte gewinnt man die Möglichkeit, das eigene Vorverständnis in Frage zu stellen und Verfasser, Text und Sache besser kennenzulernen. Was sich dabei in unserem Falle ergab, möchte ich, da es in einer Übersetzung gar nicht und in meinem Kommentar nur andeutend möglich war, hier im folgenden ein wenig entfalten.

10 *tb*.

11 *Im^cbd bhwn bjn tb lbjš*.

12 Qui nesciunt quid faciant mali. Ihm folgt, wie häufig an schwierigen Stellen, Luther.

13 Vgl. die Kommentare von Wildeboer, Galling, Hertzberg, Nötscher, Zimmerli, Lauha.

14 Vgl. auch die *New American Bible*.

15 Vgl. *Revised Standard Version, Bible de Jérusalem, Bible de la Pléiade* (Guillaumont), vermutlich auch *New English Bible*. Basis wird das in diesem Raum vor allem benutzte hebräische Lexikon von Brown-Driver-Briggs sub voce *jd^c* Qal 4. a. z. St. sein.

16 So wohl Menge, *Zürcher Bibel, Revidierte Luther-Bibel*.

17 BHK: „prps ins antea *ki ʔtm*: prps *milla^{ca}šöt*.“ BHS: „l frt *milla^{ca}šöt*.“

18 *Koheleth – The Man and His World. A Study of Ecclesiastes*. New York, 1968, 247f.

19 Kohelet, *Die Neue Echter-Bibel*, 1. Lieferung, Würzburg 1980.

2.

Entscheidend für das Verständnis unseres Satzes ist die Einsicht, daß wir es in Koh 4,17–5,6,²⁰ bei aller lockeren Flüssigkeit der Diktion²¹ und aller Großzügigkeit in der Länge der Zeilen²², mit einem streng organisierten Gedicht zu tun haben²³.

Die Aussage des Gedichts läuft auf den allerletzten, mit retardierender Überdehnung der vorletzten Zeile²⁴ steigernd verzögerten Satz über die „Furcht Got-

20 Diese Abgrenzung der Einheit ist die verbreitetste. Sie ergibt sich schon vom Inhalt her. Eingesprengt in die Betrachtung verschiedener sozialer Mißstände werden hier Ermahnungen für das religiöse Verhalten gegeben. Der Einsatz in 4,17 ist auch insofern sehr deutlich markiert, als hier zum erstenmal im Buch ein Mahnspruch mit Du-Anrede vorkommt. Die Tatsache, daß auch in 5,7 noch „Du“ steht, hat neuerdings dazu verführt, auch 5,7f noch zu dieser Einheit zu rechnen: Galling² 1969; von ihm abhängig J. A. Loader, *Polar Structures in the Book of Qohelet*, *BZAW* 152, Berlin 1979, 73. Das ist eine nicht notwendige Folgerung aus einer richtigen Beobachtung. Auf Stichwort- und Inhaltsebene nimmt 5,7 eindeutig die Thematik von 3,16–22 und 4,1–6, 5,8 die von 4,13–16 wieder auf und leitet den nun folgenden längeren Abschnitt über Arm und Reich ein. Das Überlappen der Anredeform ist daher als gleitende Anschlußtechnik zu beurteilen. Wenn es etwas beweist, dann, daß hier nicht zwei vorher unabhängig voneinander existierende Stücke sekundär zusammengesetzt wurden. 5,7 ist als Fortsetzung von 5,6 verfaßt. Für autorenintendierte Abschnittsgrenzen folgt daraus aber nicht. Basis für Galling könnte F. Ellermeier, *Qohelet Teil I Abschnitt I*, Herzberg 1967, 111–115 gewesen sein – ein etwas ängstliche Ausführung, wo aber sogar für 5,7f eine andere Hand als für 4,17–5,6 angenommen wird (115).

21 Vgl. z.B. das mehrfache $\text{Q}^{\text{a}}\text{saer}$, $\text{ka}^{\text{a}}\text{saer}$ und $\text{Q}^{\text{et}}\text{Q}^{\text{a}}\text{saer}$, oder das $\text{C}^{\text{al}}\text{k}^{\text{en}}$ in 5,1. Die Sätze sind mehrfach zeilen- und parallelismusübergreifend und nehmen Periodencharakter an.

22 Bei Zählung von Hauptakzenten könnte man, wenn man die Zeilen vor allem auch von den Parallelismen her bestimmt, z.B. folgende metrische Analyse vorschlagen:

I	A 4,17:	2 2 2 / 2 3 4
	B 5,1:	2 2 4 / 2 2 4
	C 5,2:	4 4
II	A 5,3f:	4 3 / 3 3 / 3 3
	B 5,5:	2 2 2 2 / 4 3
	C 5,6:	5 3

Im einzelnen kann man über die Akzentzahl diskutieren, doch ändert das nicht das Gesamtbild.

23 Ist die gegebene Zeilenanalyse richtig, dann haben wir 2 Strophen mit jeweils 14 Zeilen. Das ergibt 28 Zeilen insgesamt, was bei Kohelet nicht zufällig sein dürfte, da es der Zeilenzahl des Gedichts über die Zeit für jedes Ding unter dem Himmel entspricht (Koh 3,2–8). Jede Strophe hat zunächst zwei auch inhaltlich klar voneinander abgegrenzte Teile von je 6 Zeilen (die in sich dann jeweils verschieden organisiert sind). Abschließend folgt eine Zweizeiler mit eher langen Zeilen. Die beiden abschließenden Zweizeiler hängen inhaltlich zusammen. Weiteres zur Struktur später im Haupttext.

24 Die Überdehnung geschieht durch die Einfügung von $h^{\text{a}}\text{b}^{\text{a}}\text{l}^{\text{t}}\text{m}$ in die von 5,2 her schon vorgegebene Verknüpfung von $h^{\text{a}}\text{l}^{\text{ö}}\text{m}$ (+ rb) und $d^{\text{a}}\text{b}^{\text{a}}\text{r}^{\text{t}}\text{m}$ (+ rb). Gerade die verlängerte Einfügung macht es auch unmöglich, 5,6a in sich schon als Parallelismus zu empfinden. Vielmehr ist hier das, was in 5,2 auf zwei Hälften eines Parallelismus verteilt war, zu einer einzigen, überlangen Zeile zusammengezogen. Das Fehlen eines erkennbaren Prädikats wie die Parallelismuserwartung spannen den Leser auf eine Parallelzeile hin, die die Spannung löst. Analysen von 5,6a, die entweder mit $wah^{\text{a}}\text{b}^{\text{a}}\text{l}^{\text{t}}\text{m}$ oder mit $ud^{\text{a}}\text{b}^{\text{a}}\text{r}^{\text{t}}\text{m}$ den prädikativen Teil des Satzes beginnen lassen, können sich auf keine objektiven Kriterien stützen. Vgl. Gordis z.St. So bleibt nur die oben gegebene Analyse, die keinerlei Schwierigkeiten bereitet, sobald

tes²⁵ hinaus: „Vielmehr, wo Träume sich mehren und Windhauch und viele Worte – da fürchte du²⁶ Gott!“ Damit ist der Leser – übrigens vermutlich genau im kompositorischen Zentrum des Buches²⁷ – zum zweitenmal im Buch bei jener Thematik, die schon einmal in 3,14, am Ende der grundlegenden anthropologisch-theologischen Analyse stand: der Gottesfurcht. Das Stichwort wird wieder auftauchen in 7,18, wo es gilt, in einer sich wandelnden und mit den bisherigen Lebensweisungen nicht mehr zu bewältigenden Gesellschaft gewissermaßen ein letztes ethisches Prinzip zu formulieren²⁸. Das Wort „Furcht Gottes“ ist alt und bekannt. Es meint das, was die internationale Weisheit des alten Orients immer als grundlegende Einstellung zu empfehlen hatte; was aber konkret auf die treue Beobachtung der traditionellen Verhaltensregeln hinauslief²⁹. Bei Kohelet selbst fällt der Ausdruck einmal in einem Zitat aus der Tradition, mit dem er sich dann kritisch auseinandersetzen will, in diesem Sinn³⁰. Doch da, wo er selbst seine eigenen Gedanken in diesem Stichwort gipfeln läßt, erhält es einen völlig neuen Sinn³¹. Es auszuhalten, daß jede eigene Situation des Menschen letztlich nicht von ihm kommt, nicht in seiner Hand ist, nicht von ihm weitergeführt werden kann; daß alles zwar von Gott her schön und seiend ist, der Ewigkeit zugeordnet, vom Menschen her aber gar nicht als solches durchschaut werden kann; dies willig anzunehmen und von da aus je im Augenblick zu lachen oder zu weinen und auf jeden Fall den dann allein sichtbaren

man davon ausgeht, daß ein wichtiger Aspekt der poetischen Kunst gerade darin besteht, zunächst erweckte Strukturserwartungen bewußt zu sprengen.

- 25 Oft werden die meisten Gottesfurchtstellen Kohelets, darunter auch diese, erst dem 2. Epilogisten zugeschrieben. Dafür gibt es keine soliden Gründe. Wer es tut, zerstört Kohelets Aussagespitzen. Wenn dieser das Wort „Gottesfurcht“ gebraucht, muß das ja nicht heißen, daß er es im gleichen Sinn wie alle Welt gebraucht. Es dürfte ihm gerade wichtig gewesen sein, den Kern seiner Aussage im Gewand eines gängigen Worts zu bringen. In 5,6 zwänge eine Streichung von 5,6b dazu, in 5,6a einen vollständigen Satz zu sehen. Dazu vgl. Anm. 24. Auch wird eine inhaltliche Zuordnung von 5,6a zu 5,2, die doch offenbar vorliegt, dann kaum noch plausibel. Was bleibt, ist eine sprachlich schwächere Repetition von 5,2. Und das Gedicht über das religiöse Verhalten endete banal oder würde zu einem Gedicht über Geschwätzigkeit und rechtes Schweigen. Die wenigsten neueren Kommentare lassen 5,6a intakt, selbst wenn sie 5,6b nicht einer anderen Hand zuschreiben. Selbst Delitzsch hat hier Wörter umgestellt.
- 26 Die Betonung des „du“ als Gegensatz zu den bisher thematischen *kešilim* dürfte sogar schon von M her gerechtfertigt sein. Ob man aufgrund von V, K und P sowie von einem Teil der G-Tradition auf eine hebräische Variante *ki ʕattāh ʕaeiʔohim ʕerāʕ* schließen darf, die dann vielleicht ursprünglicher sein könnte, mag offenbleiben. Bei G spricht doch einiges für ursprüngliches *ὄν τὸν θεὸν φοβῶν*, dessen innergriechische Normalisierung dann die anderen Übersetzungen bestimmt hätte.
- 27 Zur Theorie einer Ringkomposition als Gesamtstruktur des Buchs Koh sei auf meinen Kommentar verwiesen. Die beiden andern Gottesfurchtstellen (3,14 und 7,18) befinden sich dann in einander korrespondierenden Buchteilen („Anthropologie“ und „Ideologiekritik“). Die Zentralposition wird vielleicht auch dadurch signalisiert, daß außer in den Rahmenversen 1,2 und 12,8 nur noch in 5,6 die Pluralform *hābālīm* steht.
- 28 M. R. Strange, *The Question of Moderation in Eccle 7:15–18*, Diss. Cath. Univ. of America 1969, eine Monographie zu dieser Stelle, halte ich bei aller Gelehrsamkeit in ihrem Ergebnis nicht für zutreffend.
- 29 Vgl. S. Plath, *Furcht Gottes. Der Begriff ʕrʕ im AT*, 1963; J. Becker, *Gottesfurcht im AT*, Rom 1965; H.-P. Stähli, *ʕrʕ fürchten*, *THAT* 1, Sp. 765–778.
- 30 Koh 8,12b–13. Kritik: 8,14. Vgl. schon die vorangehende Auseinandersetzung in 8,5–12a.
- 31 Vgl. meinen Kommentar zu Koh 1,12–3,15 und dessen Einleitung.

nächsten Schritt zu tun – das ist „Furcht Gottes“. Eine solche „Gottesfurcht“ ist nun gerade nicht ein auf besondere religiöse Aktivitäten spezialisiertes Verhalten³². Falls das Leben eines Menschen nur der Uneigentlichkeit entrissen ist, bildet sie vielmehr die geheime Essenz jedes Augenblicks des normalen Lebens. Wer sie hat, ist ein Wissender³³. Bei ihm allein liegt jede Handlung im Licht der Freiheit. Er allein wäre, denken wir das zuende, auch überhaupt erst fähig, „böse zu handeln“. So gibt uns das Ende des Gedichts³⁴, in dem der uns beschäftigende Satz über die Tore steht, plötzlich einen Aussagenhorizont, innerhalb dessen es sinnvoll sein könnte, davon zu reden, daß Tore, weil sie, dumpf dahinlebend, gar nicht in Freiheit existieren, auch gar nicht fähig sind, „Böses zu tun“.

Damit wäre die naheliegende Übersetzung, für die ich mich entschieden habe, im Rahmen des Koheletschen Denkens schon als möglich, ja vom Ausgang des Gedichts her als empfehlenswert gezeigt. Es ist zu vermuten, daß diejenigen, die da einen Widerspruch sahen, gar nicht von Kohelets Denken ausgingen, sondern von der traditionellen Weisheit, die sie auch bei Kohelet als selbstverständlich unterstellten. Da ist der Tor natürlich gerade jener, der Böses tut.

Aber es bleibt noch die Frage, was unser Satz an seinem Ort im Anfangsstück des Gedichts über das religiöse Verhalten eigentlich soll. Welche Funktion hat er da? Und hier wird es erst prickelnd. Denn diese Frage zwingt dazu, dieses Gedicht, das vor der oberflächlichen religiösen Emsigkeit zu warnen scheint, etwas genauer auf seine Struktur hin zu befragen³⁵.

Die beiden Strophen sind parallel gebaut, was durch den parallelen Ablauf formaler und inhaltlicher Stichworte deutlich wird: in den Teilen A wiederholen sich die Einleitung des Temporalatzes durch *ka' ašaer* „wenn“, das Wort *ʿaelōhim*, das Wort *kēsilim* und die auf sie bezogene negative Aussage *ki ʿên* „denn nicht ist“; in den Teilen B wiederholen sich doppelter Vetitiv mit *ʿal*, das Wort *ʿaelōhim* und das Stichwort *pikā* „dein Mund“; in den Teilen C wiederholen sich die Stichworte *hālōm* „Traum“ und *ʿēbārtim* „Worte“, beide jeweils mit Derivaten der Basis

32 „Gottesfurcht“ war jenseits der weisheitlichen Sprache einfach das Wort für Religion und Kult. Vgl. Anm. 29.

33 So oder ähnlich würde ich, zumindest an einer Reihe von Stellen, *hākām* bei Kohelet wiedergeben.

34 Genau genommen ist das Thema „Gottesfurcht“ schon seit dem Anfang des Gedichts präsent. Und zwar nicht nur wegen 5,1b („Gott ist im Himmel, du bist auf der Erde“), wo die abstrakte Aussage von 3,10–15 in konkreter Raumsymbolik zusammengefaßt wird. Vielmehr muß man mit einer Ebene der Sinnerweiterung durch Anspielung auf heilige Texte rechnen, und das fast wörtliche Zitat aus Dtn 23,22 in Koh 5,3 zeigt in diesem Zusammenhang eine besondere Sensibilisierung für das Dtn an. So dürfte, bei aller inhaltlichen Divergenz der oberflächlichen Aussage, im Hinzutreten und Hören von Koh 4,17 das Wort des Volks an Mose in Dtn 5,27 mitklingen. Kohelet spricht hier von dem, was am Horeb urbildhaft geschah – und dort beherrschte „Gottesfurcht“ die Szene. Vgl. zu dieser Sinnschicht vor allem R. Kroeber, *Der Prediger*, Berlin 1963, 138–140. In Dtn 5f, und gerade auch im unmittelbaren Zusammenhang von 5,27, ist die „Furcht“ vor Jahwe ein Leitmotiv: Vgl. N. Lohfink, *Höre, Israel!*, Düsseldorf 1965, 70f.

35 Im folgenden arbeite ich mit der in Anm. 22 angedeuteten Benennung der einzelnen Teile des Gedichts.

RB verbunden. Die Teile A und C beginnen jeweils ermahrend und enden mit einer Begründung³⁶. Der formal parallele Aufbau ist also gesichert.

Der inhaltliche Bau führt demgegenüber ein chiastisches Element ein. Zwar gehören die Teile C auch inhaltlich zusammen, bilden vielleicht sogar die beiden Hälften einer einzigen Aussage³⁷. Die Teile A und B dagegen sind vom Inhalt her chiastisch zueinanderzuordnen. I B handelt vom Wortergreifen vor Gott. Das kann Verschiedenstes sein – Beten, Segnen, Lehren, Geloben. II A schließt hier an und ist auf Gelübde spezialisiert. Teil II B wird oft als eine Fortsetzung des Texts über die Gelübde interpretiert³⁸. Aufgrund aller bisher gemachten Strukturbeobachtungen möchte ich mich lieber denjenigen Autoren anschließen, die hier eine eigenständige Thematik annehmen³⁹. Und zwar wird man sagen müssen, daß Teil I A allgemein von den Opfern der *k^esilim* spricht, während der chiastisch entsprechende Teil II B dann einen ganz bestimmten Opfertyp ins Auge faßt, die *š^egāgāh*-Opfer, Opfer für „unwissentliche“ Sünden⁴⁰. Es dürfte die bei den religiös Emsigen offenbar sehr häufige Szene ins Auge gefaßt sein, wo jemand wieder einmal durch Ablieferung eines *š^egāgāh*-Opfers bei dem zuständigen Kultbeamten, dem „Boten“, sein schwer unsoziales Verhalten verharmlost. Gerade dadurch erlaubt er seinem Mund, seinen Leib der Sündenfolge⁴¹ auszusetzen, weil Gottes Zorn gerade durch die Kaschierung der wirklichen Schuld im *š^egāgāh*-Opfer entbrennt und den erarbeiteten Besitz zugrunderichtet.

Das für uns entscheidende Moment ist nun, daß die *k^esilim*, unter denen wir uns durchaus reiche Standesgenossen Kohelets vorstellen können, durch ihre *š^egāgāh*-Praxis gewissermaßen selbst erklären, daß sie nur halbbewußt daherleben. Sie behaupten damit von sich selbst einerseits, sie seien keine wirklich Wissenden, die klar verantwortlich sind für das, was sie tun, andererseits, daß sie eigentlich auch

36 Sie ist in Strophe I durch *kī* eingeführt, kann aber auch als angehängter Spruch (II A -- wo vorher schon einmal eine mit *kī* eingeleitete Begründung stand) oder als rhetorische Frage (II B) auftreten.

37 Auf diese Strophenenden mit ihrer eigenen Problematik kann hier nicht eingegangen werden. Ich rechne mit Mehrschichtigkeit. Auf einer bestimmten Ebene wird vom weisheitlichen Ideal des Sichverhaltens und des rechten Schweigens her für das jeweils Vorangehende nochmals eine Begründung nachgeschoben. Doch es könnte zugleich noch verhaltene Polemik gegen den Hang des religiös emsigen Menschen zum Visionären, ja vielleicht sogar genauer gegen die damals gerade beginnende apokalyptische Mode vorliegen. Doch läßt sich vor allem Letzteres weder wirklich beweisen noch widerlegen.

38 Z.B. Delitzsch, Wildeboer, Glasser, Gordis, Lauha. Zweifelfnd: Nötscher, Galling.

39 Hertzberg, Zimmerli. Allerdings ist die Thematik nun nicht (von *Š,Šaa* her) als Zungensünde zu definieren, für die dann sekundär ein *š^egāgāh*-Opfer dargebracht wurde, sondern die in *Š,Šaa* genannte Zungensünde wird in *Š,Šaβγ* konkretisiert als eine lügenhafte Aussage, die Schuld, für die man ein Opfer darbringe, sei nur eine *š^egāgāh* gewesen. Man könnte von einer Warnung vor kultischer Verniedlichung der Schuld sprechen. Deshalb führt es sachlich gar nicht so weit weg, wenn die alte Übersetzungs- und Deutungstradition in dem „Boten“ – zweifellos dem Kultdiener, der die *š^egāgāh*-Erklärung entgegennahm – einen Engel, ja Gott selbst gesehen hat. Auch in II B geht es, wie in den vorangehenden Teilen, durchaus um explizit religiöses Handeln.

40 Vgl. vor allem Num 15,27–31, aber auch Num 15,22–26; Lev 4f und Num 35,9–25. Was in diesen Zusammenhängen an konkreten Verschuldungen genannt ist, ist durchaus so, daß man mit einiger Kasuistik alles Mögliche unter *š^egāgāh* subsummieren konnte.

41 Dies ist wohl der Sinn von *hī*³ Hifil in *Š,Ša*.

nicht schlecht handeln. Hier spießt sie Kohelet in 4,17b im voraus auf, indem er sagt, sei seien unfähig, Böses zu tun. Er nimmt gewissermaßen die in ihrer Opferpraxis implizierte Selbstaussage ernst.

Doch dies bringt er weit im voraus. Wer das Gedicht zum erstenmal las, las dann in 4,17 eine Aussage, die der traditionellen Auffassung vom *k^esil* diametral entgegengesetzt war, und dies noch als Begründung für die Warnung vor zuviel Opferkult. Er konnte nur eines tun: überhaupt nichts verstehen und den Satz als offene Frage beim weiteren Lesen mitnehmen. Kam er dann in der zweiten Strophe an die *š^egāgāh*-Passage und hatte er ein Ohr für poetisch-strukturelle Querbezüge, dann ging ihm hier das Licht auf. Er wußte jetzt: Der Satz war ironisch gewesen. Kohelet hatte die Praxis der Toren beim Wort genommen. Spätestens am Ende des Gedichts, wenn alles in der Aufforderung zur Gottesfurcht endete, wußte der Leser nochmals mehr: Hinter dem ironischen Spiel steckte auf der Ebene von Kohelets eigenem Denken exakter Ernst, und deshalb konnte der Satz in 4,17 mit begründendem *kī* eingeleitet werden. Denn dieser unernsthaft lebende Typ von Menschen, *k^esilim* genannt, ist wirklich zu letzter Bosheit unfähig, aber nur deshalb, weil er auch nicht in die positiven Möglichkeiten menschlicher Existenz gekommen ist. Er ist religiös emsig. Was Gottesfurcht ist, weiß er dennoch nicht.