

Theodor Seidl

## «Ein jegliches hat seine Zeit»

### Zur Einteilung und Bedeutung der Zeit im Alten Israel

Der folgende Beitrag will und kann nicht das hochkomplexe philosophische Phänomen der abstrakten Zeit behandeln, von der Augustinus in den *Confessiones* den geflügelten Satz geprägt hat: «Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es; will ich es jemandem, der danach gefragt hat, erklären, weiß ich es nicht»<sup>1</sup>.

Es geht hier nicht um die Zeit an sich<sup>2</sup>, von der wir sprechen, wenn wir sagen: «ich komme mit der Zeit nicht zurecht» oder «die Zeit ist stehen geblieben» oder «ich muss Zeit gewinnen» oder «die Zeit heilt Wunden».

Thema ist vielmehr eine konkrete und ganz spezielle Zeit und Zeitvorstellung: die Zeit in der Hebräischen Bibel<sup>3</sup>, denn ihr Zeitverständnis und ihre Zeiteinteilungen prägen teilweise auch noch unsere Zeitgliederung.

Das berühmteste Wort der Hebräischen Bibel über die Zeit steht zwar im Titel als Zitat voran, aber dieser Einstieg beim «Prediger Salomonis», dem «Kohelet» (= *Ecclesiastes* [*Ecl*]), wäre denkbar ungeeignet für einen solchen Überblick über die Zeit im Alten Israel, weil dieses Buch am Ende der Zeitskala der Literaturgeschichte alttestamentlicher Schriften steht und bereits hellenistisch beeinflusst ist<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Conf.* 11,17.

<sup>2</sup> Die anhaltende Aktualität des Themas zeigt die instruktive Artikelserie über das «Phänomen der Zeit» in der Zeitschrift *Spektrum der Wissenschaft* Juli–Oktober 2010 und Mai 2011, die historische und naturwissenschaftliche Aspekte der «Zeit» umfasst.

<sup>3</sup> Auch in diesem Forschungsbereich wird das Thema «Zeit» wieder intensiver wahrgenommen, wie etwa neuere Publikationen zeigen: cf. HEDWIG-JAHNOW-FORSCHUNGSPROJEKT (Ed.), *Zeit wahrnehmen. Feministisch-Theologische Perspektiven auf das Erste Testament* (SBS 222), Stuttgart 2010 oder G.A. KLINGBEIL, «Of Clocks and Calendars». The Cohesive Function of Time in Biblical Ritual: *BZ* 55 (2011) 21–34; dort (unter n. 2) auch Hinweise auf weitere einschlägige neuere Literatur zum Thema aus bibelwissenschaftlicher Sicht.

<sup>4</sup> Eine Datierung in die zweite Hälfte des 3. Jh. v.Chr. nehmen übereinstimmend die neueren Kommentare an; cf. etwa N. LOHFINK, *Kohelet* (NEB 1), Würzburg 1980

Daher erfolgt zunächst der Rückgang an den Anfang der altisraelitischen Literaturgeschichte und damit auch an die Anfänge der Geschichte des Alten Israel. Es sollen ältere Textdokumente über die Zeit herangezogen werden, weil sich dort deutlicher manifestiert, was altorientalisches<sup>5</sup> und damit auch alt-hebräisches Zeitverständnis auszeichnet und was es über Jahrhunderte prägt bis hinein in unsere Zeitordnungen.

Dort an den Anfängen lässt sich besser sehen und verstehen, dass Zeit im Kulturraum des Alten Orients nie abstrakt und absolut, sondern immer konkret und relational, bezogen auf bestimmte Ereignisse und menschliche Aktivitäten erfahren und verstanden wurde. Zeit ist in diesem Kulturkreis nie objektive, sondern subjektive Zeit; sie wird punktuell, allenfalls periodisch erfahren und gedeutet, aber nie als abstraktes philosophisches Phänomen reflektiert.

Der Beitrag enthält sechs informierende Abschnitte über die Zeitvorstellungen des Alten Israel, die nach unterschiedlichen Lebenswelten und Erfahrungsbereichen gegliedert sind; sie reichen von der Agrikultur über soziale Erfordernisse bis zum Symbolwert der Zeit. Die Quellen für diesen Überblick, der im siebten Abschnitt auch noch eine Kurzauslegung des Zeitgedichts Kohelets anbietet, sind die alttestamentlichen Bücher, eine kulturgeschichtliche Bibliothek aus acht Jahrhunderten, und ein epigraphisches Zeugnis aus den Anfängen dieser Zeitperiode.

## 1. Die agrarische Zeit

Die Grundgliederung der Zeit als Zeiterstreckung und Zeitraum wird im Kulturraum des Vorderen Orients, auch im Alten Israel, durch das Klima, den da-

---

(<sup>5</sup>1999), 7–9; T. KRÜGER, *Kohelet* (BK 19 [Sonderband]), Neukirchen-Vluyn 2000, 39; L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet* (HThKAT), Freiburg 2004, 101–103; zum «hellenistischen Einfluss» in *Kohelet* cf. ib. 105sq.

<sup>5</sup> Nach S. MAUL, Im Rückwärtsgang in die Zukunft: *Spektrum der Wissenschaft* (Aug. 2010) 72–77 gehört merkmalfhaft zum Zeitverständnis des Alten Orients, dass das Ideal von Gesellschaft und Staatswesen nicht in einer besseren Zukunft, sondern in einer fernen Vergangenheit gelegen habe: Die Mesopotamier bewegten sich «nach eigenem Dafürhalten rückwärtsgehend in die Zukunft. Ihre Vergangenheit hielten sie dabei fest im Blick» (ib. 73). J. ASSMANN, Die zwei Gesichter der Zeit. Neheh und Djet: *Spektrum der Wissenschaft* (Juli 2010) 62–67 hält für das altägyptische Zeitverständnis zwei Aspekte von Zeit fest: «zyklische Wiederholung und ewige Dauer» und stellt dies dem linearen, in die Zukunft gerichteten Zeitverständnis des Abendlandes gegenüber.

durch bedingten Jahreszeitenwechsel und die Bodenbeschaffenheit geprägt<sup>6</sup>. Da die Volksgruppen und Stämme des Vorderen Orients nach ihrer Sesshaftwerdung von Ackerbau und Viehzucht lebten, bestimmten die klimatischen Bedingungen der Region die Zeiteinteilung und den Rhythmus der Zeit. Er wird erlebt als Abfolge von Aussaat, Wachstum, Ernte und Brachzeit. Aussaat und Wachstum sind im Regenfeldbau des fruchtbaren Halbmondes nur in der Regenperiode des Winters möglich. Die Ernten erstrecken sich vom Ende der Regenperiode bis zum Beginn des Sommers; dann folgt die lange Brach- und Trockenzeit des Sommers, ehe kurz vor dem Winter noch die Späternte eingebracht wird. So entsteht die Periode des agrarischen Jahres, gekennzeichnet durch den Rhythmus von Aussaat und Ernte; so ergeben sich die sog. Jahreszeiten, die geprägt sind von der Einbringung bestimmter agrarischer Produkte wie Getreide, Flachs, Wein, Oliven.

Zur Einteilung des agrarischen Jahres existiert für das Alte Israel ein wertvolles epigraphisches Dokument, das zu den ältesten Schriftzeugnissen hebräischer Schrift und Sprache überhaupt gehört: Der «Bauernkalender von Gezer aus dem späten 10. Jh. v.Chr., in sieben Zeilen auf ein Kalksteintäfelchen in den Maßen von 11 x 7 cm geschrieben<sup>7</sup>.

Der Gezer-Kalender beginnt mit der Ernte von Oliven und Wein im Herbst (etwa im Sept./Okt.), dann folgt die Hauptaussaat in den Hauptregemonaten des Winters (etwa Nov./Dez.), dann die Spätsaat (etwa im Jan./Febr.), sodann die erste Ernte von Flachs (etwa im März), die zweite Ernte der Gerste (etwa im April), die dritte Ernte: der Weizen (etwa Mai), das «Abmessen», womit wohl die Abgaben- und Steuerfestsetzung gemeint ist. Dann folgt die Pflege der Weinstöcke, vor allem das Schneiteln (etwa Juni/Juli), schließlich die Ernte von Feigen und Granatäpfeln (etwa Aug./Sept.).

Damit ist der Zeitraum des sog. agrarischen Jahres abgeschritten. Der Gezer-Kalender bezeugt den älteren Jahresbeginn im Herbst<sup>8</sup>, später wechselte der Jahresbeginn unter babylonischem Einfluss auf das Frühjahr; dann ist der

<sup>6</sup> Zu Umwelt, Lebensraum und Zeit dieses Bereichs cf. E.A. KNAUF, *Die Umwelt des Alten Testaments* (NSK 29), Stuttgart 1994, 12–18.28–40 und R. KESSLER, *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung*, Darmstadt 2006, 27–29.63–66.

<sup>7</sup> Umschrift, Übersetzung, Kommentierung und Nachzeichnung des Originals bieten J. RENZ/W. RÖLLIG, *Handbuch der Althebräischen Epigraphik* 1–3, Darmstadt 1995, 1,30–37 und 3,3 mit Tf. I; zu den Fragen der Verwendung und der Funktion des Kalenders cf. auch K.A.D. SMELIK, *Historische Dokumente aus dem alten Israel*, Göttingen 1987, 25–30.

<sup>8</sup> So RENZ/RÖLLIG (cf. n. 7) 1,37 und SMELIK (cf. n. 7) 27.

erste Monat Abib, später babylonisch Nisan genannt, durch den Beginn der Gerstenernte ausgezeichnet.

Da Religion und Leben in diesem Kulturraum eine selbstverständliche Einheit bilden, lassen sich diesem agrarischen Jahreszyklus nun die drei Hauptfeste des kultischen Jahres im Alten Israel zuordnen:

- 1) Das Fest der ersten Ernte und Lese (Gerste): *ḥag ha=maššōt* (Fest der ungesäuerten Brote).
- 2) Das Fest der Erstlingsfrüchte von der Weizenernte, sieben Wochen danach: *ḥag ha=qasīr*
- 3) Das Fest der Lese im Herbst: *ḥag ha=’asīp*

Diese drei Feste sind schon in den ältesten alttestamentlichen Festkalendern, nämlich in *Ex* 23,14–17; 34,18.22<sup>9</sup> enthalten.

Im späteren Verlauf der Geschichte Israels sind nun diese agrarischen Feste des zyklisch wiederkehrenden bäuerlichen Jahres mit Ereignissen einer linear verstandenen ‹historischen› Zeit sekundär verbunden worden. So erhalten diese bäuerlichen Feste einen religiösen Gehalt<sup>10</sup>, dessen man sich erinnerte oder den man in der Festfeier gegenwärtig setzte (unser jüdisch-christliches Festverständnis der ‹memoria› ist hier zugrunde gelegt):

*Maššōt* – Erinnerung an den Exodus aus Ägypten

*Šabu’ōt* – Erinnerung an die Gesetzgebung am Sinai (erst im Frühjudentum)

*Sukkōt* – Erinnerung an die Wüstenwanderung und Israels Wohnen in Zelten

Dies sei als Beispiel der Verbindung von zyklischem und linearem Zeitverständnis auch generell für das Thema Zeit im Alten Israel festgehalten, gegen die frühere Meinung, in Israel hätte von Anfang an ein lineares Zeitverständnis vorgeherrscht<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Zu Analyse und Textvergleich cf. D. VOLGGER, *Israel wird feiern. Untersuchung zu den Festtexten in Exodus bis Deuteronomium* (ATSAT 73), St. Ottilien 2002, 41–135. Einen knappen Überblick über die Jahresfeste und die einschlägigen Texte bietet S. HERRMANN, *Zeit* (I): *NBL* 3 (2001) 1191sq.

<sup>10</sup> KLINGBEIL (cf. n. 3) 28sq.33sq. zeigt auch an neutestamentlichen Texten, wie die im Jahreslauf wiederkehrenden Feste seiner Zeitkategorie ‹Calendar Ritual Time› wiederholt theologische Neuinterpretationen erfahren.

<sup>11</sup> Mit HERRMANN (cf. n. 9) 1193: ‹Im Zusammenhang mit dem natürlich kreatürlichen Geschehen ist durchaus eine zyklische Zeitvorstellung im AT anzutreffen›.

## 2. Die astronomische Zeit

Die kleineren Zeiteinheiten von Monat, Woche und Tag werden im Alten Israel astronomisch, genauer lunar, d.h. nach dem Mondumlauf, bestimmt. Die hebräische Bezeichnung für «Monat» im Gezer-Kalender, *yirh*, gibt das Stichwort für das Hauptkriterium der Periodisierung der Zeit im Alten Israel, nämlich astronomische Beobachtungen:

*yirh* (masoretisch: *yerah*)<sup>12</sup> ist das hebräische Wort für «Mond» und «Monat»: Aus der Beobachtung des Mondlaufs vom Neumond bis zum Neumond ergibt sich die grundlegende Zeiteinheit des Monats; der Mond gibt wie im Deutschen der Zeiteinheit des Monats den Namen. Aus dem ca. 28 Tage währenden Umlauf des Mondes werden «der Tag des Vollmonds» nach 14 Tagen und die wiederauftauchende Mondsichel, der Tag der Monderneuerung nach 28 Tagen, besonders hervorgehoben und wahrscheinlich auch mit Festen begangen; jedenfalls existieren Bezeichnungen für diese beiden Pole des Mondumlaufs: *hudš* (masoretisch: *hodäš*)<sup>13</sup> – «Neumond», löst später *yirh* als Monatsbezeichnung ab; und wahrscheinlich war *šabbat* die ursprüngliche Bezeichnung des Vollmondtages<sup>14</sup>, bevor er zur Bezeichnung des siebten Tages der Woche wurde, und zwar erstmals im Dekalog (*Ex* 20,10 Par.)<sup>15</sup>.

Aus der Monatseinheit berechnet sich auch das Jahr, im Alten Israel eine Einheit von 12 Mondumläufen = 354 Tagen (bis heute im Judentum<sup>16</sup>); die Differenz zum Sonnenjahr, von dem die Jahreszeiten abhängen (364 Tage), werden später im Judentum mit Interkalationen (eingeschobenen Schaltmonaten: 2. Adar) ausgeglichen<sup>17</sup>. Die Qumrangemeinde führte im ersten vorchrist-

<sup>12</sup> Zur Verwendung im Gezer-Kalender und in den anderen semitischen Sprachen cf. RENZ/RÖLLIG (cf. n. 7) 1,32–34.

<sup>13</sup> Cf. W. GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* 2, Heidelberg 181995, 327sq.

<sup>14</sup> Erstmals vermutet von J. MEINHOLD, Die Entstehung des Sabbats: *ZAW* 29 (1909) 81–112 und id., Zur Sabbathfrage: *ib.* 48 (1930) 121–138 aufgrund der einschlägigen Belege in *Os* 2,13; *Am* 8,5; *Is* 1,13; *4 Rg* 4,23.

<sup>15</sup> Zur kontroversen Diskussion über das Verständnis von «Sabbat» im Dekalog cf. W.H. SCHMIDT et al., *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik*, Darmstadt 1993, 88–91.

<sup>16</sup> Cf. J. MAIER/P. SCHÄFER, *Kalender: Kleines Lexikon des Judentums*, Stuttgart 1987, 168.

<sup>17</sup> Cf. MAIER/SCHÄFER (cf. n. 16) 168.

lichen Jh. radikal das Sonnenjahr<sup>18</sup> ein, um mit den kultischen Unsicherheiten der Festberechnung im Mondjahr zu brechen.

Der Mondlauf – der Monat – bestimmt nicht nur die Jahreseinheit, sondern wahrscheinlich auch die Zeiteinheit der Woche: Ihre Einheit als Folge von sieben Tagen ergibt sich am wahrscheinlichsten aus einer Vierteilung des Mondzyklus. Ein anderer plausiblerer Grund für den Siebener-Rhythmus der Woche ist bis heute nicht gefunden<sup>19</sup>.

Mond und Mondlauf als Hauptmaßstab der astronomischen Zeitberechnung prägen auch das Verständnis des Tages<sup>20</sup> bzw. legen den Tagesbeginn fest: Obwohl der Tag auch im Alten Israel eine solarbedingte Zeiteinheit darstellt (von einem Sonnenaufgang zum anderen), beginnt für Israel, sicher dann für das Judentum, der Tag schon mit dem Vorabend: Das ist evtl. mit der Beobachtung des Mondaufgangs am Abend in der Zeit seines Sichtbarwerdens bzw. seiner Zunahme erklärbar. Jüdische und – in ihrem Gefolge – christliche Feste beginnen bis heute am Vorabend des Festes (siehe die Sabbateröffnung<sup>21</sup> am Freitagabend sowie die erste Vesper und die Vigil bei christlichen Festen): Diese bis heute gängige liturgische Praxis<sup>22</sup> geht wohl auf den Einfluss des lunar geprägten Zeitsystems Israels zurück.

Die in Israel bestehende Zeiteinheit der Woche als Folge von sieben Tagen ist auch in die literarische Gestaltung und den Aufbau des ersten Schöpfungsberichts in *Gn* 1,1–2,4a<sup>23</sup> eingegangen, der möglicherweise im Babylonischen Exil als Teil der Priesterschrift (ca. um 550) entstanden ist, in der Nähe also der hochentwickelten babylonischen Astronomie.

---

<sup>18</sup> Auch bezeugt im *Äthiopischen Henochbuch* und im *Jubiläenbuch*, cf. MAIER/SCHÄFER (cf. n. 16) 168.

<sup>19</sup> SCHMIDT (cf. n. 15) 86–88 führt eine Reihe von Hypothesen zur historischen Ableitung des siebten Tages auf, u.a. die babylonischen Tabutage und Zahlensprüche aus Ugarit.

<sup>20</sup> Ausführlicher dazu J. BELZER, Tag; id., Tagesbeginn; id., Tageseinteilung: *NBL* 3 (2001) 769sq.; 770sq.; 771sq.

<sup>21</sup> Cf. MAIER/SCHÄFER (cf. n. 16) 263sq.

<sup>22</sup> Cf. R. BERGER, Vesper: *LTbK*<sup>3</sup> 10 (2001) 752sq. und A. HÄUSSLING, Vigil: ib. 785–787.

<sup>23</sup> Die Bezogenheit aller Zeitangaben der Priesterschrift, vor allem ihrer Genealogien, auf *Gn* 1 betont I. BREITMAIER, Angestaute Gegenwart. Zur Zeitkonstruktion in Genealogien (*Gen* 5): HEDWIG-JAHNOW-FORSCHUNGSPROJEKT (cf. n. 3) 89–96; dies sei das Kennzeichen eines «mythischen Zeitbegriffs der Wiederkehr des immer Gleichen, die Zurückholung und Wiedereinsetzung des Anfangs ...» (ib. 89sq.).

Die Abfolge von neun Schöpfungswerken wird vom priesterlichen Verfasser<sup>24</sup> in das Sechstageschema der Arbeitswoche eingepasst; damit wird diese Zeit und Arbeitseinheit schöpfungstheologisch verankert; ebenso wird der siebte Tag der Arbeitsruhe mit dem Mythologem des Ruhens des Schöpfers theologisch legitimiert. Der Schöpfer wird so ganz anthropomorph dem Rhythmus der menschlichen Arbeitswoche unterworfen; die Schöpfung entsteht in der Zeiteinheit der Woche<sup>25</sup>: Eine kühne Theologisierung der Zeit, so dass man sogar von «transzendenter Zeit» sprechen könnte.

Die schon beobachtete Verbindung von zyklischer und linearer Zeit taucht auch in *Gn* 1 wieder auf, insofern Sonne, Mond und Sterne nicht nur die Einheiten der zyklischen Zeit bestimmen (wie Tag und Nacht, Woche, Monat, Jahr), sondern ausdrücklich zur Bestimmung und Festsetzung, also der Berechnung der Festzeiten dienen; und die Festzeiten in Israel sind ja in der Zeit der Abfassung von *Gn* 1 längst mit den Ereignissen der linearen Zeit<sup>26</sup> verbunden (*Gn* 1,14–19; 1,14: «Die Lichter am Himmelsgewölbe sollen Zeichen sein zur Bestimmung von Festzeiten, von Tagen und Jahren»).

Die Wocheneinheit mit ihrem Wechsel von sechs Arbeitstagen und einem Ruhetag liefert das Stichwort für den folgenden Punkt: Aus der Gesetzgebung des Alten Israel ist nämlich ablesbar, dass die Einteilung und Periodisierung der Zeit auch sozialen und anthropologischen Zielen diene und so die menschliche Gemeinschaft förderte.

### 3. Die soziale Zeit

In diesem Abschnitt sind vorzustellen und zu erläutern die sozialen Zeitinstitutionen des Sabbat, des Sabbatjahres (Brachjahres) und des Jubeljahres, alle drei stellen Spezifika Israels dar ohne Analogien in den Nachbarkulturen.

a) Ehe der Sabbat zum Sabbat, d.h. zum Jahwe gewidmeten heiligen Tag der Arbeitsruhe im Wochenrhythmus wurde, hieß er in den ältesten Gesetzes-

<sup>24</sup> Grundlegend für diese Sicht der Struktur von *Gn* 1,1–2,4a sind die Standardwerke von W.H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift* (WMANT 17), Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1973, C. WESTERMANN, *Genesis 1–11* (BK 1,1), Neukirchen-Vluyn 1974, 104–244 und O.H. STECK, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift* (FRLANT 115), Göttingen <sup>2</sup>1981.

<sup>25</sup> So auch HERRMANN (cf. n. 9) 1191.

<sup>26</sup> Das Vorherrschen linearen Zeitdenkens in der Priesterschrift betont auch BREITMAIER (cf. n. 23) 93.

sammlungen Israels schmucklos und nüchtern: der siebte Tag. Er unterbricht die harte Arbeitswoche mit ihren sechs Tagen Feldarbeit und sorgt dafür, dass Mensch und Tier ausruhen und wieder zu Kräften kommen. Die ältesten Vorschriften zur Arbeitsruhe am siebten Tag (*Ex* 23,12; 34,21) schreiben das Ruherecht der Arbeiter (Sklaven) rechtlich fest. Nichts verlautet in den älteren Gesetzen noch von einer religiösen Widmung oder religiösen Legitimation des siebten Tages; das geschieht erst später, auf der Ebene des etwas jüngeren Dekalogs<sup>27</sup>: Dort (*Ex* 20,8 Par.) ist der siebte Tag Jahwe (*l*=*YHWH*) geweiht<sup>28</sup>. Zunächst diente er dem sozialen Frieden und der Würde des arbeitenden Menschen; später wird auch er als «memoria» der Befreiung aus Ägypten (*Dt* 5,15) bzw. des siebten Tages der Schöpfung (*Gn* 2,1–3) theologisch legitimiert.

b) In der älteren und jüngeren Gesetzgebung (*Ex* 23,10–12; *Lv* 25,2–4) wird dieses Ruherecht im übertragenen Sinn auch dem Ackerland eingeräumt und ein siebtes Ruhejahr, das Brachjahr<sup>29</sup>, für den Ackerboden festgesetzt. Das hatte sicher zunächst rein agrartechnische Gründe, um das Auslaugen des ohnehin kargen Bodens zu verhindern; es wurde dann auch sozial motiviert: Die Armen können das Brachland nützen, auch die Tiere (*Ex* 23,11); schließlich wird es als siebtes Jahr zur Ehre Jahwes theologisch motiviert (*Lv* 25,4). In der Exilszeit, in der kein Ackerbau möglich ist, bekommt nach *Lv* 26,43 das ausgebeutete Land seine Sabbate endlich ersetzt.

c) Schließlich existiert im Heiligkeitsgesetz (*Lv* 25,8–31) noch eine weitere, viel größere soziale Siebener-Zeiteinheit, das «Jobeljahr»<sup>30</sup>:

Es ist das Jahr, das auf das 7 x 7. Jahr, das 49. folgt, also das 50. Jahr. Der Name kommt vom «Jobelhorn» (Widderhorn), das zu Beginn dieses Jahres ertönt (*Lv* 25,8: 7 Jahreswochen).

Das Jubeljahr ist rein sozial ausgerichtet und setzt einen allgemeinen Schuldenerlass für einen durch Verarmung und Verschuldung enteigneten Grund und Boden fest. Solcher durch Verschuldung verlorener Grundbesitz soll nach dieser Periode von 50 Jahren (oder im Laufe dieser Periode) wieder der ur-

<sup>27</sup> Die zeitliche Ansetzung des Dekalogs erfolgt mit F. CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, Gütersloh 1993, 54.96.

<sup>28</sup> So auch SCHMIDT (cf. n. 15) 91sq.

<sup>29</sup> Cf. K. GRÜNVALDT, *Auge um Auge, Zahn um Zahn? Das Recht im Alten Testament*, Mainz 2002, 95.

<sup>30</sup> Dazu der Überblick von T. SEIDL, *Jobeljahr: LThK*<sup>3</sup> 5 (1996) 854–856; cf. auch GRÜNVALDT (cf. n. 29) 95–102.

sprünglichen Besitzerfamilie zurückfallen, ganz unabhängig von Schuldentilgung und Schuldzahlung. Auch Schuldsklaven sollen im Jubeljahr wieder in ihre Familien zurückkehren (daher «Erlassjahr» oder «Jahr der Freilassung»).

Theologisch wird solche Rückgabe des Landes an die ursprünglichen Besitzer, also eine Bodenrestitution, mit Verweis auf das von Jahwe selbst, dem eigentlichen Besitzer des Landes, nur verliehene Land legitimiert.

Es ist unsicher, ob die Institution des Jubeljahres je Realität im Alten Israel wurde oder ob es soziale Utopie blieb. Auch im letzteren Fall zeigen sich der hohe Maßstab an sozialer Verantwortung bei bestimmten Kreisen im Alten Israel und die Sensibilität des sozialen Gewissens im Ringen um eine soziale Bodenreform.

Der nächste Punkt «Periodische Zeit» soll auf das Phänomen eingehen, dass Israel und der Alte Orient Zeit und Zeitablauf eher räumlich als linear denken und Zeit relational und nicht absolut bestimmen.

#### 4. Periodische Zeit

Anschauungsmaterial für dieses räumlich-relationale Zeitverständnis gibt uns die Priesterschrift, auch wenn ihre Zeit- und Zahlenangaben alles andere als geklärt sind. Nur einige Grundprinzipien zu ihrem Zeitverständnis und zu ihrer Zeitdarstellung sollen hier aufgewiesen werden<sup>31</sup>:

##### 4.1. Die Lebensaltersangaben der Menschen in den Genealogien

Häufig wird die Frage gestellt: Wie sind die 969 Lebensjahre Metusalems (*Gn* 5,27) oder die 950 Lebensjahre Noachs (*ib.* 10,29) zu verstehen?

Dazu gilt: Diese Zahlen sind nicht absolut zu verstehen, sondern nur relational im gesamten Zahlen- und Zeitsystem der Priesterschrift<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Das Folgende orientiert sich vor allem an N. LOHFINK, *Die Priesterschrift und die Geschichte: Congress Volume Göttingen 1977* (ed. by J. EMERTON = VTS 29), Leiden 1978, 189–225.

<sup>32</sup> Einen Forschungsüberblick über die Deutung der Lebensalter in *Gn* 5 gibt T. HIEKE, *Die Genealogien der Genesis* (HBS 39), Freiburg 2003, 77–80. Als Funktion der Genealogie von *Gn* 5 betont er den Aspekt des Segens für die gesamte Menschheit und die Rückbindung der Liste zur Menschenschöpfung von *Gn* 1,26–29 (*ib.* 88–90). BREITMAIER (cf. n. 23) 74–77 verweist auf die traditionsgeschichtlichen Lösungsvorschläge der hohen Altersangaben in Analogie zu denen der sumerischen und assyrischen Königslisten, rechnet aber auch mit Einflüssen späterer zo-

Setzt man die genealogischen Listen der Priesterschrift miteinander in Beziehung (*Gn* 5 und 11), dann zeigt sich im Vergleich das langsame Abnehmen der Lebensalter von den Urvätern nach Adam bis Abraham. Die Urväter in *Gn* 11 erreichen nur mehr Lebensalter von etwa 400 Jahren, während die Generation Adams noch 900 Jahre alt wurde. Terach, Abrahams Vater, wird nur noch 200 Jahre alt, Abraham selbst 175 Jahre (*Gn* 25,7), Mose 120 Jahre (*Dt* 34).

Mit diesem relationalen Zahlen- und Zeitsystem stellt die Priesterschrift das allmähliche Abnehmen der Lebenskraft des Menschen von seinen Uranfängen bis zur Gegenwart dar. Da die Priesterschrift keine Sündenfallgeschichte kennt, drückt sie so die allgemeine Dekadenz des Menschen aus, seine Entfernung vom Lebenszentrum des Schöpfergottes, seine allgemeine Todverfallenheit und Zeitlichkeit<sup>33</sup>.

Dieses Zahlensystem wäre so verstanden eine numerisch-nüchterne Spielart der mythischen Vorstellung vom goldenen, silbernen, eisernen Zeitalter Hesiods im altgriechischen Kulturraum.

Das ideale Lebensalter eines gesegneten, weisen Menschen benennt *Psalm* 90(89) mit 70/80 Jahren (ib. 90[89],10), weiß aber damit, dass dies einen Ausnahmefall darstellt, da die Lebenserwartung des antiken Menschen weit niedriger liegt.

Diese Durchschnittsangabe für die normale Lebenszeit wirft noch einmal ein Schlaglicht auf die hohen Lebensalter der Urväter: Mit diesen unreal hohen Zahlen zeigt die Priesterschrift an, dass diese Gestalten der Urgeschichte zuzurechnen sind, der mythischen Vorzeit, jenseits der Grenzen der geschichtlich erfahrbaren Zeit<sup>34</sup>, die nach der *Genesis* für das Volk Israel mit Abraham beginnt.

---

roastrischer Vorstellungen auf die Priesterschrift. Einen guten Überblick über mögliche und unmögliche Lösungsvorschläge der hohen Lebensalter in *Gn* 5 verschafft auch J. WERLITZ, *Das Geheimnis der heiligen Zahlen*, Wiesbaden 2011, 104–119 und konstatiert am Ende den nüchternen Befund: «Doch ist es bisher nicht möglich, völlig in das Zahlenverständnis der Priesterschrift einzudringen».

<sup>33</sup> So die Deutung von G. VON RAD, *Das erste Buch Mose. Genesis* (ATD 2/4), Göttingen 1972, 47 und nach ihm auch WERLITZ (cf. n. 32) 113.115; ihr steht eher skeptisch gegenüber C. WESTERMANN, *Genesis* (BK I/1), Neukirchen-Vluyn 1974, 478–480, der die Zahlen als bloße Chiffren mythischer Vorzeit verstehen will.

<sup>34</sup> HIEKE (cf. n. 32) 89: «... die ansonsten rätselhaften hohen Zahlen bei den Altersangaben, durch die das Geschehen bewusst in eine historisch nicht mehr erkennbare Vorzeit zurückverlagert wird»; damit übernimmt er die Position von WESTERMANN (cf. n. 33) 479.

## 4.2. Periodisierung und Systematisierung der Zeiträume in der Priesterschrift

Rechnet man die Zahlen der Zeitangaben in den Genealogien der Priesterschrift zusammen, ergeben sich hauptsächlich harmonische Zahlenproportionen, Zahlensymmetrien, die zum einen zeigen, dass man sich Zeit in Zeiträumen und Großperioden vorzustellen hat, und zum anderen, dass die Zeit vom Schöpfer in großer Ordnung und Harmonie gehalten und geformt wird, dass alles nach Zahl und Symmetrie abläuft; dies wäre als das theologische Ziel dieser Zeitperiodisierung anzusehen:

Ein paar Beispiele für solche Zeitsymmetrien der Priesterschrift<sup>35</sup>:

- Von der Schöpfung bis zur Flut sind es 1656 Jahre; das ist das Vierfache des Zeitraums von der Flut bis zu Abrahams Berufung:  $4 \times 414$  Jahre.
- Die Zeit Abrahams bis zur Übersiedelung Israels nach Ägypten (Patriarchenzeit) ist mit 215 Jahren gleich der Hälfte des ganzen Ägyptenaufenthalts Israels; er dauert 430 Jahre ( $E \times 12,40$ ), was eine besonders gedehnte Zeit der Sklaverei ausdrücken will.
- A. Jepsen<sup>36</sup>, dem man die bisher plausibelste Rekonstruktion und Deutung der priesterlichen Chronologien verdankt, hat als ihr Zielereignis den salomonischen Tempelbau bestimmt: Nach 3 Rg 6,1 erfolgte der Baubeginn des Jerusalemer Tempels 480 Jahre nach dem Exodus. Man kommt unter Addierung aller Periodenangaben ( $1656 + 414 + 215 + 430 + 480$ ) auf 3195 Jahre seit Erschaffung der Welt, also annähernd 3200 Jahre bis zum Tempelbau als Zielzeit dieses periodischen Zeitsystems. Freilich bedeutet die absolute Zahl nichts, sie hat nur Funktion innerhalb der aufgewiesenen Zahlensymmetrie.

Damit sollte gezeigt werden:

- Zeit wird im Alten Israel gedacht als in Zeiträumen, Perioden ablaufend, als Zeit, die numerisch nicht genau und nicht absolut festlegbar ist<sup>37</sup>.
- Zeit läuft in Ordnungseinheiten ab, die symmetrisch aufeinander zugeordnet sind und die die vollkommene Weltordnung des Schöpfergottes widerspiegeln<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Nach LOHFINK, Priesterschrift (cf. n. 31) 211 mit n. 61.

<sup>36</sup> A. JEPSEN, Zur Chronologie des Priesterkodex: ZAW 47 (1929) 251–255.

<sup>37</sup> BREITMAIER (cf. n. 23) 93 betont, dass die Priesterschrift «in Begriffen des linearen Zeitverständnisses denk».

<sup>38</sup> Die Bezogenheit der Genealogie in Gn 5 auf den priesterschriftlichen Schöpfungsbericht in Gn 1 konstatieren einmütig HIEKE (cf. n. 32) 89sq. und BREITMAIER (cf. n. 23) 96.

- Zeit wird relational verstanden: d.h. die Bedeutung einer Zeit oder eines Zeitraums bemisst sich nach einer anderen Zeit oder einem anderen Zeitraum als Vergleichsgröße<sup>39</sup>.

Thematisch und inhaltlich nahe steht der nächste Punkt der Ausführungen, «die symbolische Zeit, der noch einmal von anderer Warte zeigen will, was Zeitangaben in der Bibel ausdrücken und was nicht.

## 5. Symbolische Zeit

Exemplarisch seien die häufiger in der Hebräischen Bibel gebrauchten Zeiträume von 70 Jahren/Tagen bzw. 40 Jahren/Tagen<sup>40</sup> mit einigen Textbeispielen angesprochen:

### 5.1. 70 Jahre

Der Symbolwert, nicht der Realwert dieser Zahl lässt sich an der zweifachen Angabe im *Jeremia*-Buch zeigen, das Babylonische Exil Judas werde 70 Jahre dauern (ib. 25,11; 29,10). Historisch erstreckte sich der Aufenthalt der jüdischen Oberschicht in Babylon aber nur knapp über 50 Jahre. Somit wird man die Zeitangabe der 70 Jahre als theologisch-symbolische Größe deuten dürfen:

Die Zahl «Sieben» gilt als Ausdruck «gottgewollter Totalität»<sup>41</sup>, gemessen an der Vollendung der Schöpfung am siebten Tag nach *Gn* 2,1–3.

So ist die zehnfach multiplizierte Sieben für die Dauer des Exils Ausdruck für eine gottgewollte, lange und bis zum Ende durchzustehende, voll aususchöpfende Zeitperiode der Strafe, von der es keine Begnadigung gibt.

Aufschlussreich ist, dass über die tiefere Bedeutung der 70 Jahre des Exils bereits im AT nachgedacht wird:

In einem Spättext der Hebräischen Bibel, in *Dan* 9,2, nimmt der Autor im 2. Jh. v.Chr. die Zahl der 70 Jahre des Exils wieder auf; und weil er, mitten in den makkabäischen Wirren stehend, die Exilsperiode Israels als noch fort dau-

<sup>39</sup> So sind auch die synchronoptischen Datierungen der Könige von Juda und Israel angelegt, cf. z.B. 3 Rg 15,1.9.25.

<sup>40</sup> Einen umfassenden Überblick zur Bedeutung der «einzelnen Zeiten» in der Bibel mit vielen Literaturhinweisen bietet der instruktive Beitrag von S. KREUZER, *Zeit*: NBL 3 (2001) 1159–1169; cf. auch den ausführlichen Überblick bei WERLITZ (cf. n. 32) 257–309.

<sup>41</sup> So M. LURKER, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, München <sup>2</sup>1978, 285–288; cf. auch KREUZER (cf. n. 40) 1164–1167 und WERLITZ (cf. n. 32) 275–279.298.

ernannt, deutet er in kühnem Schwung die 70 Jahre Jeremias als 70 Jahrwochen, also als  $7 \times 70$  Jahre, die berühmten 70 Jahrwochen des Propheten Daniel, nach denen die Endzeitschwärmer vieler Epochen irrigerweise das Weltende zu bestimmen suchten.

Die 70 Jahrwochen Daniels lassen sich aus der Entstehungszeit von *Dan* 9,1–27 aber etwa so erklären<sup>42</sup>: Es liegt eine apokalyptische Geschichtsdeutung aus der Retrospektive vor. Sie sind ein Versuch, die makkabäischen Wirren und die Schändung des Tempels in Jerusalem unter Antiochus IV. im Jahre 167 v.Chr. als letzte Ausfaltungen des Babylonischen Exils, als Strafgericht Gottes zu erklären, aber sie als unmittelbaren Durchgang, als letzte Geburtswehe zur kommenden neuen Zeit zu verstehen, der Weltzeit Gottes, in der alle menschliche Zeit aufhöre und der ewige Äon Gottes anbreche; so erhält es Daniel auch am Ende des Kapitels (9,24–27) in einer Vision erklärt:  $7 + 62$  Jahrwochen + 1 Jahreswoche ergeben 70 Jahrwochen<sup>43</sup>.

## 5.2. 40 Jahre

Bekannter, weil auch durch neutestamentliche Texte belegt, ist der Symbolwert der Zahl 40<sup>44</sup>:

40 Jahre gelten als runde Zahl für die völlige Erneuerung einer Generation<sup>45</sup>: Nach einem Zeitraum von ca. 40 Jahren macht eine Generation von Erwachsenen einer neuen Generation von Menschen Platz, die vor Beginn der 40 Jahre noch nicht 20 Jahre alt oder noch nicht geboren waren. So verstehen sich die 40 Jahre Wüstenwanderung Israels: Die Ägyptengeneration muss in der Wüste sterben, ehe die neue Generation, die nicht in der Wüste aufbegehrt hat, ins Gelobte Land einziehen kann.

<sup>42</sup> Ausführlicher dazu T. SEIDL, Volk Gottes und seine Zukunft nach Aussagen des Buches Daniel: *Unterwegs zur Kirche* (hrsg. von J. SCHREINER = QD 110), Freiburg 1987, 168–200.

<sup>43</sup> Cf. SEIDL, Volk (cf. n. 42) 195sq.

<sup>44</sup> Cf. dazu LURKER (cf. n. 41) 331–333, KREUZER (cf. n. 40) 1160–1162 sowie WERLITZ (cf. n. 32) 295sq.

<sup>45</sup> KREUZER (cf. n. 40) 1161: «40 Jahre stehen für die Dauer des Erwachsenenalters, vom ca. 20. bis ca. 60. Lebensjahr ... Dementsprechend dauert die Wüstenwanderung 40 Jahre ...»; ebenso WERLITZ (cf. n. 32) 296: «40 Jahre kann ... auch für den Zeitraum einer Generation stehen».

40 Tage, die 40 Jahre bedeuten, wie Ez 4,6<sup>46</sup> ausdrücklich sagt, muss der Prophet Ezechiel auf einer Seite liegen und die Schuld Israels tragen; dies ist eine alternative numerische Deutung des Babylonischen Exils, das auch als Periode der Erneuerung im Sinn des Austausches einer Generation gilt, also einer Re-Generation im wahrsten Sinne des Wortes.

Ähnlich dürfen die 40 Tage Dauer der Sintflut bewertet werden, während die 40 Tage des Aufenthalts Mose auf dem Gottesberg oder die 40 Tage Wüstenaufenthalt Jesu oder die 40 Tage der nachösterlichen Erscheinungen Jesu den positiven Aspekt einer Prüfungs- und Läuterungszeit<sup>47</sup> ausdrücken, aus der Menschen gänzlich gewandelt und erneuert hervorgehen und für ihre Lebensaufgaben bereit sind.

Es lässt sich demnach festhalten, dass die Bibel mit bestimmten numerisch bezeichneten Zeitperioden (40 bzw. 70 Tage bzw. Jahre) einen geistig-theologischen Symbolgehalt ausdrückt, der interpretativ gedeutet und ausgewertet werden kann. Keinesfalls handelt es sich um absolute bzw. objektiv nachprüfbare Zeitangaben.

Der 6. Punkt will über die hebräischen Lexeme für <Zeit> informieren.

## 6. Hebräische Lexeme für <Zeit>

Bekanntermaßen weist die englische Sprache verschiedene Ausdrücke für <Zeit> mit einer differenzierten Semantik auf: <time>, <tide>, <tense>; trifft Analoges auch für die vorhandenen unterschiedlichen hebräischen Lexeme für <Zeit> zu? Lässt sich daraus sogar Regelmäßiges über die semitische Zeitvorstellung ableiten?

In Frage stehen die einschlägigen hebräischen Termini 'itt<sup>48</sup>, z'mān, 'ōlam, rāga'.

Generell ist zu sagen, dass sich eine Begrifflichkeit von Zeit, die sich auf die verschiedenen Vorgänge und Augenblicke des Lebens übertragen lässt, erst in nachexilischer Zeit entwickelt<sup>49</sup>. Doch es handelt sich nicht um abstrakte Zeit, vielmehr bezeichnen etwa das synonym gebrauchte 'itt / 'ēt und z'mān (aram.) immer einen für ein bestimmtes Geschehen festgesetzten konkreten Zeitpunkt,

<sup>46</sup> Zur Deutung der Stelle und ihrer Zahlen cf. F. SEDLMEIER, *Das Buch Ezechiel. Kapitel 1–24* (NSKAT 21/1), Stuttgart 2002, 110sq.

<sup>47</sup> WERLITZ (cf. n. 32) 295: «Vierzig ... steht vielfach in Zusammenhängen, in denen eine Zeit der Not, der Entsagung und Prüfung sowie der Strafe geschildert wird».

<sup>48</sup> Masoretisch: 'ēt; zur Verwendung und Bedeutung des Substantivs immer noch maßgeblich: E. JENNI, 'ēt – Zeit: *THAT* 2 (1976) 370–385.

<sup>49</sup> Cf. HERRMANN (cf. n. 9) 1192.

ohne dabei eine absolut verlaufende abstrakte Zeit mitzudenken<sup>50</sup>. Bestätigt wird dies durch die Übersetzung von 'itt / 'ēt in der LXX, die in den meisten Fällen καιρός als Übersetzungsterminus bevorzugt (162-mal) und nur gelegentlich ὥρα (26-mal); das abstrakte, absolut zu denkende χρόνος wird kaum gebraucht (nur 3-mal). Diese lexikalisch-semantiche Gegebenheit illustriert am besten die Konkretheit und Punktualität des hebräischen Zeitverständnisses, auch wenn dies mit Abstrakt-Substantiva ausgedrückt ist.

'itt / 'ēt kann beispielsweise bedeuten, dass Gott etwas zu seiner Zeit oder zur rechten Zeit eintreten lässt: Tag und Nacht (*Ier* 33,20), Regen (*Lv* 26,4), Nahrung (*Ps* 145[144],15)<sup>51</sup>.

Zu diesem Verständnis ist auch *rāga*<sup>52</sup> zu stellen, was immer den «Augenblick», die konkrete Zeit, den Zeitpunkt bedeutet<sup>53</sup>.

'ōlam – «Ewigkeit»<sup>54</sup> sagt für die Zeitvorstellung im Hebräischen im Grunde nichts aus. Der Terminus umschreibt sowohl die dem Zeitpunkt der Gegenwart folgende, aber auch die ihm vorausgehende Zeit in völlig undefinierter Erstreckung, ist also eine sehr unbestimmte Zeitangabe, anders als die geläufige Wiedergabe «Ewigkeit», die allein eine in der Zukunft sich erstreckende lange oder unendliche Zeitspanne betrifft. 'ōlam ist im Hebräischen oft auch die vorausliegende Zeit und bezieht sich auf lange Tage, Jahre und Generationen der Vorzeit (*Dt* 32,7; *Is* 51,9; *Ps* 77[76],6 u.ö.). Der oft missverstandene Ausdruck «von Ewigkeit zu Ewigkeit» bedeutet daher die völlig unbestimmbare, unmessbare, «unendliche» Zeiterstreckung von Anbeginn der Welt und Schöpfung bis in die fernsten Zeiten der Zukunft; dieser Merismus findet sich häufig in den Schöpfungspsalmen, wie z.B. in *Ps* 90[89],2; 103[102],17; 92[91]; 102[101],12sq.; nicht bezeichnet 'ōlam den künftigen Äon oder die jenseitige Zeit, sondern immer die diesseitige Zeit, wenn auch in unbestimmt langer Erstreckung<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> So HERRMANN (cf. n. 9) 1192.

<sup>51</sup> Beispiele nach HERRMANN (cf. n. 9) 1193.

<sup>52</sup> Cf. JENNI, 'ēt – Zeit (cf. n. 48) 372.

<sup>53</sup> Im Neuhebräischen der Ausdruck für «Moment mal».

<sup>54</sup> Das Folgende nach HERRMANN (cf. n. 9) 1193.

<sup>55</sup> E. JENNI, 'ōlām – Ewigkeit: *THAT* 2 (1976) 227–243 notiert als Grundbedeutung «fernste Zeit», «und zwar entweder im Blick auf die Vergangenheit oder auf die Zukunft» (ib. 230). Auch hält er den wichtigen generellen Befund fest: «Wie bei anderen Zeitbegriffen ... ist nicht mit einer rein abstrakten Zeitauffassung zu rechnen, sodaß im Gebrauch von 'ōlām auch allerlei qualitative Konnotationen wie «Dauerhaftigkeit, Endgültigkeit, Unabänderlichkeit» usw. mitschwingen können» (ib. 230).

Als Fazit kann aus diesen semantischen Beobachtungen gezogen werden: Die hebräischen Lexeme für ‚Zeit‘ (‘itt / ‘ēt, z’ mān, rūga) bestätigen den oftmals festgestellten Befund eines konkreten, subjektiven, auf Zeitpunkt und Ereignis bezogenen Zeitverständnisses in der Hebräischen Bibel.

Diese Erkenntnis ist jetzt zum letzten Punkt mitzunehmen, der Kurzauslegung des Zeitgedichts von *Ecl* 3 in vier Schritten.

### 7. Zum Zeitgedicht in *Ecl* 3,1–8

(1) Auch im Zeitgedicht Kohelets<sup>56</sup> geht es um die konkrete Zeit, den rechten Zeitpunkt, den begrenzten Zeitraum für eine bestimmte Tätigkeit; es geht nicht um eine abstrakte, absolute Zeit, obwohl der gelehrte jüdische Verfasser um das Jahr 250 v.Chr. wohl schon den hellenistischen Zeitbegriff wie auch das hellenistische Kontingenzbewusstsein<sup>57</sup> von der schicksalhaft verhängten Zeit gekannt hat. Aber die ‚Zeit‘ Kohelets ist hier noch gut semitisch<sup>58</sup> die konkrete, sogar klein dimensionierte, auf die paarweise genannten Tätigkeiten und Vorgänge begrenzte Zeit.

(2) Beschreibbar und eindeutig ist an diesem Gedicht über die Zeit die bestehende äußere Form, die im nächsten Punkt noch erläutert wird; ganz umstritten und kontrovers sind jedoch in der Auslegung Bewertung und Sicht der Zeit und damit auch die Intention des Gesamtgedichts. Denn der Verfasser hat – überspitzt gesagt – nur die Form überliefert, aber selber keine Kriterien zu ihrer intentionalen Bewertung geliefert.

Beim formalen Bau sind die Zahlenproportionen aufschlussreich: Das Gedicht enthält 28 Aufzählungen; diese sind in 7 Strophen zu je 4 Aufzählungen gegliedert.

Die Sieben als Zahl der Totalität und die Vier als Zahl der vier Himmelsrichtungen lassen in ihrer gegenseitigen Beziehung die Deutung zu: Die 28 im

<sup>56</sup> Grundlegend für die folgende Kurzauslegung ist KRÜGER (cf. n. 4) 153–161; cf. auch LOHFINK (cf. n. 4) 31–33, SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kobelet* (cf. n. 4) 244–259 und JENNI, ‘ōlām – Ewigkeit (cf. n. 55) 382sq.

<sup>57</sup> Cf. KRÜGER (cf. n. 4) 160sq.

<sup>58</sup> JENNI, ‘ōlām – Ewigkeit (cf. n. 55) 382: «... für den altorientalischen wie den atl. Weisen ist die auf den rechten Zeitpunkt gerichtete Erkenntnisbemühung etwas Grundlegendes».

Gedicht aufgezählten Ereignisse bzw. Handlungen/Vorgänge repräsentieren eine «in alle vier Himmelsrichtungen sich erstreckende Totalität»<sup>59</sup>.

Die Form des Gedichts stellt also eine Totalitätsaussage dar; es geht um Aussagen über die gesamte Lebenszeit des Menschen, von der Geburt bis zum Tod.

Doch wie ist die Bewertung der Zeit und wie lässt sich die Intention des Gedichts bestimmen?

(3) Schon die sprachliche Ausdrucksform ist mehrdeutig<sup>60</sup>:

- Akzentuiert man stärker die Relation der beiden Satzglieder (im Hebräischen gebildet von der Nominal- und der Präpositionalgruppe), dann liegt der Ton darauf, dass die Realisierbarkeit jedes Vorhabens begrenzt ist, weil sie einen dafür günstigen Zeitpunkt erfordert. Das macht die übliche interpretierende Übersetzung von 3,1 deutlich: «Alles hat *seine* Stunde/Zeit», d.h. es gibt nur eine einzige Zeit, z.B. zum Gebären und Sterben.
- Akzentuiert man im jeweiligen Satz die Existenzaussage, dann besagt er, dass dem Menschen im Wechsel der Zeiten trotz seiner begrenzten Lebenszeit doch die Realisierung jedes Vorhabens *möglich* ist: «Für alles ist ein günstiger Zeitpunkt vorhanden».

So lässt die Syntax von V. 1 und die der anderen Sätze die Möglichkeiten und Grenzen menschlichen Handelns in der Zeit «recht offen»<sup>61</sup>.

Zu beachten ist ja bei den genannten Einzelhandlungen, dass sie nicht durchgängig Vor- und Nachteile, gute und schlechte Seiten des Lebens sind; auch bilden sie nicht durchweg Gegensätze, wie das Beispiel vom Pflanzen und Abernten von Pflanzen in V. 2 zeigt; auch sind sie keineswegs alle als Verhängnisse einzuordnen, also als Beispiele für die Determiniertheit des Menschen: «Behalten-Wegwerfen», «Zerreißen-Zusammennähen», «Schweigen-Reden» stehen der Entscheidungsfreiheit des Menschen offen und unterliegen nicht einer totalen Vorherbestimmtheit<sup>62</sup>.

Entsprechend den sprachlichen Offenheiten existieren mehrere interpretative Lesarten.

<sup>59</sup> So SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kobelet* (cf. n. 4) 247; dort auch eine graphische Übersicht zu den Bikola.

<sup>60</sup> Die folgende Analyse orientiert sich an KRÜGER (cf. n. 4) 156.

<sup>61</sup> So KRÜGER (cf. n. 4) 156.

<sup>62</sup> Mit KRÜGER (cf. n. 4) 159, der betont, «dass die Zeit-Gebundenheit menschlichen Handelns seine Entscheidungsfreiheit nicht völlig ausschaltet, sondern herausfordert».

(4) Drei davon seien abschließend in zusammengefasster Form vorgestellt:

a) Das Gedicht sehe die Zeit ganz negativ als Verhängnis<sup>63</sup>, dem man nicht entrinnen könne, als Zeitenrad, das sich unaufhörlich drehe, das den Menschen aufnehme und wieder abwerfe, wie es die Darstellungen der ‹Totenräder› (oder ‹Lebensräder›) in den Beinhäusern der Spätgotik und Barockzeit drastisch vor Augen führten. Die Zeit gehöre zu den Absurditäten des Lebens, die der skeptische Kobolet mit dem Themasatz disqualifiziere: «Alles ist Windhauch».

Eine solch negative Interpretation lässt sich aus dem Text des Gedichts selbst widerlegen, weil solcher Totaldeterminismus den Tätigkeitspaaren nicht entspricht. Auch die positive theologische Bewertung von *Ecl* 3,11, wonach «Gott das alles zu seiner Zeit auf vollkommene Weise getan» habe, widerspricht dieser Sicht.

b) Das Gedicht sehe ‹Zeit› durchweg positiv als Gegebenheit und Bestandteil menschlichen Lebens, die anzunehmen und auszukosten sei. Es gehe um die Annahme der Zeit, um das hingebungsvolle Durchleben des Augenblicks und seiner Gegenwart, um die Fähigkeit zu trauern und zu lachen, ohne etwas festhalten und besitzen zu wollen<sup>64</sup>.

Dieser zweiten, ganz positiven Sicht der Zeit steht mit Deutlichkeit *Ecl* 3,9 entgegen: Der Mensch hat keinen Gewinn aus seinen Tätigkeiten, weil sie eben zeitbegrenzt, der Zeit unterworfen sind.

c) Die größte Plausibilität kann eine mehrdeutige, offene Sicht der Intention des Gedichts für sich beanspruchen; sie erkennt in ihm drei Ebenen der Zeitbewertung und Zeitsicht:

- Das Zeitgedicht stellt ganz nach dem altorientalischen Weisheitsideal zunächst einen Appell an den weisen, klugen, dem Leben zugewandten Menschen dar, doch den rechten Augenblick und Zeitpunkt für die grundlegenden Tätigkeiten des Lebens zu erkennen<sup>65</sup>: in der Landwirt-

<sup>63</sup> So die Tendenz der Auslegungen z.B. von W. ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers Salomo* (ATD 16), Göttingen <sup>3</sup>1981, 167–173 und A. LAUHA, *Kobolet* (BK 19), Neukirchen-Vluyn 1978, 61–71.

<sup>64</sup> Cf. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Gottes Antwort in der Freude: *BiKi* 54 (1999) 156–163, hier 161; er verweist auf das «Konzept der Nichtidentifikation» in der Transpersonalen Psychologie; als poetischer Beleg dafür ließe sich H. Hesses Gedicht *Stufen* zitieren: «Wir sollen heiter Raum um Raum durchschreiten, / an keinem wie an einer Heimat hängen».

<sup>65</sup> Cf. KRÜGER (cf. n. 4) 160.

schaft, in Handel und Wirtschaft, in der Politik, in der Gestaltung der persönlichen Beziehungen.

- Das Zeitgedicht ist gleichzeitig ein Bekenntnis, dass es eine von Gott gesetzte innere Zeitordnung gibt, die Gott in alles hineingelegt hat, eine Recht-Zeitigkeit<sup>66</sup>, eine zeitliche Rechtsordnung (cf. *Ecl* 3,11). Das hält Kohelet vielleicht dem hellenistischen Kontingenzbewusstsein seiner Umwelt entgegen, das Zeit eher als Zufälligkeit und Schicksal sieht.
- Aber schließlich erweist Kohelet sich selbst als Kind seiner Zeit und liebäugelt mit dem Realitätsbezug der hellenistischen Zeit- und Welt-sicht<sup>67</sup> und ihrem nicht zu leugnenden Wahrheitsgehalt: Dass die Zeit dem Menschen seine Verfügungsgewalt über das Leben nun einmal begrenzt und einschränkt, dass ungünstige Zeit-Umstände den Erfolg menschlichen Handelns relativieren und beeinträchtigen, dass der Mensch allein aus seinen Anstrengungen heraus keinen zuverlässigen verfügbaren Gewinn von unbegrenzter Dauer erwirtschaften kann (*Ecl* 3,9), wegen der nun einmal begrenzten Zeit, wie Kohelet selbst formuliert: «Jeden treffen Zufall und Zeit» (ib. 9,11).

So ist das Zeitgedicht Kohelets in seiner intentionalen Offenheit ein literarisches Paradigma für die Komplexität und Unfixierbarkeit des Phänomens Zeit, aber zugleich auch ein ständiger Impuls zur vertieften Reflexion und Deutung dieses «sonderbaren Dings»<sup>68</sup>.

### Literatur

- J. ASSMANN, Die zwei Gesichter der Zeit. Neheh und Djet: *Spektrum der Wissenschaft* (Juli 2010) 62–67.
- J. BELZER, Tag: *Neues Bibel-Lexikon* 3 (2001) 769sq.  
 Id., Tagesbeginn: *Neues Bibel-Lexikon* 3 (2001) 770sq.  
 Id., Tageseinteilung: *Neues Bibel-Lexikon* 3 (2001) 771sq.
- R. BERGER, Vesper: *Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>3</sup> 10 (2001) 752sq.
- I. BREITMAIER, Angestaute Gegenwart. Zur Zeitkonstruktion in Genealogien (Gen 5): *Zeit wahrnehmen. Feministisch-Theologische Perspektiven auf das Erste Testament* (hrsg. vom

<sup>66</sup> Cf. KRÜGER (cf. n. 4) 161.

<sup>67</sup> Cf. KRÜGER (cf. n. 4) 159.161.

<sup>68</sup> Nach H. VON HOFMANNSTHAL/R. STRAUSS, *Der Rosenkavalier*, Monolog der Marschallin, Ende des 1. Aufzugs: «Die Zeit, die ist ein sonderbar Ding».

- HEDWIG-JAHNOW-FORSCHUNGSPROJEKT = Stuttgarter Bibelstudien 222), Stuttgart 2010, 66–99.
- F. CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, Gütersloh 1993.
- W. GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* 2, Heidelberg <sup>18</sup>1995.
- K. GRÜN WALDT, *Auge um Auge, Zahn um Zahn? Das Recht im Alten Testament*, Mainz 2002.
- A. HÄUSSLING, *Vigil: Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>3</sup> 10 (2001) 785–787.
- HEDWIG-JAHNOW-FORSCHUNGSPROJEKT (Ed.), *Zeit wahrnehmen. Feministisch-Theologische Perspektiven auf das Erste Testament* (Stuttgarter Bibelstudien 222), Stuttgart 2010.
- S. HERRMANN, *Zeit* (I): *Neues Bibel-Lexikon* 3 (2001) 1191sq.
- T. HIEKE, *Die Genealogie der Genesis* (Herders Biblische Studien 39), Freiburg 2003.
- E. JENNI, ‘*ōlām* – Ewigkeit: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* 2, München 1976, 227–243.
- Id., ‘*ēt* – Zeit: *ib.* 370–385.
- A. JEPSEN, Zur Chronologie des Priesterkodex: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 47 (1929) 251–255.
- R. KESSLER, *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung*, Darmstadt 2006.
- G.A. KLINGBEIL, ‘Of Clocks and Calendars’. The Cohesive Function of Time in Biblical Ritual: *Biblische Zeitschrift* 55 (2011) 21–34.
- E.A. KNAUF, *Die Umwelt des Alten Testaments* (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 29), Stuttgart 1994.
- S. KREUZER, *Zeit: Neues Bibel-Lexikon* 3 (2001) 1159–1169.
- T. KRÜGER, *Kobelet (Prediger)* (Biblischer Kommentar 19 [Sonderband]), Neukirchen-Vluyn 2000.
- A. LAUHA, *Kobelet* (Biblischer Kommentar 19), Neukirchen-Vluyn 1978.
- N. LOHFINK, Die Priesterschrift und die Geschichte: *Congress Volume Göttingen 1977* (ed. by J. EMERTON = Supplements to Vetus Testamentum 29), 189–225.
- Id., *Kobelet* (Neue Echter Bibel 1), Würzburg 1980 (<sup>5</sup>1999).
- M. LURKER, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, München <sup>2</sup>1978.
- J. MAIER/P. SCHÄFER, Kalender: *Kleines Lexikon des Judentums*, Stuttgart <sup>2</sup>1987, 168.
- S. MAUL, Im Rückwärtsgang in die Zukunft: *Spektrum der Wissenschaft* (Aug. 2010) 72–77.
- J. MEINHOLD, Die Entstehung des Sabbats: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 29 (1909) 81–112.
- Id., Zur Sabbathfrage: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 48 (1930) 121–138.

- G. VON RAD, *Das erste Buch Mose. Genesis* (Das Alte Testament Deutsch 2/4), Göttingen<sup>9</sup>1972.
- J. RENZ/W. RÖLLIG, *Handbuch der Altthebräischen Epigraphik* 1–3, Darmstadt 1995.
- W.H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 17), Neukirchen-Vluyn<sup>3</sup>1973.
- Id. et al., *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik*, Darmstadt 1993.
- L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Gottes Antwort in der Freude: *Bibel und Kirche* 54 (1999) 156–163.
- Id., *Kobelet* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg 2004.
- F. SEDLMEIER, *Das Buch Ezechiel. Kapitel 1–24* (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 21/1), Stuttgart 2002.
- T. SEIDL, Volk Gottes und seine Zukunft nach Aussagen des Buches Daniel: *Unterwegs zur Kirche* (hrsg. von J. SCHREINER = Quaestiones Disputatae 110), Freiburg 1987, 168–200.
- Id., *Jobeljahr: Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>3</sup> 5 (1996) 854–856.
- K.A.D. SMELIK, *Historische Dokumente aus dem alten Israel*, Göttingen 1987.
- O.H. STECK, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 115), Göttingen<sup>2</sup>1981.
- D. VOLGGER, *Israel wird feiern. Untersuchung zu den Festtexten in Exodus bis Deuteronomium* (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 73), St. Ottilien 2002.
- J. WERLITZ, *Das Geheimnis der heiligen Zahlen*, Wiesbaden<sup>4</sup>2011.
- C. WESTERMANN, *Genesis 1–11* (Biblischer Kommentar 1,1), Neukirchen-Vluyn 1974.
- W. ZIMMERLI, *Das Buch des Predigers Salomo* (Das Alte Testament Deutsch 16), Göttingen<sup>3</sup>1981.