

Erkenntnis und Tod in der antik-jüdischen Weisheit

STEFAN BEYERLE

1. Einführung: Mythos und Erkenntnis

In der neueren deutschsprachigen philosophischen Diskussion unterliegen anthropologische Fragestellungen und Modelle einer geradezu inflationären Renaissance. Sei es, dass nach dem so genannten „iconic turn“ Wahrnehmungsprozesse in eine Bildhermeneutik integriert werden, die konsequent vom Menschen ausgeht.¹ Sei es, dass sich ganz grundsätzlich philosophische Fragen einer am „*humanum*“ ausgerichteten Hermeneutik verpflichtet wissen.² Sei es, dass im Gefolge des so genannten „cultural turn“ dichte Beschreibungen als Folie für kultur-anthropologische Bedeutungsmuster erhalten, die ganz auf Textwelten reduziert werden.³ Inzwischen haben jene sich häufig zu Unrecht auf die „Revolutionen“ der „Paradigmenwechsel“⁴ berufenden Ansätze auch die Theologie und Religionswissenschaften erreicht.⁵ Bei aller Unterschiedenheit zeigen jene Neubesinnungen jedoch in ihrem Fragehorizont den gemeinsamen Fixpunkt: den Menschen in seinem Verstricktsein und Verstehen von Welt. Und auch die alttestamentliche Wissenschaft, wenn auch mit zurecht vorsichtiger Zurückhaltung, was vorschnelle „Paradigmenwechsel“ angeht, wendet sich lange Jahre nach Hans Walter WOLFF wieder stärker anthropologischen Problemkreisen zu.

Es war und ist WOLFF, dessen Ansatz bis heute ein Raster bietet, das einerseits nach wie vor Ausgangspunkt biblischer Untersuchungen ist, das andererseits aber auch durch seinen Fluchtpunkt eines ganzheitlich-monanthropischen Menschenbildes im Alten Israel gegenwärtig Präzisierungen und Differenzierungen auf den Plan ruft. So for-

1 Vgl. WIESING, Präsenz, *passim*.

2 Vgl. zuletzt TUGENDHAT, Anthropologie, *passim*.

3 Vgl. GEERTZ, Beschreibung, *passim*.

4 Vgl. KUHN, Struktur, *passim*.

5 Vgl. vor allem STRECKER, Turn! Turn! Turn!, 9-41; PETZOLDT, Kulturhermeneutik, 11-52.

muliert WOLFF als Leitfrage für seine immer noch ausführlichste und wohl eindrucklichste „Anthropologie des Alten Testaments“: „Mein Interesse ist durch die Frage bestimmt, wie im Alten Testament der Mensch zur Erkenntnis seiner selbst angeleitet wird.“⁶ Jene Frage kann zumindest missverständlich gegenwärtige Befindlichkeiten menschlicher Psyche assoziieren, verweist jedoch sicherlich auf das antike „*memento mori*“.⁷ Insgesamt orientieren sich die älteren Untersuchungen weitestgehend an der hebräischen Begrifflichkeit oder lassen sich von hermeneutischen Vorentscheidungen leiten, gerade wenn eine gesamtbiblische Sicht in den Blick gerät. Eine Tendenz, die erst in jüngster Zeit hinterfragt wird – etwa bei Bernd JANOWSKI. Gerade an den Arbeiten JANOWSKIS fällt auf, dass jene tastenden Präzisierungen insbesondere die Todesproblematik entfalten.⁸

Unsere Assoziationen zum Begriff der Erkenntnis führen nicht notwendig und zuerst in die Antike. Eher Verknüpfungen mit der Neuzeit sind gefragt, zumal über den Gegensatz von „Logos“ und „Mythos“ die Erkenntnis bei antiken Welt- und Wahrnehmungsmustern gerne ausgegrenzt wird. Der vermeintliche und sogleich zum Widerspruch reizende Abstand der Erkenntnis vom antiken Mythos⁹ besitzt m.E. eine vor allem anthropologische Dimension.¹⁰ So ist die Zuordnung und Verhältnisbeschreibung von Erkenntnis und Mythos wesentlich bestimmt durch unser Bild vom Menschen in der Antike. Und dabei kommen, ob bewusst oder unbewusst, Vorurteile neuzeitlicher Prägung dessen zum Tragen, was wir unter „Erkenntnis“ bzw. „Vernunft“ verstehen. Kurz: Die Erkenntnis beschreibt eine bestimmte der Moderne zugewiesene Deutung menschlicher Selbst- und Weltwahrnehmung und begründet so eine vermeintliche Diastase zur antiken Weltdeutung über den Weg des Mythos.

Die gerade angedeutete Unterscheidung sei knapp an zwei Beispielen erläutert. Jeweils wird dabei die Rückfrage an die anthropologischen Bedingungen der Wahrnehmung gestellt. Etwa im Alten Ägypten zeigt schon die Kunst, dass die antiken Menschen dieser Kultur ein uns möglicherweise weitgehend unvergleichliches Auffassungspoten-

6 So WOLFF, *Anthropologie*, 5.

7 Vgl. JÜNGEL, *Tod*, 64-72.

8 Vgl. dazu vor allem JANOWSKI, *Konfliktgespräche*, 225-374; DERS., *Gott*, 99-138.

9 Vgl. dazu HÜBNER, *Wahrheit*, 239-290. Allerdings bestimmt HÜBNER die Differenz zwischen Mythos und Rationalität insbesondere ontologisch, während die folgenden Ausführungen eher die anthropologische Dimension bedenken.

10 Zur Problematik einer Mythos-Definition und der anthropologischen Dimension von Mythen im Alten Orient und in Altisrael vgl. die Anmerkungen bei SMITH, *Myths*, 488-491.

tial besaßen.¹¹ Die Ägyptologin Emma BRUNNER-TRAUT prägte dafür den Begriff der „Aspektive“, „die erkenntnistheoretische Bezeichnung der äg.[yptischen] Geisteshaltung“¹² schlechthin. Die „Aspektive“ erfasst ihren Gegenstand nicht primär vom Ganzen her, sondern richtet den Blick auf seine Teile, die sie für sich genommen und additiv verarbeitet. BRUNNER-TRAUT wählt zur Illustration zwei Beispiele aus der Kunst.¹³

Aus Ägypten stammt eine Streitwagenszene auf einer bemalten Truhe des Tutanchamun (Neues Reich, 18. Dynastie, 14. Jh. v. Chr.). Man fand die Truhe im Grab des Pharaos in Theben. Tutanchamun fährt über ein Feld, übersät mit den von ihm besiegten Nubiern. Die Pferde erscheinen silouettenhaft und gestaffelt, in der Seitenansicht, wie der Pharaos selbst. Allerdings sind Augen und Oberkörper des Streitwagenfahrers in Vorderansicht dargestellt. Die Größe von Streitwagen und Pharaos soll seine besondere Wertschätzung unterstreichen. Dem Bild fehlt jede Tiefendimension. Dass die beschriebene Stilistik und Technik der hier zur Darstellung kommenden Kunst „typisch“ genannt werden kann, zeigt zum einen die Tatsache, dass die Darstellung a-historisch ist. Zum anderen begegnet die Szene auf einer bemalten Holztruhe, die auf ihrer gegenüberliegenden Seite den gleichen Bildtyp bezeugt. Außerdem ist eine hinsichtlich der genannten Spezifika vergleichbare Streitwagen-Szene aus der Nach-Amarna-Zeit mit Pharaos Ramses II. (Neues Reich, 19. Dynastie, 13. Jh. v. Chr.) bekannt. Es handelt sich um ein Monumental-Relief aus Abu-Simbel in Ober-Ägypten. Alleine schon die Charakteristika von Pferden und Großkönig auf dem Streitwagen zeigen zahlreiche Parallelen zur Szene auf der Truhe Tutanchamuns. Die Darstellung von der Südwand des großen Tempels soll den Triumph des Pharaos gegen die Syrer, Libyer und Nubier wiedergeben.¹⁴

11 Vgl. zum Folgenden BRUNNER-TRAUT, Frühformen, *passim*. Vorerst kann offen bleiben, ob sich mit der zu erläuternden „aspektivischen Weltsicht“ ein anderes Erkennen und Wahrnehmen verbindet oder ob die „Aspektive“ lediglich die Grenzen der Verarbeitung und Interpretation von Wirklichkeit betrifft.

12 So BRUNNER-TRAUT, Art. „Aspektive“, 474. In ihrem Art. „Perspektive“, 987, bezeichnet BRUNNER-TRAUT die Perspektive als „graecogene Weise künstlerischer Erfassung der Dinge im Raum (und in der Zeit) ...“ Entsprechend habe sich die perspektivische „Weltsicht“ im 6./5. Jh. v. Chr. durchgesetzt („Achsenzeit“: Karl JASPERS) und wurde erst in Florenz um 1420 zur Zentralperspektive verwissenschaftlicht (vgl. auch DIES., Frühformen, 4-5.9. 59-60).

13 Vgl. BRUNNER-TRAUT, Frühformen, 14-15: Abb. 1 u. 2, sowie die Erläuterungen ebd., 16-17.

14 Vgl. dazu etwa ARNOLD, Tempel, 79.

Blickt man von hier aus auf die Darstellung des Don Balthasar Carlos, wie sie der spanische Maler Diego VELÁZQUEZ im 17. Jh. realisiert hat, erschließen sich dem Betrachter Pferd und Reiter im vorderen Bereich eines Raumes, der in seiner ganzen Tiefe ausgelotet erscheint. Beide Bildelemente, Pferd und Reiter, begegnen in der Schrägansicht und wirken dadurch realistisch, ja konkret körperlich. Größe und Proportion sind wohl komponiert, sodass sich der Raumeindruck geradezu aufdrängt: „... die Darstellung suggeriert Tiefenraum.“¹⁵

Insgesamt ist die aspektivische Umsetzung der Wirklichkeit an der Bildoberfläche und ihren dort parataktisch angeordneten Elementen interessiert. Ein Gesamteindruck ergibt sich kaum. Vielmehr soll Element für Element in seiner Funktion wahrgenommen und gelesen werden. Die so verstandene „Aspektive“ beschränkt sich nicht nur auf die bildende Kunst, sondern betrifft alle Lebenszusammenhänge, wo Gefühle, Denken, Erkennen oder der Wille, also „Apperzeption“, ihren Ort haben.¹⁶ Somit spricht die „aspektivische Apperzeption“ jedoch auch eine anthropologische Verfasstheit an, die zur Unterscheidung von modernem, logisch-verknüpfendem und strukturelem Verarbeiten der Wahrnehmung reizt. Entsprechend wäre die strukturelle Form der Wahrnehmung der aspektivischen als mythischer entgegengesetzt.¹⁷

Ein zweites Beispiel: Ähnlich wie Emma BRUNNER-TRAUT will auch Julian JAYNES das Menschenbild vor der „Achsenzeit“ auf eine neue wahrnehmungstheoretische Basis stellen. Er liefert damit ein weiteres Modell, das die anthropologische Verfasstheit einer Trennung von modernem Denken und antikem Mythos erläutert. JAYNES veröffentlichte 1976 eine Aufsehen erregende und mancherorts harsche Ablehnung erntende „Urknalltheorie des Bewusstseins“, die er biologisch verankert und religionsgeschichtlich bzw. philologisch zu begründen sucht.¹⁸

15 So BRUNNER-TRAUT, Frühformen, 16.

16 Vgl. BRUNNER-TRAUT, Frühformen, 67-70.160. Zur Kritik vgl. jetzt ASSMANN, Tod, 34-36, der für Ägypten ein „konnektives Modell“ bevorzugt, das sehr wohl die Einzelelemente einem übergeordneten Ganzen zuordnet.

17 In ihrer Vorarbeit zur Monographie über die „Frühformen des Erkennens“ hat Emma BRUNNER-TRAUT die Zeit- und Raumauffassung der Ägypter im Sinne der Aspekte als dezidiert „mythisch“ bezeichnet (vgl. DIES., Epilogue, 440). Für eine historische Beurteilung von „Mythos“ und „Logos“ ist schließlich die gegenseitige Wahrnehmung von Ägyptern und Griechen in der Antike von Interesse: vgl. Assmann, Weisheit, *passim* (vgl. auch DIHLE, Griechen, 67-85).

18 Vgl. JAYNES, Ursprung, *passim*. Die höchst kontroverse Diskussion um dieses Buch ist umfassend dokumentiert auf der Internetseite der „Julian Jaynes Society“: www.julianjaynes.org (Zugriffdatum: 23.09.2009). Als Vertreter einer human- oder naturwissenschaftlichen Forschung, die Fragen des Menschen in Verbindung mit geisteswissenschaftlichen Modellen zu lösen versucht, gehört JAYNES in die Reihe

Die Hypothese schließt für die Antike – mit Homers Ilias als Scheidepunkt – auf einen „vorbewussten“ Menschen mit „bikameraler Seele“ („bicameral mind“). Damals zerfiel das menschliche Wesen in zwei Teile, nämlich „einen Leiter und Lenker namens Gott und einen Gefolgsmann namens Mensch“.¹⁹ Das impliziert, dass der Mensch einmal unbewusst dem Göttlichen folgte, das ihm halluzinatorisch, visuell-visionär und im Hören gegenwärtig war. Dabei ist allerdings zu beachten, dass „Bewusstsein“ nicht im Sinne noetischer Leistung, intellektueller Wahrnehmung oder gar logischer Schlussverfahren verstanden werden darf. Auf diese Weise vom Vernunftbegriff getrennt, wird das „Bewusstsein“ funktional-operational gefasst: Spatialisierung von Zeit, Metaphorisierung und Narrativierung des „Geschichtlichen“ sind seine Konstituenten.²⁰ Letztlich sei „das Bewußtsein nichts anderes als eine Analogwelt auf sprachlicher Basis“.²¹ Das Alte Testament steht nun, so JAYNES, am Übergang vom „bikameralen, vorbewussten“ Göttergehorsam halluzinatorischer Prägung hin zum bewussten, entscheidenden Menschen, wie er vor Gott steht.²² Äußerlich manifestiert sich dieser Wandel in der Schriftwerdung des Göttlichen einerseits. Andererseits inhaltlich wird der Wechsel im JHWH-Glauben selbst konkret.²³ So formuliert Julian JAYNES:

„Das Alte Testament ist im wesentlichen die Geschichte vom Absterben der bikameralen Psyche, vom allmählichen Rückzug der noch übrig gebliebenen *elohim* ins Schweigen, von darauf folgender Desorientiertheit und tragischer Gewalttätigkeit, von dem letztlich vergeblichen Versuch, der

der Verfechter einer „dritten Kultur“ (nach Charles Percy SNOW; vgl. dazu auch die Dokumentation bei BROCKMAN, Kultur, *passim*).

- 19 So JAYNES, Ursprung, 109. BRUNNER-TRAUT, Epilogue, 427, ist an dieser Stelle zum Gottesbild der Ägypter vergleichbar: „Egyptians do not struggle to achieve a ‘personal viewpoint’, they conceive that their task is to integrate themselves into the absolute and universal order which was laid down once and for all by God; they do not arrive at knowledge through critical perception but through believing acceptance, in the role of the ‘truly silent man’, one who is silent before Ma’at, the divine order (...)“ Auch KÖHLER, Anthropologie, 36, formuliert [Hervorheb.: S.B.]: „Niemand weiß, ob dies [i.e. Neandertaler u.ä.] die ersten Menschen waren. Niemand kann etwas über ihre Lebensweise aussagen. Vor allem läßt sich nicht mehr feststellen, ob sie ein Bewußtsein besaßen.“
- 20 Vgl. JAYNES, Ursprung, 65-87.
- 21 So JAYNES, Ursprung, 87. Eine vergleichbare Funktionalisierung von Sprache findet sich in neueren Ansätzen nordamerikanischer Philosophen (vgl. etwa Hilary PUTNAM).
- 22 Es ist interessant, dass auch KÖHLER, Anthropologie, 92-96, in ganz ähnlicher Weise wie JAYNES die „Entwicklung des Menschenbildes“ rekonstruiert, wobei sich ersterer allerdings auf Karl JASPERS beruft.
- 23 Vgl. dazu JAYNES, Ursprung, 357-381.

elohim in ihren Propheten wieder habhaft zu werden, bis sich schließlich in der Idee des Handelns nach Gesetz und Recht ein Ersatz auftut.“²⁴

Letztlich ersetzt das kognitionspsychologische oder psycho-historische Postulat bei JAYNES theologische Vorurteile, wie sie bis heute in der alttestamentlichen Exegese zur Anthropologie formuliert werden. Dies geschieht allerdings mit dem Vorzug, dass der antike Mensch nach der Darstellung bei JAYNES in seiner lebensweltlichen Wahrnehmung wenigstens versuchsweise erfasst wird. Dadurch kann der „garstige Graben“ des geschichtlichen Abstands ein Stück weit überwunden werden. Allerdings: Neben der Frage nach den anthropologisch-biologistischen Plausibilitäten wäre die Gegenüberstellung von „vorbewusster Gottgeleitetheit“ und „bewusster Reflexion“ kritisch in Augenschein zu nehmen, wenngleich hier offenbar religiöse Vorurteile durchschimmern, denen dann auch Theologen gerne und häufig folgen.²⁵ Immerhin markiert auch die historische Forschung zur griechisch-römischen Antike etwa mit Homers Ilias einen „Scheidepunkt“ der „Bewusstseinsstufe des mythischen und – a fortiori betrachtet – des geschichtslosen Zeitalters“, wobei im „vorgeschichtlichen, mythischen Zeitalter [...] der Gegensatz von Ich und Gemeinschaft, Ich und Welt, Ich und Gottheit, Diesseits und Jenseits weit weniger deutlich und erlebbar“²⁶ war. Damit wären wir aber wieder beim Beginn dieser Darlegungen, bei der Trennung und Unüberwindbarkeit von Mythos und rationaler Erkenntnis, angelangt.

Folgendes sollte gezeigt werden: Mit dem Problem „Mythos versus rationale Erkenntnis“ ist ein anthropologisches Axiom betroffen. Dann: Wo der *Mensch* zugleich Subjekt und Objekt erkennender Apperzeption ist, und dies gilt wohl für jeden Bereich der Erkenntnis, ist eine Grenze außerhalb des Menschen zu beachten, eine „Liminalität“, also eine Grenzziehung sowohl in statischer („limes“) wie dynamischer („passage“) Hinsicht, in deren Bereich Erkenntnis zum Tragen kommt.²⁷ Um noch einmal auf die Eingangsbeispiele zurück zu kom-

24 So JAYNES, Ursprung, 380-381.

25 Vgl. nur WESTERMANN, Mensch, *passim*.

26 So die Anmerkungen bei SPEYER, Voraussetzungen, 17-18. Vgl. auch den Mythos-Begriff bei HÜBNER, Wahrheit, *passim*, und mit Blick auf die biblische Überlieferung im Vergleich mit dem Alten Orient SMITH, „Myths“, 487-501.

27 Der Begriff der „Liminalität“ stammt aus der Kulturanthropologie und wurde von Victor TURNER (1920-1983) geprägt. Er beschreibt innerhalb des vormodernen Rituals den Standpunkt des „no longer/not yet“ (vgl. dazu FÖRSTER, Ritualtheorie, 704-706). Methodisch ergibt sich ein Problem durch die Übertragung des Begriffs „Liminalität“ aus einem sozial-anthropologischen Theoriegeflecht in einen kognitionspsychologischen bzw. erkenntnistheoretischen Zusammenhang. Allerdings hat auch die Ritualtheorie TURNERS den Begriff divergent gebraucht. Und grundsätzlich bleibt das

men: Wenn Emma BRUNNER-TRAUT Recht hat, dann bestimmt die ägyptische Mythologie die „aspektivische“ Wahrnehmung im Alten Ägypten maßgeblich mit.²⁸ Im 6./5. Jh. v. Chr., der durch den Einfluss des Griechentums gekennzeichneten „Achsenzeit“, tritt mit der etwa bei Heraklit und Parmenides formulierten Erkenntnisfrage²⁹ auch der Wechsel von der „aspektivischen“ zur „perspektivischen Apperzeption“ ein. Wenn Julian JAYNES Recht hat, dann liegt der Scheidepunkt einer Wahrnehmungsveränderung beim Menschen schon einige Zeit früher: zur Zeit Homers im 8. Jh. v. Chr. Auch bei der von JAYNES entwickelten Gegenüberstellung von „vorbewusster Gottgeleitetheit“ und „bewusster Reflexion“ tritt die „Liminalität“, hier konkret im Gottesbezug, zu Tage. Die zentrale These wird gar an einer Gegenüberstellung des Amosbuches mit dem Buch Kohelet exemplifiziert:³⁰ Während der Prophet des 8. Jh.s v. Chr. noch ganz als Befehlsempfänger Gottes Zeuge der „bikameralen Seele“ sei, zeige der „Prediger Salomo“ aus hellenistischer Zeit das „Ich“ als fragenden „Seelenraum“, fähig zur kritischen Selbstreflexion.

Wie auch immer man die Thesen von JAYNES und BRUNNER-TRAUT beurteilt, beide haben nicht nur den anthropologischen Kern der Erkenntnisfrage betont. Sie haben darüber hinaus die Grenzen von „Mythos“ und „rationaler Erkenntnis“ – auch zeitlich – scharf voneinander abgesetzt und zuletzt den Wahrnehmungs- und Erfahrungsbezug der Problematik klar umrissen. Um nun den Grenzbereich zwischen Mythos und Erkenntnis besser beschreiben zu können, sollen zwei Überlieferungen aus der antik-jüdischen Weisheit näher betrachtet werden.

Paradigma kulturanthropologischer Fragestellungen erhalten. Beispielfhaft sei bereits an dieser Stelle auf die gleich zu behandelnde Weisheitsüberlieferung knapp eingegangen: Übertragen auf die Gotteserkenntnis bei Kohelet scheint eine Abgrenzung zwischen älterer Weisheit und Apokalyptik im Sinne der „Liminalität“ möglich, womit im Koheletbuch der apokalyptische Offenbarungsbegriff „noch nicht“ aufgenommen und der weisheitliche Tun-Ergehen-Zusammenhang „schon jetzt“ überwunden ist. Diese Übertragung des Begriffs „Liminalität“ käme beim behandelten Fallbeispiel (s.u.) auch dann noch zur Anwendung, wenn man den allzu scharfen Abgrenzungen Kohelets gegen die ältere Weisheit und die Apokalyptik bei Hartmut GESE bzw. Diethelm MICHEL nicht folgt (vgl. GESE, *Krisis*, 168-179; MICHEL, *Weisheit*, 413-434).

28 Es sei nochmals auf die „ideologische“ und nicht „perspektivische“ Intention der Größe in der Darstellung von Tutanchamun auf dem Streitwagen hingewiesen.

29 Vgl. dazu KRINGS/BAUMGARTNER, Art. „Erkennen/Erkenntnis I“, 643-645; SCHELLENBERG, *Erkenntnis*, 13-14.

30 Vgl. JAYNES, *Ursprung*, 360-362.

2. Das Problem der Erkenntnis: Kohelet als Fallbeispiel

Beim Koheletbuch handelt es sich um eine Weisheitsschrift im Ich-Stil, die in durchaus skeptischer, jedoch nicht das Leben durchgängig verneinender Weise³¹ auch die Grenzen des menschlichen Erfahrungswissens auslotet. Als pseudepigraphische Schrift wird der Text fiktional König Salomo in den Mund gelegt, der nach altisraelitischer Überlieferung als Weiser *par excellence* gilt (vgl. 1Reg 3,16-28; 5,9-14). Als Entstehungszeit kann die zweite Hälfte des 3. Jh.s v. Chr. angenommen werden, vielleicht genauer die Machtübernahme Ptolemaios' V. Epiphanes (204 v. Chr.; vgl. Koh 4,13-16; 10,16f.).³² Es wird also schon an der zeitlichen Festlegung des Buches die Möglichkeit eines Einflusses von griechischem Denken deutlich. Wie stark allerdings der hellenistische Einfluss zu veranschlagen ist, gilt in der Forschung als umstritten.³³ Dennoch können Berührungen mit hellenistischem Denken auf geistesgeschichtlicher Ebene kaum geleugnet werden, die aber eingebunden sind in die gleichfalls wirksamen ägyptischen und babylonischen Traditionen, welche ihrerseits auf Kohelet einwirkten.³⁴ Im Folgenden soll es jedoch weniger um die religionsgeschichtliche Verortung der späten Weisheitsschrift als vielmehr um die Erkenntnisthematik gehen. Zunächst sei das Problem an Hand eines Durchgangs durch das Gesamtwerk erläutert (2.1). Danach soll an einem Textbeispiel der anthropologische Erfahrungshorizont der Erkenntnisfrage bei Kohelet zur Darstellung kommen (2.2).

2.1 Erkenntnis bei Kohelet: Eine Übersicht³⁵

Der durch die doppelte Rahmung in Überschrift (Koh 1,1) und Epilog (12,9-11.12-14) bzw. durch den „Mottovers“ über die Nichtigkeit (1,2; 12,8) eingefasste Buchkern bietet zunächst ein Gedicht über die Wiederkehr des Gleichen (1,3.4-11). In Koh 1,8 heißt es:

31 Vgl. dazu die Darstellung der Tendenzen in der neueren Forschung bei SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Veröffentlichungen, 1123-1138.

32 Vgl. zur Datierung den Forschungsüberblick bei MICHEL, *Qohelet*, 112-114. Zur aktuellen Diskussion und dem zeitgeschichtlichen Umfeld Kohelets vgl. SCHELLENBERG, *Erkenntnis*, 36-43. Die Anspielungen auf die Zeitgeschichte in Koh diskutiert ausführlich LOHFINK, *melek*, 71-82.

33 Vgl. nur KAISER, *Judentum*, 135-153, und BARNES, *L'Éclésiaste*, 103-114.

34 Vgl. UEHLINGER, *Qohelet*, 155-247. Vgl. auch zur Forschung: SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Veröffentlichungen*, 1127-1129.

35 Die folgende Darstellung orientiert sich an dem von SCHELLENBERG, *Erkenntnis*, 64-73, gebotenen Überblick. Zur „Epistemologie“ bei Kohelet vgl. auch BURKES, *God*, 68-76, und O'DOWD, *Wisdom*, 138-152.

Alle Angelegenheiten sind mühsam,
kein Mensch vermag es,
[der Sache angemessen] zu reden.
Niemand wird ein Auge gesättigt vom Sehen,
niemand wird ein Ohr voll vom Hören.

Zwar wird das menschliche Vermögen hier in seinen Grenzen beschrieben, es kommt aber zugleich positiv zum Ausdruck, dass Erkennen an die Wahrnehmungen der unmittelbaren Mitwelt gebunden ist.

Mit der folgenden Königstravestie (1,12-2,26)³⁶ wird die Möglichkeit des Erkenntnisgewinns in einem Rollenspiel mit König Salomo durchdekliniert. Dabei macht der fiktive König offenbar durchaus positive Erfahrungen, die in radikaler Wendung dann jedoch negativ beurteilt werden, wenn es in Koh 2,11 heißt:

Und ich wandte meine Aufmerksamkeit auf all meine Werke, die meine Hände geschaffen hatten, und auf die Mühe, mit der ich mich abgemüht hatte, etwas zu schaffen. Siehe: Alles ist ein Nichts und Haschen nach Wind. Und: Es gibt keinen Gewinn unter der Sonne.

Zunächst muss festgehalten werden: Die Formulierung „Aufmerksamkeit wenden“ deutet einen menschlichen Wahrnehmungsprozess an.³⁷ Zudem soll die positive Lebenserfahrung des Königs nun nicht plötzlich in ihr Gegenteil verkehrt werden. Vielmehr geht es in Koh 2,11 um die *Reflexion* über eine entsprechende Erfahrung bzw. Wahrnehmung.³⁸ Und die anthropologische Dimension der Erfahrung ist schließlich in der Verunmöglichung der Erkenntnis gebrochen. Auch darauf führt ein menschliches Axiom, nämlich der Tod (vgl. 2,18-21). Entsprechend betont Kohelet im Anschluss an die bekannte Reflexion über die Zeit (3,1-9) die Unverfügbarkeit der Erkenntnis (V.10-11). Wichtig dabei ist, und dies gilt für die Erkenntnisgrenzen der „Königstravestie“ wie für jene im Anschluss an das „Zeit-Gedicht“ formulierten Gedanken, dass die Erkenntnis im Horizont der „Liminalität“ begegnet, die Gott und Tod setzen. Wenn etwa in Koh 3,11 betont wird, dass der Mensch „nicht herausfinden kann das Werk, das Gott tut, vom Anfang bis zum Ende.“

Aus dem bisherigen Nachvollzug der Erkenntnisproblematik bei Kohelet lässt sich eine erste wichtige Folgerung ziehen: Die Erkenntnis

36 Die Abgrenzung der so genannten „Königstravestie“ ist durchaus umstritten. Zwar wird mit *אני קהלת הייתי* in Koh 1,12 eindeutig ein Neubeginn markiert, doch wurden unterschiedliche Vorschläge für den Abschluss der Sinneinheit unterbreitet: etwa 1,18; 2,11; 3,15 oder 3,22. Da jedoch in 2,26b β durch die Wiederaufnahme des Themasatzes ein deutlicher Abschluss markiert wird (*גם־זוהי הבל ורעות רוח*) und außerdem in 2,24-26 Kohelet auf die Motive aus 1,13-2,3 rekurriert, scheint die vorgelegte Abgrenzung plausibel (vgl. dazu SEOW, *Ecclesiastes*, 142).

37 Vgl. dazu JENNI, Präpositionen, 252-253 [Rubrik: 2624].

38 So SCHELLENBERG, Erkenntnis, 67.

des Menschen geht auf Erfahrungen zurück, die in der menschlichen Wahrnehmung von Welt fußen. Nicht diese Erkenntnis steht unter dem Verdikt des Nichts, sondern jene, die über die Wahrnehmung zu Gott selbst vorzustoßen sucht. Theologisch von Gewicht ist an dieser Erkenntnis, dass das Koheletbuch, fern von allem Offenbarungsbewusstsein, ganz auf die „Lesbarkeit der Welt“ abzielt.³⁹ Der damit angesprochene und erläuterte Gegensatz wird insbesondere in Koh 3,10-11 deutlich:

10 Ich sah das Geschäft, das Gott den Menschen anheim stellte, damit sie sich damit abplagen⁴⁰.

11 Dies alles hat er schön gemacht zu seiner Zeit, auch die Ewigkeit gab er in ihr Herz, nur dass der Mensch nicht herausfinden kann das Werk, das Gott tut, vom Anfang bis zum Ende.

Im folgenden Text beschränkt sich das Koheletbuch dann auch ganz auf die verschiedenen Bereiche irdischer Erfahrung (vgl. insbesondere 4,7-6,9).

Erst im zweiten Buchteil, ab Koh 6,10, greift der Autor wieder auf die Erkenntnis im Horizont der Gottesfrage zurück. Gleich zu Beginn stehen dabei anthropologische Aspekte im Vordergrund: Ethik, Zukunft, Tod (6,10-12)⁴¹. Im Zentrum der Eingangspassage steht die Feststellung, dass der Mensch nicht in der Lage ist, mit dem zu rechten, der stärker ist als er (6,10b), nämlich Gott. Insgesamt ist der zweite größere Spannungsbogen innerhalb des Buchkerns wiederum in zwei Abschnitte unterteilt. Einmal geht es um die Missachtung der Erkenntnisgrenzen⁴² (6,10-8,17), dann um die Folgerungen aus dieser Begrenztheit für den Lebensvollzug (9,1-12,8).⁴³ Besonders zu beachten ist der Text aus Koh 8,16-17, der Motive und Argumente aus den bereits behandelten Passagen in 3,10-11 bzw. 6,10-12 aufnimmt:

16 Als ich mein Herz darauf richtete, Weisheit zu verstehen und das Geschäft zu verstehen, das auf der Erde vor sich geht – denn bei Tag und Nacht sieht man mit seinen Augen keinen Schlaf –,

17 da sah ich das gesamte Tun Gottes: dass der Mensch es nicht begreifen kann, das Tun, welches unter der Sonne vollbracht wird. Auch wenn der Mensch sich abmüht, es zu erforschen, so begreift er es doch nicht. Und wenn doch der Weise sagt, dass er es versteht, so kann er es nicht begreifen.

39 Vgl. dazu auch BLUMENBERG, Lesbarkeit, 86-107.

40 Die Wurzel נָסַח III, „sich plagen“ (vgl. HAL 808a u. 811a) begegnet in diesem Vers in verbaler und nominaler (נִסְחָה) Wendung; zur Bedeutung vgl. auch SCHELLENBERG, Erkenntnis, 132-133.

41 Vgl. dazu auch ZIMMER, Tod, *passim*.

42 So etwa expliziert mit Hilfe des so genannten Tun-Ergehen-Zusammenhangs: z.B. in Koh 7,15-18; 8,12b-14.

43 So SCHELLENBERG, Erkenntnis, 71.

Insbesondere in V.17 wird das Erkenntnisvermögen des Menschen durch das Handeln Gottes begrenzt (vgl. 3,11).⁴⁴ Ein Vergleich der Aussage mit Koh 3,10-11, wonach der Mensch das Werk Gottes von Anfang bis zum Ende nicht herausfinden kann, legt sich nahe. Und doch geht der Autor mit seiner Erkenntnisaussage hier weiter: Indem dieses „Tun Gottes“ als solches qualifiziert ist, das „unter der Sonne vollbracht wird“ (V.17a), bleibt nicht Gott und sein – etwa schöpferisches – Tun, sondern sein Werk und Wirken im konkret *Irdischen* (V.17a: אשר נעשה תחת השמש) der menschlichen Erkenntnis entzogen. Ja, versteht man die beiden Verse im Sinne des Nacheinanders von Vordersatz („protasis“) und Folge („apodosis“), dann gehört das gerade beschriebene Scheitern der Erkenntnis zur Weisheit (V.16a: חכמה) schlechthin.⁴⁵

Als vorläufiges Ergebnis kann festgehalten werden: Das Erkenntnisproblem durchzieht das gesamte Koheletbuch. Allgemein lässt es sich als ein „Durchbrechen“ menschlichen Erfahrungswissens beschreiben. Jenes „Durchbrechen“ wird über eine Grenzsetzung erreicht, eine „Liminalität“, um nochmals den Begriff von Victor TURNER (s.o.) zu gebrauchen. Da jene „Liminalität“ sowohl statisch die unverrückbare Grenze – und damit: die Unterscheidung von Mensch und Gott (vgl. Koh 5,1b) – als auch dynamisch die Stellung des Autors zwischen der Gottese Erfahrung der älteren Weisheit (vgl. Prov 10ff.) und der Offenbarungshoffnung der Apokalyptik (vgl. Weish 1,1-6,21; 4QInstruction)⁴⁶ kennzeichnet, nimmt das Koheletbuch auch innerhalb des altisraelitischen bzw. antik-jüdischen Schrifttums eine Zwischenstellung ein. Zuletzt wird die Grenze des Erkennens an Gott selbst orientiert,⁴⁷ kann aber nur über die Wahrnehmung, also empirisch, ausgelotet werden. Um diese empirische Seite noch genauer zu fassen, sei ein Textbeispiel gewählt, das im Folgenden eingehender analysiert wird.

44 Zu diesem Verständnis vgl. KRÜGER, Kohelet, 294; SCHELLENBERG, Erkenntnis, 131-135.

45 Vgl. dazu die Kommentierungen bei LONGMAN III, Book, 222-223, und SCHELLENBERG, Erkenntnis, 134.

46 Vgl. dazu COLLINS, Wisdom, 178-195; GOFF, Wisdom, *passim*.

47 Dies gilt auch dann, wenn man mit SCHELLENBERG, Erkenntnis, 75-161, neben dem „Tun Gottes“ noch den „Tod“ und die „Zukunft“ als „Grenze[n] des Erkennens“ festlegt.

2.2 Kohelets Erfahrungsbezug (Koh 7,23-29)

Wie am zuletzt behandelten Text in Koh 8 gesehen, beschreibt das erkenntniskritische Fragen Kohelets die „Weisheit“ (חכמה) schlechthin.⁴⁸ Entsprechend wird der in erster und dritter Person identifizierte Verfasser ein „Weiser“ (חכם) genannt (vgl. 12,9a). Auf die suchende und forschende Funktionalisierung dieses Verfassers kommt dann auch Koh 7,25 zu sprechen:

Ich sah mich um, und zwar mein Herz, um zu erkennen, zu erforschen und zu suchen Weisheit und ein Untersuchungsergebnis und zu erkennen den Frevel als Torheit und die Torheit als Verblendung.

Hier konstatiert der Verfasser im Zusammenhang eines kritischen Umgangs mit der weisheitlich-suchenden Denkbewegung, dass sein Forschen nach Weisheit durch das induktive Erkunden der eigenen Lebensbedingungen umschrieben werden kann.⁴⁹ Innerhalb der Teilkomposition von 7,23-29 hat der zitierte Vers eine hervorgehobene Stellung, weil er als „Scharnier“ zweier Unterabschnitte fungiert.

Betrachtet man zunächst den ersten Unterabschnitt, dann lässt sich vorab festhalten, dass in den Vv.23-24 ein vorläufiges Suchen nach Weisheit zu kurz greift. Denn es heißt:

23 All dies⁵⁰ habe ich geprüft auf Weisheit⁵¹ hin,
ich sagte: „Ich will weise werden!“
Sie [i.e. Weisheit] aber – fern von mir bleibt sie.
24 Fern – was ist/war,
ja, tief, tief [i.S.v. unergründlich],
wer kann es herausfinden?

48 Inhaltlich umreißt dies MÜLLER, Das Ganze, 147–163, wenn er schreibt (149): „»Alles, was unter dem Himmel geschieht« ist nach 1,13a der Bereich, den der Mensch nach *hokmā* »durchforschen« soll; *hokmā* meint dabei wie in Hi 28,1-27 die von der »Weisheit« gesuchte, zunächst als erfahrbar und erkennbar vorausgesetzte »Wahrheit«, eine »Wahrheit der Dinge«, die in deren einsichtigem Geordnet-Sein, ihrer inneren Widerspruchsfreiheit u.ä. begründet ist.“

49 Vgl. zur Bedeutung von חשבוֹן BACKHAUS, Besseres, 273; SCHELLENBERG, Erkenntnis, 98 Anm. 309 u. 155-156; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Kohelet, 402.

50 Die fem. Deixis הִיא kann sowohl ana- als auch kataphorisch verstanden werden. Am plausibelsten scheint ein Bezug auf die in V.24a folgende Wendung בְּהִשָּׁדֵי־הָיָה, die offenbar den Rückverweis auf die Schöpfung markiert (vgl. BACKHAUS, Zeit, 235-236; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Kohelet, 396-397; anders SCHELLENBERG, Erkenntnis, 152-154).

51 Der Ausdruck בחכמה kann sowohl als *instrumentalis* (vgl. JENNI, Präpositionen, 146–147 [Rubrik: 1788]; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Kohelet, 396) als auch als Präpositionalobjekt (s.o.) übersetzt werden (vgl. auch Koh 1,13a). Zu dieser Option vgl. BACKHAUS, Zeit, 234-235; DERS., Besseres, 263. KRÜGER, Kohelet, 264, sieht in בחכמה ein „Instrument“ und den „Gegenstand“ angeben: „Wie ein Werkzeug soll »die Weisheit« durch ihren Gebrauch erprobt werden.“

In einer sehr allgemein gehaltenen Formulierung greift der Verfasser also seine eigene Unfähigkeit zur weisheitlichen Erkenntnis auf, betontermaßen im „Ich“ der ersten Person. Die Allgemeinheit dieser Aussage resultiert insbesondere aus dem offensichtlichen Bezug zur Schöpfung Gottes, worauf in dem Satz (V.24a) „Fern – was ist/war“ angespielt sein dürfte (vgl. auch 3,10-15).⁵² Doch bleibt der Abschnitt nicht bei der schöpfungstheologisch begründeten Skepsis gegenüber menschlicher Erkenntnis stehen: So soll der Leser bzw. Hörer durch die rhetorische Frage am Ende in die Weisheitssicht Kohelets einstimmen.

Mit V.25 ist schon deshalb ein Neuanfang formuliert, weil die weisheitliche Erkenntnis nun als empirisch-induktive „Untersuchung“ bzw. als Zielen auf ein „Untersuchungsergebnis“ (חשבון) spezifiziert ist. Es geht nicht mehr um das auf die Schöpfung bezogene, generelle Erkennen. Was Kohelet nun im Einzelnen herausgefunden hat, verdeutlichen die Vv.26 und 29 schon durch ihre formelhaften Eröffnungen. Allerdings bietet auch V.27 eine solche Eingangsformel und sticht besonders heraus: Hier ist wieder die dritte Person (קהלת) neben dem Leitwort „finden/erkennen“ (מצא)⁵³ und der Rückkehr zu einer eher allgemeinen Aussage über die Erkenntnis (vgl. V.23-24) zu verzeichnen (Koh 7,27):

„Siehe, dies habe ich gefunden“, spricht Kohelet, „das Eine wie das Andere prüfend, um zu einem Untersuchungsergebnis (חשבון) zu gelangen.“

Ausdrücklich greift dieser Ausspruch auf die schon in V.25 gegebene Beschreibung der Weisheit als empirisch-induktive Einzeluntersuchung zurück.⁵⁴ Darüber hinaus bleibt der Text an dieser Stelle seltsam unspezifisch, zumal der Kontext konkrete Beispiele einer solchen „Einzeluntersuchung“ benennt. So heißt es in Koh 7,26.28-29:

26 Ja, ich erkenne [i.S.v. gelange immer wieder zum Untersuchungsergebnis]⁵⁵:

Bitterer als der Tod ist die Frau, da sie aus Netzen besteht, ihr Herz (besteht aus) Fangnetzen, Fesseln sind ihre Hände.

Der gut ist vor Gott, wird vor ihr gerettet,
der aber sündigt, wird von ihr gefangen.

52 SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Kohelet, 398, verweist im Zusammenhang des Bezuges von V.24a noch auf Koh 1,9; 6,10 und sieht im Ausdruck מַדְּשֵׁהָהַיָּמִים jedoch den Blick auf die „Vergangenheit“ insgesamt, nicht nur auf die Schöpfung, indiziert.

53 Zur Bedeutung von מצא bei Kohelet vgl. SCHELLENBERG, Erkenntnis, 187; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Kohelet, 403.

54 Vgl. die wiederholte Verwendung der Vokabel חשבון.

55 Zur Kennzeichnung der Permanenz durch das Partizip ומוצא und die Syntax einer indirekten Rede vgl. MICHEL, Untersuchungen, 226-227; vgl. auch die Übersetzung von SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Kohelet, 400: „Und dauernd finde ich.“

28 Das,⁵⁶ was außerdem mein Selbst noch gesucht hat, ich aber nicht gefunden habe (גִּזְנָא):

Einen Mann (אָדָם)⁵⁷ unter Tausend habe ich gefunden (גִּזְנָא),
aber eine Frau unter all diesen habe ich nicht gefunden (גִּזְנָא).

29 Nur – siehe, dies habe ich herausgefunden (גִּזְנָא):

Gott hat den Menschen rechtschaffen gemacht,
sie [i.e. die Menschen] aber suchen viele Untersuchungsergebnisse
(חֲשִׁבּוּן).

Im Kontext dieser recht konkreten Nachforschungen wirkt die vorher besprochene Aussage aus V.27 sehr allgemein. Beachtet man vor allem die Erwähnung Kohelets in der dritten Person, dann erscheint V.27 wie eine Art Zwischenergebnis innerhalb von Koh 7,23-29, oder – neutraler gesprochen – wie ein Einwurf.

Doch lässt sich der genauere Sinn von Koh 7,27 im Zusammenspiel mit V.25 nur über den näheren Kontext des zweiten Unterabschnitts in V.25-29 ermitteln.⁵⁸ Die Forschung ist sich fast durchweg darüber einig, dass die Aussage über die „Frau“ in V.26 nicht Kohelets Meinung widerspiegelt. Entweder man schränkt die Aussage auf die *fremde* bzw. *verführerische* Frau ein. Oder man identifiziert metaphorisch die „Frau Weisheit“. Schließlich ist die gegenwärtig häufigste Interpretation der Auffassung, Kohelet zitiere hier eine fremde und im Folgenden abgelehnte Meinung.⁵⁹ Besonders anstößig wirkt immer wieder V.26a:

Bitterer als der Tod ist die Frau, da sie aus Netzen besteht, ihr Herz (besteht aus) Fangnetzen, Fesseln sind ihre Hände.

Gerne versteht man diesen Satz als Zitat einer älteren „Einsicht“, die Kohelet im Folgenden widerlege.⁶⁰ Allerdings verwies Ingrid RIESENER

56 Die Relativpartikel אֲשֶׁר bezeichnet die Substantivierung eines (Teil-)Satzes: vgl. MICHEL, Untersuchungen, 231.

57 Die Übersetzung von אָדָם hängt wesentlich von der Interpretation des Gesamtverses ab. So ist, unter Verweis auf Sir 6,16, das Verständnis von V.28b als Zitat möglich, das die Meinung wiedergibt: Eine Vertraute, unter tausenden *Menschen*, ist niemals eine Frau (so SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Kohelet, 404-407). M.E. kann jedoch V.28 insgesamt auch als Verstärkung der „frauenfeindlichen“ Aussage in V.26 gelesen werden: Dass gesagt wird, eine Frau fände man doch nicht unter jenen, die bitterer als der Tod sind, kann vom „suchenden Selbst“ so nicht aufgefunden, i.e. bestätigt werden. Dann ergibt sich für אָדָם die Bedeutung „Mann“ in Gegenüberstellung zur „Frau“ (אִשָּׁה).

58 Vgl. zum Folgenden die Exegese von BACKHAUS, Besseres, 272-297.

59 Zu den Interpretationsansätzen von V.26 vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Kohelet, 401-402. Vgl. auch STENDEBACH, Wege, 85, mit einer recht eigentümlichen Interpretation des Textes. – An anderer Stelle findet sich bei STENDEBACH ein Überblick über die anthropologischen Kernaussagen Kohelets (vgl. ebd., 240-251).

60 Vgl. etwa MICHEL, Untersuchungen, 225-238; DERS., Qohelet, 153, der hier weniger den Weisheitslehrer als den skeptischen Philosophen Kohelet am Werke sieht, der in V.29 die überkommene, in V.26 zitierte Auffassung nach reiflicher „Einzeluntersu-

darauf, dass die komparativische Formulierung („bitterer als der Tod ist die Frau“) in der traditionellen Weisheit nicht vorkommt.⁶¹ Dort wird der Tod vielmehr über den Umgang mit der „fremden Frau“ thematisiert, wenn es etwa in Prov 22,14 (vgl. 23,27) heißt.⁶²

Eine tiefe Grube⁶³ ist der Mund fremder Frauen,
wem JHWH zürnt, der fällt hinein.

Dies erschließt ein weiteres Deutungsmuster des vermeintlich gegen die Frau gerichteten Textes in Koh 7,26: Es liegt also kein frauenfeindliches Zitat, sondern offenbar eine Polemik gegen die Frau als *fremde* Frau vor. Entsprechendes findet sich in der älteren Weisheit des Sprüchebuches.⁶⁴ Die hier thematisierte Erkenntnis geht somit nicht auf „theoretische“ Argumente und Auseinandersetzungen mit Überkommenem zurück, sondern bleibt konkret an der „Lebenswelt“ des Verfassers orientiert, ist also empirisch.

Und noch eine weitere Bedeutungsnuance mag in Koh 7,26 mitschwingen. So kennen späte Weisheitstraditionen wie Prov 1-9 (v.a. 8,22-31) und Sir (v.a. 6,23ff.) die Vorstellung von der Schöpfungsmittlerschaft der „Frau Weisheit“. Etwa die schöpfungstheologische Anspielung Koh 7,23-24 legt dann ein zweites Bedeutungsspektrum zum Verständnis der „Frau“ nahe: nämlich die Polemik gegen eben jene Schöpfungsmittlerschaft der „Frau Weisheit“.⁶⁵

Insgesamt eröffnet die empirisch-induktiv angelegte Suche nach Erkenntnis in Koh 7,26 wenigstens zwei verschiedene Verstehensmöglichkeiten, die den Rezipienten vorerst im Ungewissen lassen. Auf diese Ungewissheit reagiert der so eigentümlich neutrale Einwurf in V.27:

„Siehe, dies habe ich gefunden“, spricht Kohelet, „das Eine wie das Andere prüfend, um zu einem Untersuchungsergebnis (חִשְׁבֹּן) zu gelangen.“

Beachtet man nochmals, dass hier der Verfasser in der dritten Person spricht, der prüfend ein Untersuchungsergebnis anstrebt, so erschließt

chung“ ablehne (vgl. auch LOHFINK, Kohelet, 31-69, und die Kommentierung von SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Kohelet, 401-410).

61 Vgl. RIESENER, Frauenfeindlichkeit, 197. Koh 7,26 am nächsten kommt noch Prov 5,3-4: Ja, Honigseim lasse die Lippen der fremden Frau träufeln und glatter als Öl ist ihr Gaumen. Doch zuletzt ist sie bitterer als Wermut und scharf wie ein zweischneidiges Schwert.

62 Vgl. noch die Belege in Prov 2,16-19; 5,3-5.20-23; 6,23-26; 7,27; 9,13-18; 23,27f; vgl. auch BACKHAUS, Besseres, 274.

63 Das Nomen שִׁחָה ist eine Dialektvariante von שְׁחָה, das die Grundbedeutung „Grube (in der das Wild gefangen wird)“ besitzt. Vor allem in Psalmen (16,10; 103,4; 107,20) steht der Ausdruck auch für das Grab bzw. die Unterwelt: vgl. WÄCHTER, Art. „שְׁחָה“, 1245-1248.

64 So die Deutung bei RIESENER, Frauenfeindlichkeit, 196-197.

65 Vgl. dazu KRÜGER, Kohelet, 262-271.

sich der Sinn des Verses im Horizont der erläuterten Mehrdeutigkeit von V.26, und zwar im Sinne einer „Leseanweisung“. Man ist geneigt, folgendermaßen zu paraphrasieren: Wir finden in unserer Erfahrungswelt Dinge vor, die möglicherweise und oberflächlich betrachtet zu einem anstößigen Ergebnis führen. Insbesondere dann, wenn dieses vorliegende Ergebnis (V.26a: **וְיִוְצֵא אֱנִי**) keine Eindeutigkeit offen legt. Im konkreten Rückbezug auf den Text über die Frau würde dann auch die Formulierung in V.27 „das Eine wie das Andere prüfend“ Sinn erhalten. Weitere Beobachtungen und „Untersuchungsergebnisse“ schlossen sich in V.28 an. Am Ende stünden die vielen „Untersuchungsergebnisse“ (**חֲשֻׁבוֹת**), deren Wert wiederum aus dem Schlussvers resultiert (Koh 7,29):

Nur – siehe, dies habe ich herausgefunden (**בִּנְיָא**):
 Gott hat den Menschen rechtschaffen gemacht,
 sie [i.e. die Menschen] aber suchen viele Untersuchungsergebnisse.

So kann zuletzt der durch die Leseanweisung erhellte Wert empirischen Nachforschens durch die Aussage „Gott hat den Menschen geschaffen“ relativiert werden. Dies macht die an Koh 7,23-29 exemplifizierte Methode der empirisch-induktiven Erkenntnissuche im Koheletbuch noch nicht sinnlos, weist sie jedoch durch die Grenzziehungen des Schöpfergottes in die Schranken.⁶⁶

Mit der auch für die empirische Methode des Koheletbuches⁶⁷ verbundenen Grenzziehung schließt sich dann der Kreis, insofern auch an der speziellen Frage, dem Einzelabschnitt, ja an einem Aspekt der Erkenntnistheorie, die schon am Buchganzen beobachtete „Liminalität“ deutlich wird. Es lohnt sich also, exemplarisch die Fortentwicklung der Erkenntnisproblematik in der zeitlich dem Koheletbuch nachgeordneten Weisheitstradition weiter zu verfolgen.

3. Das Problem der Erkenntnis in der Sapientia Salomonis

Das Buch der Weisheit Salomos, eine griechisch verfasste Mahnrede (*λόγος προτροπικός*), die in Alexandria wohl im 1. Jh. n. Chr. entstanden ist,⁶⁸ markiert einen Neuansatz des Umgangs mit Erkenntnis in der Weisheit. Voraussetzung dieses Neuansatzes ist nun wiederum die anthropologische Basis, von der aus jene Schrift argumentiert. So ist nämlich aus dem erkennenden Einzelnen ein die irdischen Grenzen

66 Eine allerdings radikalere Position zur empirischen Methode menschlichen Fragens nimmt SPIECKERMANN, Suchen, 305-332, ein.

67 Vgl. dazu FOX, Way, 79-120.

68 Vgl. WINSTON, Wisdom, 22-23; COLLINS, Wisdom, 178-179.

überschreitendes Subjekt geworden. Es scheint angemessen, in diesem Zusammenhang ganz pauschal von einer „Eschatologisierung“ oder gar „Apokalyptisierung“ der späten Weisheit zu sprechen.⁶⁹ Und das hat dann Konsequenzen für den Gegenstand und die Funktion von Erkenntnis – diese kann nämlich nicht mehr auf den empirisch-induktiven Weg beschränkt bleiben wie noch in Koh 7.⁷⁰ In einem ersten Schritt ist die Erkenntnis dem Sterblichen zunächst verwehrt. Hier unterscheidet sich die *Sapientia Salomonis* kaum vom Koheletbuch. Etwa im *Enkomion* auf die Weisheit (vgl. Weish 6,22-9,18) wird das Erkenntnisproblem in dieser Weise erörtert. Doch kann jene zunächst vorenthaltene Weisheit durch göttliche Offenbarung überwunden werden (9,16-18):⁷¹

16 Ja, mit Mühe erfassen wir das Irdische
und das Zuhandene erkennen wir unter Anstrengung;
was aber im Himmel ist, wer vermag (es) aufzuspüren?

69 Außerdem wären neben der *Sapientia Salomonis* noch 4QInstruction und *Pseudo-Phokylides* zu nennen (vgl. auch die *Epistel* in äthHen 91f*; 102,4-104,8). Alle genannten Quellen bieten eine Erweiterung weisheitlicher Traditionen durch die den Tod überwindende und individuell-eschatologische Hoffnung. Als Beispiel sei 4Q418 Frgm. 69 ii + 60 (vgl. 4Q417 5) aus 4QInstruction zitiert. Der wohl aus über dreihundert Fragmenten bestehende Text aus 4Q418 gehört zu dem 4QInstruction genannten Gesamtwerk weisheitlicher Prägung (vgl. 1Q26, 4Q415, 4Q416, 4Q417, 4Q418 u. 4Q423: vgl. jetzt TIGCHELAAR, Learning, *passim*, und zu 4Q418: ebd., 70-74). Aus paläographischen Gründen kann 4Q418 in spät-herodian. Zeit datiert werden (vgl. HARRINGTON, Text, 40). Allerdings verweist der Inhalt auf eine vor-qumranische Abfassung der Komposition. In der angegebenen Passage heißt es (Text und Übers. von Z. 6.12-14 gibt die Ergebnisse aus TIGCHELAAR, a.a.O., 92-93.209-211, wieder, der sich seinerseits wiederum in Auseinandersetzung mit der kritischen Ausgabe in DJD 34: John STRUGNELL, Daniel J. HARRINGTON, befindet; die unterschiedliche Qualität in der Lesbarkeit der einzelnen Buchstaben ist nicht eigens kenntlich gemacht): 4Q418 Frgm. 69 ii + 60 Z. 6.12-14 (Überschneidung mit 4Q417 5: Unterstreichung)]אתם 6 [ם ל נוצרתם ולשחת עולם תשובתכם כי תקיץ לה] חטאתמהו 6. You ... were created, and your return will be to the eternal pit, for it shall awaken to [] your sin [

12 [...] וב[ני]

13 שמים אשר חיים עולם נחלתם האומר יאמרו יענו בפעלות אמת ויעפ[נו]

14 בכול קצים הלוא באור עולם יתהל[כו] vacat

12. [...] And the s[ons of]

13. heaven, whose inheritance is eternal life, would they really say: “We have toiled for the works of truth, and [we] have tired (ourselves)

14. in all times”? Do they not wal[k] in eternal light? vacat

Die sich hier beispielhaft in der Motivkonstellation (באור עולם, חיים עולם) ankündigende Unsterblichkeits- und Unterweltsvorstellung spiegelt den Dualismus von „Gerechten“ und „Sündern“, ist also auch anthropologisch verankert. Darüber hinaus bestehen in 4Q418 Parallelen zur *Epistel* in äthHen (vgl. dazu die behutsame Diskussion bei TIGCHELAAR, a.a.O., 212-217).

70 Vgl. dazu auch SCHELLENBERG, Erkenntnis, 231-236.

71 Vgl. auch BURKES, God, 176-181.

- 17 Wer aber hat deinen Ratschluss erkannt (γινώσκω),
wenn du keine Weisheit (σοφία) gegeben
und deinen heiligen Geist (πνεῦμα) (nicht) aus der Höhe gesandt hast?
18 So wurden die Wege derer, die auf der Erde (leben), gerichtet.
Ja, was dir wohl gefällt, darüber wurden die Menschen belehrt,
und durch die Weisheit (σοφία) gerettet.

Zwar werden Irdisches und Himmlisches, Menschliches und Göttliches scharf voneinander getrennt, jedoch kann das eine mit dem anderen dann in Verbindung treten, wenn Gott dies ermöglicht. Und sehr im Unterschied zum Kohelethbuch, wo Gott eine Grenze markiert, ist die durch ihn gegebene Erkenntnis bzw. Weisheit der einzige Weg zur Rettung.

Noch deutlicher wird der Abstand zum Kohelethbuch, im Sinne einer Weiterentwicklung, dort, wo die *Sapientia Salomonis* auf das Gegenüber von „Gerechten“ und „Frevlern“ zu sprechen kommt. So heißt es in Weish 2,1.21-23, wo die unterschiedlichen Auffassungen, zunächst der „Frevler“ (V.1.21-22), dann der Umgang mit den Gerechten (V.23), begegnen:

- 1 Denn sie sprechen bei sich selbst in Unwahrheit (οὐκ ὀρθῶς):
„Kurz und traurig ist unser Leben,
und es gibt keine Heilung im Tod des Menschen,
eine Auslösung aus der Unterwelt ist nicht bekannt (γινώσκω).“
21 Solcherlei erwogen sie (λογίζομαι) und befanden sich im Irrtum,
denn ihre Schlechtigkeit hatte sie verblendet.
22 Und die Geheimnisse Gottes (μυστήρια θεοῦ) erkannten (γινώσκω) sie nicht,
und nicht erhofften sie den Lohn des frommen Wandels,
und nicht wollten sie erkennen (κρίνω) den Lohn der untadeligen Seele (ψυχή).
23 Denn Gott schuf den Menschen zur Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία)
und als Bild seiner eigenen Unvergänglichkeit (ἀιδιότης)⁷² machte er ihn.

Ähnlich wie Philo (vgl. Op 44.134f; All 1,31-32; Det 79-95) argumentiert der zitierte Abschnitt mit der Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen (vgl. Gen 1,26-27), um die Todesüberwindung der „Gerechten“ zu begründen.⁷³ Unvergänglichkeit bzw. Unsterblichkeit stehen so für die Bindung des Menschen an Gott.⁷⁴ An der Argumentation der „Frevler“ fällt auf, dass sie die skeptische Wahrnehmung des irdischen Daseins mit Kohelet durchaus teilen. Im vorliegenden Kontext wird aber eben

72 Wichtige Zeugen wie der Codex Vaticanus, der Codex Sinaiticus und der Codex Alexandrinus lesen allerdings unter Auslassung das α- ein ιδιότης, womit der Mensch nach dem „Wesen“ Gottes geschaffen wäre (vgl. dazu auch ENGEL [Bearb.], *Sophia Salomonis*, 1060).

73 Vgl. dazu HOGAN, *Background*, 1-24.

74 Vgl. COLLINS, *Wisdom*, 185-189, und insoweit mit SPIECKERMANN, *Seelen*, 345-368.

dieser Weg verworfen, der sich quasi „induktiv-empirisch“ innerhalb der Grenzen menschlicher Wahrnehmung bewegt. Dies bedeutet, dass weisheitliche Erkenntnis, in Gottesnähe und Unvergänglichkeit konkretisiert, in der *Sapientia Salomonis* als *Gegenbild* zur empirischen Wahrnehmung des Kohelet verstanden wird. Weisheit und Erkenntnis als Halten der Gebote sind auf die Unsterblichkeit hin konzipiert. Dies macht der Kettenschluss („Sorites“) in Weish 6,17-19 deutlich:

- 17 Denn der Anfang derselben [i.e. der Weisheit] ist das wahrhaftige Verlangen nach Bildung (παιδεία),
 das Nachdenken (φροντίς) über Bildung aber (ist) Liebe,
 18 Liebe aber (ist) die bewahrende Beobachtung (τήρησις) ihrer Gebote (νόμος),
 Anhänglichkeit an die Gebote aber (ist) die Sicherstellung der Unvergänglichkeit,
 19 Unvergänglichkeit bewirkt aber die Nähe zu Gott.

Der zitierte Schlussabschnitt des „eschatologischen Buches“ in der *Sapientia Salomonis* hebt hervor, dass Weisheit nicht auf göttliches Offenbarungshandeln beschränkt bleibt. Daher ist der Mensch als „Gerechter“ nicht nur *Empfangender*, sondern auch *Handelnder* mit Blick auf die Todesüberwindung. Daraus ergibt sich für die oben festgehaltene Entgegensetzung von empirischer Erkenntnis bei Kohelet und auf die Unvergänglichkeit zielender Weisheit der *Sapientia Salomonis* eine Präzisierung: Denn die an Irdischem orientierte Gebotsobservanz wird auch durch Pseudo-Salomo keineswegs geleugnet. Der Konflikt bricht vielmehr dort auf, wo die „Frevler“ aus diesen Geboten die falschen Schlüsse ziehen, wenn sie wie in Weish 2,1 im Blick auf die Vergeltung Konsequenzen allein für das diesseitige Leben erwarten.⁷⁵ Denn Gott schuf den Menschen nicht zum Tode (Weish 1,13; vgl. aber Sir 17,1; 41,1-4). Damit ist jedoch nicht die natürliche Sterblichkeit des Menschen gemeint, sondern der „endgültige Tod“ als Trennung von Mensch und Gott (vgl. Weish 3,1-2; 5,5.15). Während alle Menschen, so die Argumentation der *Sapientia Salomonis*, sterblich sind, ereilt der „endgültige Tod“ lediglich die „Frevler“. Oder anders und aus der Sicht eben jener „Frevler“ ausgedrückt: Das Streben nach weisheitlicher Erkenntnis ist vergeblich, weil doch am Ende „Frevler“ wie „Gerechte“ sterben. Doch sind in Wirklichkeit die „Gerechten“ nur scheinbar tot.

Mit Hilfe dieser Konstruktion der „Ambiguität“ des Todes gelingt es Pseudo-Salomo, den Vergeltungsgedanken⁷⁶ über den physischen

75 Vgl. dazu auch COLLINS, *Wisdom*, 193, und zum Folgenden KOLARCİK, *Ambiguity, passim*, sowie die sehr exakte und behutsame Exegese bei HOGAN, *Background*, 1-24.

76 Zur Repristation der Vergeltung im Zusammenhang des Tun-Ergehen-Zusammenhangs vgl. JANOWSKI, *Tat*, 167-191.

Tod des Menschen hinaus zu verlängern (vgl. aber Koh 3,19-21; 7,15-18). Was also bei Kohelet noch zur Skepsis gegenüber dem Erfahrungswissen führte, ist in der *Sapientia Salomonis* durch einen Eingriff in das Menschenbild überwunden: Mit Hilfe der Unsterblichkeit des Menschen bleibt die Gerechtigkeit auch über den Tod des Einzelnen hinaus gültig.

4. Ergebnisse

Die alle hier dargestellten Aspekte umfassende Fragestellung ist keine rein epistemologische, sondern eine vor allem anthropologische. So wird am Modus der Apperzeption des Menschen entschieden, was und wie er „erkennt“. Dies verdeutlichen die Beispiele zur altägyptischen Wahrnehmung der „Aspektive“ und zur Hypothese der antiken „bikameralen Seele“. In aller Kürze kann daher formuliert werden: Das Problem der Erkenntnis ist maßgeblich durch anthropologische Vorentscheidungen determiniert.

Da die beiden Beispiele einer „aspektivischen Apperzeption“ im Alten Ägypten (Emma BRUNNER-TRAUT) und einer „bikameralen Seele“ (Julian JAYNES) spätestens mit der „Achsenzeit“ einen Paradigmenwechsel in ihrer Wahrnehmungstheorie voraussetzen, wären die hier verhandelten Quellen aus dem 3. Jh. v. Chr. bis 1. Jh. n. Chr. von einem kognitionspsychologischen Wendepunkt nicht betroffen – was aber etwa anders für die zugrunde liegenden Traditionen zu beurteilen ist.

Die Übergänge in der Wahrnehmung, wie sie in den beiden Beispielen erläutert wurden, können nicht nur die Bedeutung der Anthropologie für die Fragestellung betonen, sie verweisen in ihrer „Grenzziehung“ bzw. „Liminalität“ zugleich auf das Thema der Erkenntnisproblematik in der späten Weisheit.

Für die späte Weisheit lässt sich dann festhalten: Das Koheletbuch zeigt Erkenntnisgrenzen auf, die allerdings nicht an der „Welt“ oder an der Erfahrung mit „Welt“, sondern letztlich an Gott ein Scheitern diagnostizieren. Da der Mensch anthropologisch die Trennungslinie zu Gott nicht überschreiten kann, bleibt er in den Grenzen seiner Erkenntnis gefangen.

Unter Beachtung von „Liminalität“, die nach Victor TURNER den Übergang im „Nicht-Mehr“ bzw. „Noch-Nicht“ beschreibt, versteht sich die Erkenntnis im Koheletbuch „auf der Grenze“: Statisch markiert diese Grenze den unüberbrückbaren Unterschied von Gott und Mensch, dynamisch steht Kohelet zwischen dem – bei ihm bereits über-

wundenen – Tun-Ergehen-Zusammenhang und dem – bei ihm noch nicht erreichten – „apokalyptischen“ Hoffen auf Unsterblichkeit.⁷⁷

Der Weg bzw. die Methode der Erkenntnissuche erschließt sich über den empirisch-induktiven Gang der Nachforschungen bei Kohelet. Der Beispieltext in Koh 7,23-29 konnte dabei wiederum auf Gott als „Grenze“ aufmerksam machen.

Die Überschreitung der hier aus unterschiedlichen Blickwinkeln betrachteten „Grenze“ des Erkennens ist mit der *Sapientia Salomonis* markiert. Der sich in dieser antik-jüdischen Weisheitsschrift Bahn brechende Neuausgangspunkt kann wiederum anthropologisch verankert werden: Der erkennende Einzelne passiert die irdischen „Mauern“ als Gerechter hin zur Unsterblichkeit bzw. Unvergänglichkeit.

Die späte Weisheitsschrift geht vor allem dort über Kohelet hinaus, wo der empirisch-induktive Weg der Erkenntnis zugunsten einer Offenbarungsweisheit verworfen wird, die von Gott kommt und somit auch Gottesnähe herzustellen vermag.⁷⁸

Schließlich betont Pseudo-Salomo, dass das Verständnis empirischer Weisheit nur bei den „Frevlern“ zu kurz greift. Die Leugnung des „Guten“ im Verweis auf das Todesgeschick aller Menschen führt dort zum endgültigen Tod, während die Gebotsachtung der „Gerechten“ auf eine Gerechtigkeit über den persönlichen, physischen Tod hinaus zielt. Damit ist das „Noch-Nicht“ der „Liminalität“ im Koheletbuch aus Sicht der *Sapientia Salomonis* benannt.

Bibliographie

- ARNOLD, Dieter, Die Tempel Ägyptens. Götterwohnungen – Baudenkmäler – Kultstätten, ND Augsburg 1996.
- ASSMANN, Jan, Weisheit und Mysterium. Das Bild der Griechen von Ägypten, München 2000.
- ASSMANN, Jan, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, München 2001.
- BACKHAUS, Franz Josef, „Denn Zeit und Zufall trifft sie alle“. Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buche Qohelet (BBB 83), Frankfurt a.M. 1993.
- BACKHAUS, Franz Josef, „Es gibt nichts Besseres für den Menschen“ (Koh 3,22). Studien zur Komposition und zur Weisheitskritik im Buch Kohelet (BBB 121), Bodenheim 1998.
- BARNES, Jonathan, L'Éclésiaste et le scepticisme grec, in: RThPh 131 (1999) 103-114.
- BEYERLE, Stefan, Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyptik (JSJ.S 103), Leiden/Boston 2005.

77 Zur theologischen und anthropologischen Bedeutung des sich hier an Weisheit und Tun-Ergehen-Zusammenhang festmachenden Übergangs in „apokalyptische“ Konzeptionen vgl. BEYERLE, Gottesvorstellungen, *passim*.

78 Vgl. dazu insbesondere SCHELLENBERG, Erkenntnis, 236.

- BLUMENBERG, Hans, *Die Lesbarkeit der Welt* (stw 592), Frankfurt a.M. 1986 (ND 2003).
- BROCKMAN, John, *Die dritte Kultur. Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft*, München 1996.
- BRUNNER-TRAUT, Emma, Art. „Aspektive“, in: LÄ 1, Wiesbaden 1975, 474-488.
- BRUNNER-TRAUT, Emma, Art. „Perspektive“, in: LÄ 4, Wiesbaden 1982, 987-988.
- BRUNNER-TRAUT, Emma, *Frühformen des Erkennens. Am Beispiel Altägyptens*, Darmstadt 31996.
- BRUNNER-TRAUT, Emma, *Epilogue. Aspective* (1974), in: Schäfer, Heinrich, *Principles of Egyptian Art*, ND Oxford 2002, 421-446.
- BURKES, Shannon, *God, Self, and Death. The Shape of Religious Transformation in the Second Temple Period* (JSJ.S 79), Leiden/Boston 2003.
- COLLINS, John J., *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (OTL), Louisville 1997.
- DIHLE, Albrecht, *Die Griechen und die Fremden*, München 1994.
- ENGEL, Helmut (Bearb.), *Sophia Salomonos. Die Weisheit Salomos*, in: Kraus, Wolfgang/Karrer, Martin (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2009, 1057-1089.
- FÖRSTER, Till, *Victor Turners Ritualtheorie. Eine ethnologische Lektüre*, in: ThLZ 128 (2003) 703-716.
- FOX, Michael V., *The Way of Wisdom. Qohelet's Epistemology* (1987), in: Ders., *Qohelet and His Contradictions* (JSOT.S 71), Sheffield 1989, 79-120.
- GEERTZ, Clifford, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a.M. ND 2003.
- GESE, Hartmut, *Die Krisis der Weisheit bei Kohelet* (1963), in: Ders., *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie* (BEvTh 64), München 31990, 168-179.
- GOFF, Matthew J., *The Worldly and Heavenly Wisdom of 4QInstruction* (StTJD 50), Leiden/Boston/Köln 2003.
- HARRINGTON, Daniel J., *Wisdom Texts from Qumran (The Literature of the Dead Sea Scrolls)*, London/New York 1996.
- HOGAN, Karina M., *The Exegetical Background of the "Ambiguity of Death" in the Wisdom of Solomon*, in: JSJ 30 (1999) 1-24.
- HÜBNER, Kurt, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985.
- JAYNES, Julian, *Der Ursprung des Bewußtseins* (engl. Orig. 1976), Reinbek 1993.
- JANOWSKI, Bernd, *Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des Tun-Ergehen-Zusammenhangs* (1984), in: Ders., *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 1999, 167-191.
- JANOWSKI, Bernd, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003.
- JANOWSKI, Bernd, *Der Gott Israels und die Toten. Eine religions- und theologiegeschichtliche Skizze*, in: Hartenstein, Friedhelm/Rösel, Martin (Hg.), *JHWH und die Götter der Völker. Symposium zum 80. Geburtstag von Klaus Koch*, Neukirchen-Vluyn 2009, 99-138.
- JENNI, Ernst, *Die hebräischen Präpositionen. Bd. 1: Die Präposition Beth*, Stuttgart/Berlin/Köln 1992.
- JÜNGEL, Eberhard, *Tod* (GTB 1295), Gütersloh 51993.
- KAISER, Otto, *Judentum und Hellenismus. Ein Beitrag zur Frage nach dem hellenistischen Einfluß auf Kohelet und Jesus Sirach* (1982), in: Ders., *Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit* (BZAW 161), Berlin/New York 1985, 135-153.

- KÖHLER, Hans, *Theologische Anthropologie. Die biblische Sicht des Menschen und der Mensch der Gegenwart* (Schriften der pädagogischen Hochschule Bayerns), München 1967.
- KOLARCIK, Michael, *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6* (AnBib 127), Rom 1991.
- KRINGS, Hermann/BAUMGARTNER, Hans Michael, Art. „Erkennen/Erkenntnis I“, in: *HWP* 2, Darmstadt 1972, 643-662.
- KRÜGER, Thomas, *Kohelet* (Prediger) (BK 19 Sonderbd.), Neukirchen-Vluyn 2000.
- KUHN, Thomas S., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (stw 25), Frankfurt a.M. 2007.
- LOHFINK, Norbert, *War Kohelet ein Frauenfeind? Ein Versuch, die Logik und den Gegenstand von Koh. 7,23-8,1a herauszufinden* (1979), in: Ders., *Studien zu Kohelet* (SBAB 26), Stuttgart 1998, 31-69.
- LOHFINK, Norbert, *melek, šallîṯ und mōšēl bei Kohelet und die Abfassung des Buchs* (1981), in: Ders., *Studien zu Kohelet* (SBAB 26), Stuttgart 1998, 71-82.
- LONGMAN III, Tremper, *The Book of Ecclesiastes* (NICOT), Grand Rapids/Cambridge 1998.
- MICHEL, Diethelm, *Qohelet* (EdF 258), Darmstadt 1988.
- MICHEL, Diethelm, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet. Mit einem Anhang von Reinhard G. Lehmann: Bibliographie zu Qohelet* (BZAW 183), Berlin/New York 1989.
- MICHEL, Diethelm, *Weisheit und Apokalyptik*, in: Van der Woude, Adam Simon (Hg.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (BETHL 106), Leuven 1993, 413-434.
- MÜLLER, Hans-Peter, *Das Ganze und seine Teile. Anschlußerörterungen zum Wirklichkeitsverständnis Kohelets*, in: *ZThK* 97 (2000) 147-163.
- O'DOWD, Ryan, *The Wisdom of Torah: Epistemology in Deuteronomy and the Wisdom Literature* (FRLANT 225), Göttingen 2009.
- PETZOLDT, Matthias, *Kulturhermeneutik als theologische Aufgabenstellung*, in: Claudy, Tobias/Roth, Michael (Hg.), *Freizeit als Thema theologischer Gegenwartsdeutung* (Theologie – Kultur – Hermeneutik 1), Leipzig 2005, 11-52.
- RIESENER, Ingrid, *Frauenfeindlichkeit im Alten Testament? Zum Verständnis von Qoh. 7,25-29*, in: Diesel, Anja A. et al. (Hg.), *„Jedes Ding hat seine Zeit ...“*. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit (FS Diethelm Michel) (BZAW 241), Berlin/New York 1996.
- SCHELLENBERG, Annette, *Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen* (OBO 188), Fribourg/Göttingen 2002.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Neuere Veröffentlichungen zum Buch Kohelet* (1998-2003), in: *ThLZ* 128 (2003) 1123-1138.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Kohelet* (HThKAT), Freiburg i.Br./Basel/Wien 2004.
- SEOW, Choon-Leong, *Ecclesiastes* (AncB 18C), New York et al. 1997.
- SMITH, Mark S., *Ancient Near Eastern "Myths" and the Hebrew Bible. Interim Reflections*, in: Bauks, Michaela/Liess, Kathrin/Riede, Peter (Hg.), *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?* (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie (FS Bernd Janowski), Neukirchen-Vluyn 2008, 487-501.
- SPEYER, Wolfgang, *Hellenistisch-römische Voraussetzungen der Verbreitung des Christentums*, in: Beutler, Johannes (Hg.), *Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament* (QD 190), Freiburg i.Br./Basel/Wien 2001, 11-38.
- SPIECKERMANN, Hermann, *Suchen und Finden. Kohelets kritische Reflexionen*, in: *Bib.* 79 (1998) 305-332.

- SPIECKERMANN, Hermann, Der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand. Die Bedeutung der Sapientia Salomonis für die Biblische Theologie, in: Bultmann, Christoph/Dietrich, Walter/Levin, Christoph (Hg.), Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik (FS Rudolf Smend), Göttingen 2002, 345-368.
- STENDEBACH, Franz Josef, Wege der Menschen. Versuche zu einer Anthropologie des Alten Testaments (Ethik – Gesellschaft – Wirtschaft 11), Frankfurt a.M./London 2001.
- STRECKER, Christian, „Turn! Turn! Turn! To Everything There Is a Season“. Die Herausforderungen des *cultural turn* für die neutestamentliche Exegese, in: Stegemann, Wolfgang (Hg.), Religion und Kultur. Aufbruch in eine neue Beziehung (Theologische Akzente 4), Stuttgart 2003, 9-41.
- TIGCHELAAR, Eibert J.C., To Increase Learning for the Understanding Ones. Reading and Reconstructing the Fragmentary Early Jewish Sapiental Text 4QInstruction (StTDJ 44), Leiden/Boston/Köln 2001.
- TUGENDHAT, Ernst, Anthropologie statt Metaphysik, München 2007.
- UEHLINGER, Christoph, Qohelet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit, in: Schwienhorst-Schönberger, Ludger (Hg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (BZAW 254), Berlin/New York 1997, 155-247.
- WÄCHTER, Ludwig, Art. „*שְׁהַאֵל*“, in: ThWAT 7, Stuttgart/Berlin/Köln 1993, 1245-1248.
- WESTERMANN, Claus, Der Mensch im Alten Testament. Mit einer Einführung von Hans-Peter Müller (Altes Testament und Moderne 6), Münster/Hamburg/London 2000.
- WIESING, Lambert, Artificielle Präsenz. Studien zur Philosophie des Bildes (stw 1737), Frankfurt a.M. 2005.
- WINSTON, David, The Wisdom of Solomon (AncB 43), New York et al. 1979.
- WOLFF, Hans Walter, Anthropologie des Alten Testaments (KT 91), Gütersloh 1994 (ND Gütersloh 2003).
- ZIMMER, Tilmann, Zwischen Tod und Lebensglück. Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets (BZAW 286), Berlin/New York 1999.