

Martin Leuenberger

Konsequente Erfahrungstheologien im Hiob- und Qoheletbuch

Die Weisheitsliteratur der Hebräischen Bibel (HB) zeichnet sich, wie schon das begriffliche Kompositum ‚Weisheitsliteratur‘ indiziert, durch zwei Merkmale aus: (1) Zum Ersten befasst sie sich mit *Weisheit*, die einen intensiven *Welt- und mithin Erfahrungsbezug* besitzt und sich daher als (sprachlich) kondensiertes und verdichtetes „Erfahrungswissen“ verstehen lässt¹. Denn nach weisheitlicher Grundüberzeugung existiert nicht nur eine gerechte Weltordnung, sondern diese ist für den Menschen aufgrund von Erfahrung² auch erkennbar. Aufgrund dieser – theo-

¹ Vgl. repräsentativ etwa J. Hausmann, Art. Weisheit (AT), <http://www.bibelwissenschaft.de>, Kap. 1.1, die Weisheit als „durch Erfahrung gewonnene Erkenntnis“ beschreibt, „die auch kritisch reflektiert werden kann“ (s. dazu in den neueren Einführungen: J. L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom. An Introduction*, Louisville 32010, 4ff.; knapp O. Kaiser, *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments*, 3. Die poetischen und weisheitlichen Werke, Gütersloh 1994, 49ff.; M. Köhlmoos, Art. Weisheit/Weisheitsliteratur, II. Altes Testament, in: TRE 35 [2003], 486-497, 489; E. Zenger, *Eigenart und Bedeutung der Weisheit Israels*, in: Ders. u. a. [Hg.], *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart [KStTh 1/1], Stuttgart u. a. 72008, 329-334, 329). Unglücklich scheint mir die mehrfach rezipierte Grundunterscheidung Crenshaws zwischen Erfahrungsweisheit und theoretischer Weisheit zu sein (Crenshaw, *Wisdom*, 6ff. u. 8.); Nicht weil sie zu schablonenhaft wäre, sondern weil es sich bei der atl. Weisheit immer um gedeutete Erfahrung handelt, die dann eher als alltägliche, technische, ethische, intellektuelle usw. Weisheit apostrophiert werden kann. Wie sich zeigen wird, ist der Erfahrungsrekurs gerade bei Hiob und Qohelet, die Crenshaw als Inbegriff theoretischer Weisheit gelten, bes. ausgeprägt (s. u. 2).

² Im Blick auf die Anwendung des höchst komplexen und strittigen Erfahrungsbegriffs (s. nur F. Kambartel, Art. Erfahrung, in: HWPh 2 (1972), 609-617; M. Willaschek / K. Stock / U. Köpf / J. E. Loder, Art. Erfahrung, in: RGG⁴ 2 (1999), 1399-1406; s. auch unter Anm. 3.82) auf das AT empfiehlt sich ein alltagssprachliches Verständnis

logischen – Korrelation von Welt- und Gotteserkenntnis kommt der (gedeuteten) Erfahrung eine nicht zu überschätzende Schlüsselstellung zu, sodass man insgesamt von Erfahrungstheologie sprechen kann: Es wird „der Erfahrung des rel. Subjekts eine konstitutive Rolle im theol. Erkenntnisgang“ zugeschrieben³; welche Rolle und wie sie profiliert ist, soll nun näher ausgeführt werden.

(2) Zum Zweiten ist die (atl.) Weisheitsliteratur durch bestimmte Sprachformen charakterisiert: Bei aller gattungsgeschichtlichen Vielfalt springt doch grundsätzlich ins Auge, dass Weisheitsliteratur in der Regel nicht ‚erzählt‘⁴, sondern – oft poetisch geformt – vom Menschen, von der Welt und von Gott ‚redet‘; es geht mit Harald Weinrich also um ‚besprochene Welt‘⁵. Ohne dies für die unterschiedlichen Gattungen und deren Genese auszudifferenzieren, genügt es hier festzuhalten, dass die (atl.) Weisheitsliteratur Mensch, Welt und Gott auf ganz bestimmte, eben weisheitliche, Weisen zur Sprache bringt und ‚bespricht‘. Bes. pointierte Ausformungen gewinnt diese Grundhaltung des ‚Besprechens‘ dann in den weisheitlichen Diskursen der HB, welche die im Folgenden interessierenden Bücher Hiob und Qohelet über weite Strecken bestimmen⁶.

von Erfahrung als mithilfe von Sinnen und Verstand gewonnenes Wissen. Dabei interessieren hier insbes. die jeweiligen Näherbestimmungen in unterschiedlichen atl. Positionen.

³ So U. Köpf, Art. Erfahrungstheologie, in: LThK³ 3 (1995), 758f., 758, in kirchengeschichtlicher Perspektive.

⁴ Ausnahmen bilden natürlich die – gattungsgeschichtlich abgeleiteten – weisheitlichen Lehrerzählungen, die sich etwa in Gen 2f.; 37-50 finden oder in der Rahmenerzählung des Hiobbuchs, die als theologisch banales ‚Volksbuch‘ komplett unterschätzt würde; s. a. 2 Kön 9-20; Jona; Rut; Ester.

⁵ Vgl. H. Weinrich, *Tempus. Besprochene und erzählte Welt* (Sprache und Literatur 16), Stuttgart u. a. ²1971, 18ff.28ff.

⁶ Dass dabei das Hiobbuch entstehungsgeschichtlich differenziert zu beurteilen ist, steht außer Frage; dies wird – ohne an dieser Stelle Einzelanalysen vorlegen zu können – in den wichtigsten Aspekten mit einzubeziehen sein, soweit sie für die hier verfolgte thematische Fragestellung von Relevanz sind (s. dazu auch den Beitrag von J. van Oorschot in diesem Band).

Beides, der Erfahrungsbezug und die Literaturformen, ist in je eigener Weise von konstitutiver Bedeutung für die theologische Bedeutung der atl. Weisheitsliteratur. Denn beide Kennzeichen wirken sich grundlegend – nicht nur, aber auch – auf die weisheitlichen *Gottesvorstellungen* aus, und zwar sowohl in inhaltlicher Hinsicht auf den Aussagegehalt, durch den Gott beschrieben wird, als auch in formaler Hinsicht auf die Aussageweise, in der von Gott gesprochen wird.

Zuspitzen und konkretisieren lässt sich dies für die (spät)weisheitlichen Formen *konsequenter Erfahrungstheologien*, wie sie im Hiob- und Qoheletbuch profiliert vorliegen. Denn hier zeigt sich gegenüber der traditionellen Weisheitstheologie eine Klärung und Aufwertung der Erfahrung, die nun nachgerade einen kriteriologischen Status im Blick auf theologische Aussagen beansprucht. Zugleich, und in enger Affinität dazu, steigert sich die Diskursivität der literarischen Formen ausgeprägt: Sowohl im Hiobdialog als auch hinter den Sentenzen Qohelets werden Gespräche, Diskussionen und Debatten über theologische Problemstellungen sichtbar. Form und Inhalt fügen sich dabei wie selten zu einem kohärenten Ganzen⁷.

Dieser Sachverhalt soll so entfaltet werden, dass ein erster Teil die konsequenten Erfahrungstheologien des Hiob- und Qoheletbuchs ganz knapp theologiegeschichtlich und ‚erkenntnistheoretisch‘ verortet (1), bevor ein zweiter Teil ihre Grundstrukturen nachzeichnet (2), wo abschließend einige theologische Anschlussüberlegungen einsetzen können (3).

⁷ Damit soll keineswegs ein einliniger Konnex von Inhalt und Form behauptet werden, den etwa die erfahrungstheologische Rahmenerzählung des Hiobbuchs sofort widerlegen würde. Vielmehr interagieren Form und Inhalt vielschichtig und damit innerhalb gewisser Grenzen variabel – jedoch eben nicht beliebig – miteinander.

I Zur theologiegeschichtlichen und ,erkenntnistheoretischen' Verortung

Die konsequenten Erfahrungstheologien des Hiob- und Qoheletbuchs stellen, wie einleitend erläutert, einen spezifischen Ausschnitt des weisheitlichen Traditionsbereichs dar. Dementsprechend lassen sich ihre Orte und Kontexte einerseits in theologiegeschichtlicher Hinsicht im Rahmen der Geschichte der Weisheit(sliteratur) präzisieren; andererseits spielt für sie in ,erkenntnistheoretischer' Hinsicht die Frage nach den Quellen theologischer Aussagen eine sachlich entscheidende Rolle.

1.1 Die theologiegeschichtlichen Orte und Kontexte innerhalb der Weisheit

Die weisheitliche Tradition und Literatur der HB ist bekanntlich am stärksten mit dem alten Orient verflochten: Es handelt sich um die internationalste Strömung der HB, und zugleich stellt die Weisheit eine der ältesten und mächtigsten Denkformen des alten Orients dar⁸. Ihre weitverzweigte Geschichte braucht hier nicht dargestellt zu werden, erinnert sei aber an den folgenden Sachverhalt: Die in einem weiten Sinn als kondensiertes Erfahrungswissen gefasste Weisheit hat im alten Orient bereits eine lange Entwicklung, die insbes. auch weisheitskritische Einsprüche umfasst⁹, hinter sich, als sie im alten Israel ihre An-

⁸ Vgl. neben neueren Einleitungen in das AT in aller Kürze K. Rudolph, Art. Weisheit/Weisheitsliteratur, I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 35 (2003), 478-486, 481f.

⁹ Im vorliegenden Zusammenhang seien nur die (früher oft) sog. Schriften ,sumerischer Hiob' (Der Mensch und sein Gott: TUAT III/1 [1990], 102ff. [Römer]) bzw. ,babylonischer Hiob' (*Iudul bēl nēmeqi*: TUAT III/1 [1990], 110ff. [v. Soden]) und ,babylonischer Qohelet' (sog. babylonische Theodizee: TUAT III/2 [1991], 143ff., [v. Soden]) genannt. S. zum Ganzen das Referat von C. Uehlinger, Das Hiob-Buch im Kontext der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte, in: T. Krüger u. a. (Hg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen (AThANT 88), Zürich 2007, 97-163, 124ff.; L. G. Perdue, Wisdom Literature. A Theological History, Louisville u. a. 2007, 86ff.; Crenshaw, Wisdom, 266ff.

fänge nahm. Dieser ebenso simple wie klare Befund wider-
rät allzu linearen Rekonstruktionen im Blick auf die Ge-
schichte der atl. Weisheit, die zudem einige historische und
theologische Spezifika aufweist resp. ausbildet; anzuführen
sind insbes. die Exilsverarbeitung und die Jhwhfurcht.

Dennoch ist heute im Grundsatz unbestritten, dass die kon-
sequenten Erfahrungstheologien des Hiob- und Qohelet-
buchs die traditionelle Weisheit voraussetzen und deren
,Krise(n)‘ bzw. besser kritische Transformation(en) doku-
mentieren. Insofern handelt es sich um Spätlinge der atl.
Weisheit, was auch sprachliche, traditions- und sozialge-
schichtliche Einzelbefunde belegen¹⁰.

Theologiegeschichtlich lassen sich folgende Hauptstatio-
nen rekonstruieren¹¹: Die traditionelle Weisheit, die sich in
der mittleren Staatszeit am Hof breiter etabliert hat (Prqv
10-29*), sieht sich ausweislich der altorientalischen Vor-
gaben seit je mit Anfragen konfrontiert. Sie gerät aber,
diese älteren Impulse aufgreifend und verschärfend, (spä-
testens) durch die Reflexion des kollektiven Exilsgeschicks
(auch) innerhalb der Weisheitstradition – und d. h. wesent-
lich auch bezüglich des Einzelmenschen in seinem gesell-
schaftlichen Umfeld – in eine grundsätzliche Krise, die
zentrale weisheitstheologische Elemente wie den Tun-Er-
gehen-Zusammenhang (TEZ), die Gottesfurcht oder das
Verständnis von Weisheit (bes. im Verhältnis zur Gottes-
furcht) betrifft.

¹⁰ Detailnachweise erübrigen sich hier; s. dazu summarisch M. Witte, *Schriften (Ketubim)*, in: J. C. Gertz (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments (UTB 2745)*, Göttingen ³2008, 413-534, 440ff.; L. Schwienhorst-Schönberger, *Das Buch Ijob*, in: E. Zenger u. a. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1/1)*, Stuttgart u. a. ⁶2006, 335-347, 344.

¹¹ Vgl. dazu die ausführlicheren Darstellungen von Crenshaw, *Wisdom*; I. Müllner, *Das hörende Herz. Weisheit in der hebräischen Bibel*, Stuttgart 2006; Perdue, *History*, sowie den Essay von M. V. Fox, *Proverbs 10-31. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 18B)*, New York u. a. 2009, 923ff.; spezifisch zu Hiob U. Nömmik, *Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs. Eine form- und traditionsgeschichtliche Studie (BZAW 410)*, Berlin / New York 2010, 288ff.

Exakt diese Konstellation spiegelt – neben weisheitlichen Psalmen u. a.¹² – auch der (mehrere Etappen umfassende) Hiobdialog 3-42*: Er modifiziert insbes. das Verständnis des TEZ und der Weisheit kritisch, indem Hiob strikt aufgrund seiner eigenen, aber generell nachvollziehbaren Erfahrung argumentiert. Der Diskurscharakter beruht dabei wohl nicht nur auf dem theologischen Umgang mit Erfahrung, sondern widerspiegelt auch sozialgeschichtlich die offeneren, interkulturelleren und pluralistischeren Gesellschaftskontexte der Perserzeit, in denen Traditionen und Überzeugungen nicht mehr nur behauptet, sondern gleichsam vor einem internationalen Forum begründet werden (vgl. nur das Setting des Rahmens „im Lande Uz“ [1,1; s. 1,3] oder die nordarabische Herkunft der Freunde im Dialog¹³).

Auf diese kritische Position antwortet sodann ein prominenter Bereich der jüngeren Weisheit mit der ‚Theologisierung‘ der Weisheit (gestuft in Prov 1-9), wogegen sich schließlich seinerseits Qohelet wendet, der jedenfalls sachlich die Position Hiobs aufgreift und in seinem frühhellenistischen Kontext nochmals zuspitzt zu der wohl konsequentesten Erfahrungstheologie der HB.

Für die hier verfolgte Fragestellung sind damit die Hauptstationen des weisheitstheologischen Diskurses in der HB grob markiert. Der Prozess gestaltete sich im Einzelnen sowohl in der HB als auch daneben und darüber hinaus ungleich komplexer, doch bereits die stark vereinfachte Skizze zeigt klar, dass kein einliniger Verlauf vorliegt¹⁴, sondern dass sich nur schon innerhalb der Weisheitstradi-

¹² So bes. Ps 39; 90.

¹³ Vgl. K. Schmid, *The Authors of Job and their Historical and Social Setting*, in: L. G. Perdue (Hg.), *Scribes, Sages and Seers. The Sage in the Eastern Mediterranean World (FRLANT 219)*, Göttingen 2008, 145-153; ders., *Hiob als biblisches und antikes Buch. Historische und intellektuelle Kontexte seiner Theologie (SBS 219)*, Stuttgart 2010, 63ff.

¹⁴ Dies könnte Kaiser, *Grundriß 3*, 60, vermuten lassen, nach dem „die Weisheitslehrer den Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen in einem progressiven Theologisierungsprozess der Fügung Jhwhs unterstellt und schließlich im Sinn einer göttlichen Garantie für die Entsprechung von Gerechtigkeit und Leben dogmatisiert“ haben.

tion ein vielfältiges In-, Mit-, Neben-, und Gegeneinander unterschiedlicher, z. T. zeitgleicher oder sehr zeitnaher Positionen verfolgen lässt: Der Diskurs ist im Einzelnen ungleich komplexer verlaufen, als er für die hiesigen Zwecke umrissen werden konnte.

1.2 Erkenntnisquellen der Weisheitstheologie

Mit entscheidend für dieses komplexe Nebeneinander verschiedener (weisheitlicher) Positionen ist die Frage, auf welcher Basis menschliche Erkenntnis zu gewinnen ist: Es geht um die ‚epistemologische‘ Frage nach den Quellen der Erkenntnis, die implizit den weisheitstheologischen Diskurs mitbestimmt. Denn die bei Hiob und Qohelet festzustellende Aufwertung von Erfahrung geht zwangsläufig zu Lasten alternativer Erkenntnisquellen, im atl. Horizont also zu Lasten von Offenbarung und Tradition¹⁵, deren Tragfähigkeit von Hiob und Qohelet radikal bestritten wird¹⁶. Dies betrifft zwar generell die menschliche Erkenntnis und ihre Möglichkeiten, gewinnt aber evidentmaßen bes. Brisanz in Bezug auf die Erkenntnis *Gottes* sowie der göttlichen Ordnung mitsamt allen Auswirkungen auf das menschliche Leben¹⁷.

(1) Die Hauptachse konstituieren dabei die beiden entgegengesetzten Pole der Erfahrung und der Offenbarung, während die *Tradition* eine vermittelnde Zwischenstellung einnimmt.

(2) Die eigentliche Antagonistin der Erfahrung stellt also die (unmittelbar-direkte) *Offenbarung* dar¹⁸; in vielfältiger

¹⁵ Vgl. zum Ganzen bes. A. Schellenberg, Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen (OBO 188), Fribourg / Göttingen 2002, 7ff.18ff. (Lit.); jüngst van Oorschot, Grenzen der Erkenntnis als Quellen der Erkenntnis. Ein alttestamentlicher Beitrag zu Weisheit und Wissenschaft, in: ThLZ 132 (2007), 1277-1292.

¹⁶ Diese Einschätzung setzt für das Hiobbuch ein bestimmtes Verständnis der Rahmenerzählung und der Gottesreden voraus, das noch zu präzisieren ist (s. u. 2).

¹⁷ S. dazu ausführlich van Oorschot, Grenzen.

¹⁸ Vgl. besonders G. von Rad, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970, 75ff.; neuerdings Crenshaw, Wisdom, 210ff.

Ausformung etwa als Vision und Audition bzw. Theophanie und Gottesrede beherrscht sie die prophetische Tradition und literatur- bzw. kanongeschichtlich dann die Bereiche von Tora und Nebiim. Innerhalb der Weisheitsliteratur tritt sie hingegen kaum positiv als Erkenntnisquelle auf (wieder abgesehen von ihrer späten ‚Einholung‘ in Prov 1-9 sowie Sir; Sap); vielmehr bildet sie hier und namentlich in den Büchern Hiob und Qohelet eine indirekte Bezugsgröße: Mit ihr und mit (offenbarungsbasiertem) Traditionswissen erfolgt eine intensive Auseinandersetzung, die auf eine scharfe Abgrenzung von Offenbarung und Erfahrung hinausläuft.

Damit hat sich das Verständnis von Offenbarung und Erfahrung theologiegeschichtlich zugespitzt: Denn nach einem älteren und namentlich bei den klassischen ‚Schriftpropheten‘ belegten (Selbst-)Verständnis besitzen auch göttliche Offenbarungen eine Erfahrungsdimension: eben als menschliche *Gotteserfahrungen*, die durch innerweltliche Begegnungen mit dem Transzendenten konstituiert werden¹⁹. So ist im Grunde genommen die Erfahrung selbst in ihrer Reichweite strittig und klärungsbedürftig geworden.

(3) Diese Transformation der *Erfahrung* lässt sich nicht nur gegen außen in Bezug auf ‚Offenbarungserfahrungen‘ abgrenzen, sondern auch innerhalb der Weisheit gegenüber traditionellen Erfahrungskonzepten profilieren: Für diese letzteren ist die beschriebene Korrelation von Welt- und Gotteserkenntnis fundamental; sie funktioniert, weil und solange Gott einerseits die Welt in Weisheit und d. h. als göttliche Wohlordnung geschaffen hat bzw. erhält und weil und solange andererseits die menschliche Erkenntnis dessen durch Erfahrungsweisheit unproblematisch, d. h. unbegrenzt bleibt.

Freilich ist sofort anzufügen, dass sich das Problem von Erkenntnisgrenzen schon relativ früh in den Blick drängt, indem das menschliche Sinnen und Verhalten durch das Tun Gottes verändert oder vollendet, jedenfalls prinzipiell limitiert wird, wie die folgenden Beispiele aus Prov 10-22 illustrieren:

¹⁹ S. u. 2.1.b nach Anm. 42.

16,9: : לֹב אֲדָם יַחְשָׁב דְרָפוּ וַיהוָה יָגִין זָעָרוּ:

„Des Menschen Herz plant seinen Weg,
doch Jhwh lenkt / setzt fest seinen Schritt.“

19,21: : רְבוֹת מְהֻשְׁבוֹת בְּלֵב-אִישׁ נַעֲמַת יְהוָה הִיא תִקְוֹם:

„Viele Pläne sind im Herzen eines Mannes,
doch der Ratschluss Jhwhs, er kommt zustande.“

Durch solche Einsichten (s. a. Prov 16,1ff.; 20,24; 21,30f.) wird die Reichweite der traditionellen Erfahrungsweisheit also in ersten Ansätzen problematisiert und beschränkt (auch wenn namentlich 16,9 jünger sein mag), was in der Folge weiter und schärfer bedacht wird. Diese kritische Reflexion und Transformation des Erfahrungsverständnisses erreicht durch die Zuspitzungen im Hiob- und Qoheletbuch innerhalb der HB Höhepunkte, die sich als konsequente Erfahrungstheologien bezeichnen lassen und die im Folgenden genauer betrachtet werden sollen.

2 Konsequente Erfahrungstheologien

Der Ausdruck ‚konsequente Erfahrungstheologien‘ nimmt also wie erläutert den *Alleingeltungsanspruch* und die *Reichweitenbeschränkung* der Erfahrung in den Blick, die das oben grob skizzierte transformierte Erfahrungsverständnis prägen. Die beiden – im Rahmen der sog. Kritischen Weisheit entwickelten – pointiertesten Positionen im Hiob- und Qoheletbuch stimmen bei allen Differenzen darin überein, dass sie je von einem strengen, d. h. gemäß dem zeitgenössischen *common sense* unstrittigen Rekurs auf Erfahrung aus eine analoge Argumentationsweise diskursiv entfalten.

Diese argumentative Struktur der konsequenten Erfahrungstheologien des Hiob- und Qoheletbuchs soll im Folgenden anhand exemplarischer Beispiele in zwei Schritten herausgearbeitet werden: Indem zuerst die Erfahrung des zerbrochenen TEZ als Argumentationsbasis exponiert wird

und sodann die daraus resultierenden Folgen für die Gottesvorstellungen erörtert werden.

2.1 Die Erfahrung des zerbrochenen Tun-Ergehen-Zusammenhangs als Argumentationsbasis

Die basale Erfahrung, die „das Grundproblem des Hiobbuchs und der Ausgangspunkt der Reflexion Kohelets“²⁰ markiert, besteht darin, dass das Konzept des TEZ zerbrochen ist: zerbrochen einerseits angesichts des (literarisch zugespitzten) biographischen Individualgeschicks Hiobs und andererseits angesichts Qohelets eigener (allerdings allgemeingültiger) Beobachtung der menschlichen Lebenswelt.

Der dabei jeweils kritisierte TEZ kann in aller Kürze wie folgt umrissen werden²¹: In der traditionellen Weisheit wird die – letztlich dynamisch von Jhwh durchgesetzte – Entsprechung von Tun (Verhalten / Haltung) und Ergehen als Faustregel verstanden, die einen üblicherweise geltenden Zusammenhang („Regelfall“) formuliert²², so z. B. sprichwörtlich: „Wer eine Grube gräbt, fällt hinein (לַחַב,“

²⁰ F. Crüsemann, Hiob und Kohelet. Ein Beitrag zum Verständnis des Hiobbuches, in: R. Albertz u. a. (Hg.), *Werden und Wirken des Alten Testaments*. FS C. Westermann, Göttingen 1980, 373-393, 373. Vgl. jüngst T. C. Römer / J.-D. Macchi / C. Nihan (Hg.), *Introduction à l'Ancien Testament (MoBi 49)*, Genf 2004, 587: „Job insiste sur le fait que Dieu est incompréhensible (Schmid 186) et Qohéleth en tire les conclusions en affirmant qu'une pensée sapientiale est impossible“.

²¹ Vgl. zum Ganzen klassisch von Rad, *Weisheit*, 171ff., und zuletzt mit umfassendem Belegmaterial G. Freuling, „Wer eine Grube gräbt ...“. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur (WMANT 102), Neukirchen-Vluyn 2004; s. a. knapp Müllner, Herz, 47ff.; Nömmik, *Freundesreden*, 162ff.

²² Daneben können auch Einzelfälle von Interesse sein (s. dazu T. Krüger, *Erkenntnisbindung im Weisheitsspruch. Überlegungen im Anschluss an Gerhard von Rad*, in: D. J. A. Clines u. a. [Hg.], *Weisheit in Israel. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“* anlässlich des 100. Geburtstags G. von Rads [1901-1971], Heidelberg, 18.-21. Oktober 2001 [ATM 12], Münster 2003, 53-66, 61f.), wie z. B. außergewöhnlich breit formuliert Prov 7,6ff. verdeutlicht.

Impf.); und wer einen Stein wälzt, auf den rollt er zurück (תָּשׁוּבָה, Impf.)“ (Prov 26,27). Die spezielle oder allgemeine Lebensbereiche betreffende Regel fungiert damit zugleich als (implizite) Verhaltensempfehlung²³, wie etwa Prov 12,7 zeigt: „Frevler stürzen (הִפּוֹךְ, Inf.) und sind nicht mehr, aber das Haus der Gerechten bleibt stehen (יָעֹמֵד, Impf.)“. Dieser ‚gemäßigte‘ TEZ kann als Inbegriff weisheitlichen Denkens gelten und wird weder von Hiob noch von Qohelet – man denke nur an den (relativen) Gewinn der Weisheit – grundsätzlich in Frage gestellt.

Sie wenden sich vielmehr gegen zwei Steigerungsformen: Zum Einen kann der TEZ zum umfassenden und strikten Kausalnexen, der oft mit dem (theologisch und / oder pädagogisch motivierten) stereotypen Antagonismus von Gerechtem und Frevler einhergeht, gesteigert werden; er gilt in jedem Einzelfall: לֹא־יָאֵחָה לְצַדִּיק כָּל־אָוֶן וּדְשָׁעִים קִלְאוּ רָע: „Dem Gerechten wird / kann keinerlei Unheil widerfahren, aber (die) Frevler sind voll von Unglück“ (Prov 12,21). Damit verbunden kann der TEZ zum Zweiten als strenges, logisches System verstanden werden, das dann auch den Rückschluss vom Ergehen auf das Tun erlaubt; es geht weniger (prospektiv) um eine Verhaltensempfehlung als vielmehr (retrospektiv) um eine Ergehenserklärung, gleichsam im Sinne eines ‚praktischen Syllogismus‘: „Wer ist (je) als Unschuldiger umgekommen (אָבָד, Pf.), und wo sind Rechtschaffene vernichtet worden (נִקְהָרוּ, Pf.)?“ (Hi 4,7)²⁴. Diese und ähnliche Extrempositionen bilden die – im Einzelnen unterschiedlich verlaufenden – Fronten, die Hiob und Qohelet ebenso leidenschaftlich wie strikt destruieren.

Hiob

Im Hiobbuch schildert die Rahmenerzählung (REH: 1,1-2,13; 42,7-17) glasklar und wohl mit einer gehörigen Portion Ironie²⁵, dass der Konnex von *menschlichem* Tun (Haltung / Verhalten) und Ergehen zerstört ist: Denn das Leiden des gerechten Hiob wird allein durch die *himmlische* Wette verursacht – von der zwar der Leser, nicht aber Hiob und seine Freunde erfahren. Aber auch wenn man die

²³ So etwa mit Freuling, Grube, 103f.

²⁴ Ebenso eine Hauptlinie in Hi 32ff.; s. auch unter negativem Vorzeichen Hi 21f.

²⁵ Dazu trägt wohl auch die ‚Restituierung Hiobs‘ in 42,11ff. bei, die als simple Wiedergutmachung jedoch missverstanden wird (s. hierzu und zum Folgenden vorerst M. Leuenberger, Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen [ATHANT 90], Zürich 2008, 418ff. [Lit.]).

wahrscheinlich sekundären Himmelsszenen (1,7-12.21f.; 2,1-7a.7b-10.11-13; 42,7-9) weglässt²⁶, zeigt sich eine tiefgründige Erfahrungstheologie, weil die Grunderzählung offenbar weder für Hiobs Prüfung noch für die spätere Notwende eine Begründung gibt: Die Erzählung führt in narrativer Stringenz die Erfahrung vor Augen, dass es unverschuldetes Leiden gibt. Erfahrungstheologisch taugt der TEZ daher nicht als Generalmodell.

Eben darauf insistiert Hiob auch im tendenziell älteren Dialogteil; bes. scharf formuliert er seine Position in Kap. 9²⁷:

9,21-22:

21 תָּם־אָנִי [...] אֲמַאֵס תְּיִי :

22 אַחַת הָיָא עַל־כֵּן אֲמַרְתִּי תָם וְרָשָׁע הוּא מִכְלָה :

„21 Schuldlos bin ich! [...] Ich verachte mein Leben.

22 Eins ist es; deshalb sage ich: Den Schuldlosen wie den Frevler bringet er [sc. Gott, M. L.] um.“

Dabei geht es im Horizont des TEZ weniger um eine komplette oder prinzipielle Schuldlosigkeit des Menschen vor Gott – auch darüber wird gestritten²⁸ –, sondern genauer darum, dass Hiobs ‚Tun‘ im Vergleich mit demjenigen anderer Gerechter oder eben auch Frevler, denen es gut geht, nicht schuldhafter ist²⁹, sodass die krassen Ergehensdifferenzen opak bleiben. Denn erfahrungsgestützt gelangt Hiob

²⁶ S. zur Forschungsdiskussion Leuenberger, *Segen*, 420f.428.437ff.

²⁷ Vgl. ähnliche Argumentationslinien etwa im dritten Redegang (s. Witte, *Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang [Hiob 21-27] und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches [BZAW 230]*, Berlin / New York 1994, summarisch 224ff.) oder in den Gottesreden (s. u. Anm. 60).

²⁸ Besonders scharf z. B. in der Antithese von Bildad in Kap. 25, bes. V. 4 („Und wie kann ein Mensch gerecht sein [צַדִּיק] vor Gott? Und wie kann rein sein [זָכֵה] ein von der Frau Geborener?“), und Hiob in Kap. 26f., bes. 27,5f. („[...] ich lasse meine Rechtschaffenheit [תְּקִיָּתִי] nicht von mir weichen. An meiner Gerechtigkeit [צַדִּיקוּתִי] halte ich fest [...]“).

²⁹ Dies bestreitet Eliphaz im Zuge der Gesprächszuspitzung dann freilich in 22,5ff. (dagegen dann wiederum Hiob in 23,11ff.).

zur Erkenntnis seiner Unschuld³⁰ (was in der REH Gott selbst bestätigt [42,7]). Im Rahmen des TEZ, wie ihn Bildad in Kap. 8 breit vertritt³¹, schlägt dies aber mit voller Wucht auf Gott zurück; das zeigt Hiobs Entgegnung: Wenn der gerechte Hiob leidet – und wenn generell nicht selten gilt: „Gut steht es um die Zelte der Verwüster, und Sicherheit gibt es für die, die Gott erzürnen, für den, der Gott in seiner Hand führt“ (12,6) –, dann handelt Gott (immer nach Maßgabe des TEZ) keineswegs gerecht; vielmehr erscheint er nachgerade als „Verbrecher / Übeltäter (עֲשָׂרָה)“ (9,24), der wegen seiner Souveränität als Schöpfer und Richter aber vom Menschen nicht belangt werden kann (9,4ff.; s. a. Qoh 6,10; 8,2-4). Kommt es gar zum unverschuldeten Tod Gerechter (s. o. 9,21f.), so ist der TEZ nicht nur gedehnt oder vorläufig sistiert worden, sondern vom betroffenen Umgekommenen aus gesehen definitiv und irreversibel zerbrochen.

Der TEZ funktioniert mithin, so hält Hiob unter strikter Berufung auf seine (und vergleichbare) Erfahrungen beharrlich fest, nicht in jedem Fall³². Damit bestreitet er mehrere Argumente der Freunde:

(1) Zunächst wendet er sich gegen das *Traditionsargument*, wie es kurz zuvor Bildad verwendet hat:

8,8-10:

8 כִּי־שָׁאַל־נָא לְדֶר רִישׁוֹן וּכְזֹנֵן לְחַקֵּר אֲבוֹתָם
9 בִּי־תִמְזַל אֲנַחְנוּ וְלֹא נִדְעֵ כִּי צַל זְמִינוּ עַל־יִאֲרֹן
10 הֲלֹא־הֵם יִרְדּוּ יִאֲמְרוּ לָךְ וּמִלֶּבָב יֵצְאוּ מִלִּים :

³⁰ So dann schließlich nochmals in 31,5f. („Wenn ich in Falschheit gegangen bin und mein Fuß zum Betrug geeilt ist, so soll er mich auf den Waagschalen der Gerechtigkeit wiegen und Gott wird meine Rechtschaffenheit erkennen!“).

³¹ Er insistiert darauf, dass Gott in jedem Fall Recht und Gerechtigkeit walten lässt (V. 3), gesteht aber zu, dass eine zeitliche Verzögerung bei der Durchsetzung von Gerechtigkeit möglich ist (V. 5f.), was aber ‚von hinten her‘ gesehen vernachlässigbar ist (V. 7; umgekehrt für die Gottlosen V. 13f.).

³² Das wusste bereits die traditionelle Weisheit – „siebenmal fällt ein Gerechter“ (Prov 24,16a*) –, zog aber nicht die gleich radikalen Folgerungen.

„8 Denn befrage doch die vorige Generation und achte auf die Erforschung ihrer Väter!
 9 Denn von gestern sind wir und erkennen nichts, denn ein Schatten sind unsere Tage auf Erden.
 10 Werden sie dich nicht belehren, zu dir sprechen und aus ihrem Herzen Worte hervorbringen?“

Dass im Blick auf den TEZ erst eine generationenübergreifende Perspektive die richtige Erkenntnis bringen könne, bestreitet Hiob mit Recht, denn der TEZ selbst bezieht sich ja (jedenfalls im hiesigen weisheitlichen Traditionsbereich) auf den Einzelmenschen.

(2) Sodann ist aber auch die *Erfahrung selbst* strittig: Eliphaz kann zu Beginn seiner Rede in Kap. 4, der sich geradezu als „Kompendium der konventionellen weisheitlichen Theologie“ lesen lässt³³, im Sinne zugespitzter traditioneller Erfahrungsweisheit fragen (V. 7) und sofort beantworten (V. 8f.):

4,7-9: 7 זָכֹר־נָא מִי הוּא נָקִי אֲבָר וְאֵיפֹה יִשְׁרִים נִבְחָדוּ:
 8 כִּי־אֲשֶׁר רָאִיתִי חָרָשׁ אָנֹכִי וְדָעִי עָמַל וְקִצְרָהּוּ:
 9 מִנִּשְׁמַת אֱלֹהִים יֵאבְדוּ וּמְרוֹת אִפּוֹ יִכְלוּ:

„7 Bedenke doch: Wer ist (je) als Unschuldiger umgekommen, und wo sind Rechtschaffene vernichtet worden?

8 So wie ich es gesehen habe: Die Unheil pflügen und Mühsal säen, die ernten.

9 Von Gottes Atem kommen sie um, und vom Hauch seiner Nase vergehen sie.“

Nur verwiesen sei an dieser Stelle auf die Deutung des innerweltlichen Ergehens als göttliches Wirken (V. 9), die erfahrungstheologisch höchst interessant ist, weil sie die mehrdimensionale (Erfahrungs-)Wirklichkeit theologisch vereindeutigt. Doch soll das Augenmerk jetzt der empirischen Sprache gelten: Eliphaz behauptet aufgrund seiner Erfahrung (vgl. das רָאִיתִי), dass der TEZ funktioniere (s. a. 5,3-7 u. ö.); genau dies behauptet traditionell das sehende

³³ So Nömmik, *Freundesreden*, 159, der den Grundgedanken mit den übrigen *Freundesreden* verbindet (159ff.) und – präziser – als „theologisierte Vergeltungslehre“ summiert (159).

Ich vom Faulen (Prov 24,30-34) oder vertritt es noch schärfer der Beter des bekannten Ps 37³⁴:

37,25: : גַּעַר הָיִיתִי גַם-זְקֵנָהּ וְלֹא-רָאִיתִי צְדִיק נִשְׁכָּח וְרָעוּ כִּמְקַשׁ-לֶחֶם:

„Ich war jung, bin auch alt geworden, doch habe ich nicht gesehen: einen Gerechten verlassen und seinen Nachkommen um Brot betteln.“

Insgesamt steht hier nun Erfahrung gegen Erfahrung: Die Erfahrung selbst ist also mehrdeutig und strittig geworden. Dem unbefangenen Leser des Hiobbuchs wird aber schnell klar, dass Hiobs strikter und auf die Lebenswelt beschränkter Erfahrungsrekurs differenzierter und zugleich komplexer als der seiner Freunde ist, weil Hiob ja gar nicht bestreitet, dass es Gerechten gut und Frevlern schlecht ergeht, sondern nur, dass dies in jedem – und bes. seinem – Fall so sei. Damit aber gewinnt Hiobs Erfahrung, die daraus resultierende Bestreitung des TEZ und die Begrenzung der menschlichen Erkenntnis im Vergleich zu den Freunden eine höhere Evidenz – allerdings um den Preis der Rätselhaftigkeit des menschlichen Ergehens bzw. des Weltgeschehens.

Traditions- und theologiegeschichtlich sind für diese Erfahrungstransformation zwei Aspekte von grundlegender Bedeutung, die sich bei einem Vergleich mit der klassischen Konstellation früher Klagelieder des Einzelnen (KE) erschließen. In diesen spielt sich die Erfahrung der – durch Gottesferne – verursachten Notlage (wobei hier der Fall ‚unschuldiger Beter‘ im Blick steht) im Horizont einer partikularen Gottesvorstellung ab: Jhwh ist nicht immer, überall und für alle(s) zuständig; sei es, weil Jhwh als ‚Funktionsgott‘ nur in spezifischen Bereichen und Aktionsformen handelt, sei es, weil neben ihm noch andere Gottheiten oder Mächte agieren. Der dadurch

³⁴ Vgl. allerdings die Gegenerfahrungen in V. 2ff. (s. a. Ps 49,6ff.) und bes. Ps 73,3ff. In beiden Fällen rückt der Tod der Frevler die Erfahrung ins rechte Licht: in Ps 73,16ff. interessanterweise vom Standort im Tempel, also gleichsam einer göttlichen Perspektive aus gewonnen, in Ps 37 vom Jhwhvertrauen her formuliert: „[A]ngesichts widersprüchlicher Erfahrungen [...] ermöglicht dieses Vertrauen ein Festhalten an der Gemeinschaftstreue“ (Freuling, Grube, 121).

außer Kraft gesetzte TEZ wird dann durch die erbetene Zuwendung Jhwhs und die Wiederherstellung des Beters erneut etabliert. Demgegenüber vollzieht sich Hiobs Erfahrungsdeutung – im Anschluss an die altorientalische ‚Auseinandersetzungsliteratur‘ mit dem persönlichen Gott, d. h. in einer Bekenntnissituation – in einem selbstverständlich monotheistischen Horizont³⁵, sodass fraglos der Gott Hiobs das Auseinanderbrechen von Tun und Ergehen zu verantworten hat.

Hinzu kommt zum Zweiten, dass – zwar nicht bei Hiob selbst, aber bei der von ihm angeführten Erfahrung (s. o. zu Hi 9,21f.) – die Notlage durch den (vorzeitigen) Tod des Gerechten innerweltlich irreversibel ist. Durch diese Erfahrungsbeobachtung wird jedoch der traditionelle TEZ aufs Äußerste strapaziert und der als strenges System gefasste (aber noch auf das Diesseits beschränkte) TEZ grundsätzlich problematisiert. Dem entspricht, dass es im Hiobbuch um eine prinzipielle Lehrdiskussion geht: Hiob liegt über seinem unverschuldeten Leiden mit Gott im Rechtsstreit, den er einfordert; nie aber äußert er eine Rettungsbitte nach Art der KE – auch nicht im Zuge der unmittelbaren Gottesbegegnung ab Kap. 38, die ihn, da er den „aus dem Sturm (קִיץ הַסְעָרָה)“ *redenden* Gott mit „seinem Auge gesehen hat (עֵינַי רָאִתִּי)“³⁶, dazu bringt, „aufzugeben / zu verwerfen (בִּיאֵס)“ und „in/über Staub und Asche sich zu trösten / zu bereuen (גָּחַם)“ (42,5f.)³⁷.

Qohelet

Hiobs erfahrungstheologische Bestreitung des TEZ und die damit verbundene Begrenzung des Erfahrungsraums teilt, trotz einigen Akzentverschiebungen, auch Qohelet; dieser

³⁵ Das gilt im Übrigen auch für die interne Ausdifferenzierung Gottes in der REH, wie sie die Figur des Satans zeigt (siehe K. Koch, Monotheismus und Angelologie, in: Ders., Vor der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur. Gesammelte Aufsätze 3, Neukirchen-Vluyn 1996, 219-234, 228ff.; K. Schmid, Hiob, 74f.).

³⁶ Es ist unter erfahrungstheologischen Gesichtspunkten beachtenswert, dass auch diese Grenzerfahrung – die in / mit / unter dem Sturm, der innerhalb des menschlichen Erfahrungsbereichs liegt (und nicht etwa einen jenseitigen Einblick in den Himmel gibt), Gott selbst erkennt – „außer dem Glauben an einen einzigen und gerechten Gott nicht an spezielle Theologumena der jüdisch-jerusalemischen Theologie“ anknüpft (O. Keel, Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus, Teil 1-2 [OLB 4/1], Göttingen 2007, 1118ff.).

³⁷ Vgl. zu dieser *crux interpretum* Krüger, Did Job Repent, in: Ders. u. a. (Hg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen (AThANT 88), Zürich 2007, 217-229.

breite Forschungskonsens stützt sich auf deutliche Aussagen Qohelets, sodass hier ein knappes Zitat genügen mag: Ganz allgemein konstatiert Qoh 8,10-15, dass der TEZ, der in V. 12bf. referiert wird, kein ‚Naturgesetz‘ darstellt, das in allen Fällen gilt (V. 14)³⁸.

8,12b-14:

12b כִּי גַם־יִרְעֶה אֲנִי
 אֲשֶׁר יִהְיֶה טוֹב לִירְאֵי הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר יִירָאוּ מִלִּפְנֵי:
 13 וְטוֹב לֹא־יִהְיֶה לְרָשָׁע וְלֹא־יֵאָרֵךְ יָמָיו כַּצֵּל אֲשֶׁר
 אֵינָנוּ רְאֵה מִלִּפְנֵי אֱלֹהִים:
 14 יֵשׁ־הֶבֶל אֲשֶׁר נֶעְשָׂה עַל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר יֵשׁ צְדִיקִים אֲשֶׁר
 מָגִיעַ אֲלֵהֶם כְּמִעֲשֵׂה הַרְשָׁעִים וְיֵשׁ רָשָׁעִים שְׂמִינִיעַ אֲלֵהֶם כְּמִעֲשֵׂה
 הַצְּדִיקִים אֲמַרְתִּי שְׂגִם־זֶה הֶבֶל:

„12b Ja, auch ich weiß: Gut geht es den Gottesfürchtigen, weil sie sich fürchten vor Gott.

13 Und gut geht es dem Frevler nicht, und wie ein Schatten werden die Tage nicht lang, weil er sich nicht fürchtet vor Gott.

14 Es gibt Nichtiges, das auf Erden geschieht: Es gibt Gerechte, denen es nach dem Tun der Frevler ergeht, und es gibt Frevler, denen es nach dem Tun der Gerechten ergeht. Ich sagte: Auch dies ist nichtig.“

Und zwar betrifft dieser Befund den Einzelmenschen nicht nur partikular – in bestimmten Bereichen oder Zeiten –, sondern er kann bisweilen auch die gesamte Existenz umfassen und damit irreversibel sein:

7,15:

אֲחַ־הֶפֶל רְאִיתִי בְיָמֵי הֶבֶלִי
 יֵשׁ צְדִיק אֶבֶר בְּצַדִּיקוֹ וְיֵשׁ רָשָׁע מֵאָרֶץ בְּרָעָתוֹ:

„Beides habe ich in meinen flüchtigen Tagen gesehen:
 Da ist ein Gerechter, der in seiner Gerechtigkeit umkommt,
 und da ist ein Frevler, der in seiner Bosheit lange lebt.“

Ein systematischer TEZ scheitert also grundsätzlich an der Erfahrungswirklichkeit, und diese Einschätzung wird auch durch die folgende Empfehlung des goldenen Mittelmaßes und der diesem entsprechenden Gottesfurcht in 7,16ff. in

³⁸ S. auch 7,4f.; 9,2f. u. a.

keiner Weise relativiert³⁹. Denn in diesem Zusammenhang ist an die Begrenzung der menschlichen Erkenntnis zu erinnern, die Qoh immer wieder betont und die er theologisch-geschichtlich wohl sogar in direkter Reaktion auf die personifizierte ‚Frau Weisheit‘ in Prov 1-9 vornimmt⁴⁰.

Markant ist in diesem Kontext die Dichte des *erfahrungsbezogenen Wortfelds* Qohelets: Er sieht (ראה), erkennt (ידע), findet (מצא) usw.⁴¹; dabei handelt es sich um unmittelbare Beobachtungsvorgänge, um „das induktive Erkunden der eigenen Lebensbedingungen“⁴², sodass man summieren kann: ‚seine (und d. h. des Menschen) Erfahrung zeigt, dass [...]‘.

Entscheidend ist freilich, auf welche Objekte sich diese Erfahrungstermini beziehen. Denn auch in der prophetischen Tradition spielt ja etwa der Einblick in die göttliche Welt seit je eine zentrale Rolle: Jesaja „sieht (ראה)“ den Königsgott im Tempel thronen (Jes 6,1), Amos „sieht (ראה q.)“ den Allherrn (Am 9,1) bzw. Jhwh „lässt (sich und Vorgänge in der göttlichen Welt) sehen (ראה hi.)“ (Am 7,1.4.7; 8,1). Derartige Erfahrungen stellen offenkundig visionäre Spezialerfahrungen dar, die nicht allgemein zugänglich sind, sondern auf göttlicher Offenbarung der jenseitigen Wirklichkeit beruhen (s. o. 1.2). Dasselbe gilt aber auch für Hiobs Sehen Gottes (s. o. bei Anm.

³⁹ Der TEZ wird also nicht negiert, sondern relativiert: Er gilt nicht in jedem Fall und er ist für den Menschen nur fragmentarisch erkennbar, hat also „nur einen partiellen Aussagewert“ (R. Lux, „Denn es ist kein Mensch so gerecht auf Erden, daß er nur Gutes tue...“. Recht und Gerechtigkeit aus der Sicht des Predigers Salomo, in: ZThK 94 [1997], 263-287, 279). Als solcher aber stellt er ein Tun des Schöpfergottes dar (s. u. 2.2), und insofern besitzt die Weisheit etc. durchaus einen relativen Vorteil.

⁴⁰ Vgl. dazu bes. die Diskussion um 7,23ff. (s. Krüger, Kohelet [Prediger] [BK 19 [[Sonderband]]], Neukirchen-Vluyn 2000, 262ff.); zur personifizierten Weisheit in Prov 1ff. Leuenberger, Die personifizierte Weisheit vorweltlichen Ursprungs von Hi 28 bis Joh 1. Ein traditionsgeschichtlicher Strang zwischen den Testamenten, in: ZAW 120 (2008), 366-386, 366.373ff.; ders., Die personifizierte Weisheit als Erbin der atl. ‚Schechina‘, in: B. Janowski / E. E. Popkes (Hg.), Das Geheimnis der Gegenwart Gottes. Zur Schechina-Vorstellung in Judentum und Christentum (WUNT), Tübingen 2011 (im Druck) (Lit.).

⁴¹ Vgl. dazu Schellenberg, Erkenntnis, 180ff.

⁴² S. Beyerle, Erkenntnis und Tod in der antik-jüdischen Weisheit, in: T. Nicklas u. a. (Hg.), Deuterocanonical and Cognate Literature. Yearbook 2009. The Human Body in Death and Resurrection, Berlin / New York 2009, 143-166, 154.

36), das ja durchaus zu einer ‚Lösung‘ führt – freilich zu einer höchst ambivalenten Lösung, die erstens unverfügbar ist und die zweitens im erfahrungstheologischen Horizont des Hiobdialogs geradezu ironisch wirkt⁴³.

Demgegenüber beschränken sich Qohelets Erfahrungen klipp und klar auf den Bereich תחת השמים: „unter der Sonne“ bzw. תחת השמים: „unter dem Himmel“, auf die menschliche Lebenswelt also, was freilich keine ‚empiristische Kurzsichtigkeit‘ bedeutet, wie einerseits Qohelets (königliche) Totalperspektive auf כל אשר נעשה תחת השמים: „alles, was unter dem Himmel getan wird / geschieht“ (1,13), und andererseits das dabei erfolgende Sehen des (schöpferischen) Tun Gottes belegt (s. u. 3).

So nimmt auch das Qoheletbuch eine konsequente „Akzentuierung ihres [sc. der Weisheit, M. L.] Erfahrungsbezuges, ihrer ‚empirischen‘ Dimension“ vor⁴⁴ und entfaltet damit eine „radikal erfahrungsbezogene Theologie“⁴⁵.

Aufs Ganze kommen Hiob und Qohelet darin überein, dass vermeintliches Offenbarungs- und Traditionswissen durch die menschliche Erfahrung kritisch zu überprüfen ist; um intersubjektiv nachvollziehbar und damit als theologische Argumentationsbasis validierbar zu sein, muss die Reichweite der Erfahrung freilich auf innerweltliche Sachverhalte „unter der Sonne“ beschränkt werden, womit sich das Erfahrungsverständnis theologiegeschichtlich geklärt und zugleich erheblich gewandelt hat⁴⁶. Von dieser soliden Erfahrungsgrundlage aus lässt sich in sachlicher Hinsicht ein strenger, lehrhaft-systematischer TEZ widerlegen, ohne dass freilich umgekehrt eine Erklärung des menschlichen Ergehens bzw. gar des Weltgeschehens, die theologisch opak bleiben⁴⁷, erreicht wird bzw. werden kann.

⁴³ Diese Verständnismöglichkeit bedürfte ausführlicherer Begründung, wie der Hinweis u. Anm. 60 anzeigt.

⁴⁴ Krüger, *Kohelet*, 45, s. 46.

⁴⁵ Van Oorschot, *Weisheit in Israel und im frühen Judentum*, in: VF 48 (2003), 59-89, 66.

⁴⁶ Darauf reagieren bekanntlich Sir und Sap ihrerseits kritisch, indem sie die Erfahrung je wieder mit Tradition und Offenbarung korrelieren.

⁴⁷ Es wird also selbst bei Qohelet keine positive Gegenthese zum TEZ formuliert (so mit Schellenberg, *Erkenntnis*, 177ff., u. v. a.).

2.2 Die Folgen für die Gottesvorstellungen

Der strenge Rekurs auf Erfahrung, wie er beschrieben wurde, bildet also die argumentative Ausgangsbasis für die Erfahrungstheologien des Hiob- und des Qoheletbuchs. Dies zeitigt erstens Folgen auf allen theologischen Feldern, so etwa für das Verständnis der Welt (Kosmologie) oder des Menschen (Anthropologie). Zweitens verändert sich damit natürlich auch – gerade aufgrund des redimensionierten Erfahrungsverständnisses – das theologische Gebäude insgesamt und darin die Gewichtsverteilung der erwähnten Einzelfelder.

In beiderlei Hinsicht bes. interessant erscheinen die Auswirkungen auf die Gottesvorstellungen: Denn im Unterschied zur älteren Kosmos-Chaos-Leitdifferenz, die sozusagen mitten durch die menschliche und die göttliche Sphäre verläuft, steht gemäß dem im Hiob- und Qoheletbuch vorausgesetzten Monotheismus Gott der Welt diametral gegenüber und ist mithin der direkten Erfahrung nicht mehr zugänglich (s. aber nochmals Hi 38ff.). Prägnant hält dies die bekannte Formel Qohelets fest:

5,1: הָאֱלֹהִים בְּשָׁמַיִם וְאַתָּה עַל-הָאָרֶץ

„Gott ist im Himmel und du auf der Erde.“

Dennoch bleibt das göttliche Wirken in der Welt völlig unbestritten – im individuellen Geschick Hiobs, für das Gott als personales Gegenüber unstrittig verantwortlich zeichnet, bzw. im Kosmos und Menschenwelt bestimmenden Tun Gottes bei Qohelet. Was bedeutet diese Grundkonstellation nun im Einzelnen für die Gottesvorstellungen?

Begrifflichkeit

Als Einstieg mag ein Blick auf die Begrifflichkeit dienen: Wie bekannt ist, tritt der Eigenname ‚Jhwh‘ in beiden Büchern – außer in der REH und in Jhwhs Reden aus dem Sturm (Hi 38ff.) – stark zurück gegenüber Gattungszeichnungen mit dem Element ‚אל‘ (wobei hier auch der

im Hi-Dialog 31-mal belegte Titel „רַשָּׁי“ zu nennen ist)⁴⁸, deren Häufigkeit insgesamt jedoch relativ gering ist. Ohne hier umfassend alle Titel und Bezeichnungen Gottes in den Hiobbuchteilen und im Qoheletbuch inventarisieren und quantifizieren zu können, lässt sich im Horizont der HB gesamthaft eine begriffliche Verschiebung und eine numerische Ausdünnung der Gottesbezeichnungen konstatieren – bei Qohelet ausgeprägter noch als bei Hiob. Dieser Doppelbefund ist signifikant für die sog. nichttheologisierte Weisheit (der Frühzeit wie der Spätzeit), lässt sich aber offensichtlich nicht unmittelbar mit den konsequenten Erfahrungstheologien korrelieren, sondern hängt mit verschiedenen kultur-, sozial- und theologiegeschichtlichen Eigenarten der Weisheitsliteratur generell zusammen. Und dasselbe gilt für das weitestgehende Fehlen eines Handelns Gottes – bzw. Jhwhs! – am Volk Israel in Geschichte oder Gegenwart, wie die weitestgehende Abwesenheit der ‚klassischen‘ heilsgeschichtlichen Themen (Erwählung, Exodus, Bund, Sinai usw.) augenscheinlich belegt.

Metaphern

Der Sachverhalt verkompliziert sich nochmals, wenn man über die genannten Begriffe hinaus sämtliche Bezeichnungen, Umschreibungen und Metaphern für Gott mit einbezieht, was eine eigene Aufgabe wäre. Bereits eine provisorische Durchsicht führt aber eine markante Differenz zwischen den beiden interessierenden Büchern vor Augen: Hiob pflegt in allen Buchteilen ein persönliches, wenngleich mitunter höchst strittiges Verhältnis zu Gott⁴⁹. So schimpft er ihn etwa, wie oben zitiert, einen tyrannischen „Verbrecher / Übeltäter (עֲשֵׂה)“ (9,24), bezeichnet ihn aber auch als „Menschenwächter / -hüter (נֹצֵר הָאָדָם)“ (7,20) und

⁴⁸ S. zu Hi: W.-D. Syring, *Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte* (BZAW 336), Berlin / New York 2004, 99ff.; zu Qoh: Krüger, *Kohelet*, 13f.; T. Zimmer, *Zwischen Tod und Lebensglück. Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets* (BZAW 286), Berlin / New York 1999, 162ff.; Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*. Übersetzt und ausgelegt (HThK 25), Freiburg u. a. 2004, 91ff.

⁴⁹ Dasselbe trifft für die Freunde zu, deren Gottesvorstellungen im Einzelnen variieren (s. Nömmik, *Freundesreden*, 204ff.)

als seinen „Zeugen im Himmel und Fürsprecher in der Höhe (בְּשָׁמַיִם עָרִי וְשָׁדְרֵי בְּמַרוֹמַיִם)“ (16,19) oder hofft bekanntlich auf seinen „Löser (גֹּאֲלִי)“ (19,25). Bei aller Ambivalenz nimmt das persönliche Gottesverhältnis Hiobs also eine zentrale Stellung ein, die mit den Befunden in den – wie die Weisheitsliteratur ebenfalls weitgehend geschichtslosen – Klagepsalmen vergleichbar ist.

Im Unterschied dazu spielt eine persönliche Gottesrelation bei Qohelet keine Rolle⁵⁰: Gott ist gleichsam Gott der Menschheit. Und selbst als solcher bleibt er – inhaltlich, nicht formal! – weitgehend ‚beziehungslos‘: Er wird nie durch Adjektive in seinen (Beziehungs-)Eigenschaften näherbestimmt, was in der HB (abgesehen von Est) singular ist; und selbst das als grundlegend verstandene Tun Gottes will und kann Qohelet – abgesehen vom göttlichen Schaffen und Richten (s. u.) – inhaltlich nicht substantiieren⁵¹. Diese radikale Reduktion auf das (beinahe) nackte Dass des (schöpferischen) Tuns Gottes lässt sich m. E. nur mit der strengen Erfahrungsbasiertheit aller theologischen Aussagen Qohelets erklären und bildet insofern den erfahrungstheologischen Höhepunkt innerhalb der HB.

Trotz den im Ansatz ähnlichen Erfahrungstheologien von Hiob und Qohelet resultieren also in beiden Fällen recht unterschiedliche Gottesvorstellungen, die mit den spezifischen Problemkonstellationen Hiobs und Qohelets zusammenhängen (Bewältigung des Individualgeschicks des

⁵⁰ Anders A. Vonach, Nähere dich um zu hören. Gottesvorstellungen und Glaubensvermittlung im Koheletbuch (BBB 125), Berlin u. a. 1999, 23, der die הֵאֱלֹהִים-Aussagen als „persönliche Glaubensaussagen des Koheletautors“ interpretiert (ebenso Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 92).

⁵¹ Eine breitere Forschungstendenz spitzt A. Schoors, God in Qohelet, in: R. Brandscheidt / T. Mende (Hg.), Schöpfungsplan und Heilsgeschichte. FS E. Haag, Trier 2002, 251-270, 270, wie folgt zu: „This God is distant and cool“ – als „cool“ mag man ihn zeitgeistig bezeichnen, „distant“ verfehlt m. E. hingegen trotz 5,1 die Stoßrichtung Qohelets (s. a. im Folgenden 2.2.c). Umgekehrt ist es weit überzogen, dass „[e]ven Qoheleth [...] claims all kinds of knowledge about the Deity that cannot derive from personal observation“ (Crenshaw, Wisdom, 223).

leidenden Gerechten bzw. Beobachtung der menschlichen Lebenswelt im Blick auf das Glück).

Schöpfergott

Innerhalb dieser Gottesvorstellungen verdienen nun unter erfahrungstheologischen Gesichtspunkten zwei – m. E. komplementäre – Einzelaspekte gesonderte Erwähnung: Das Verständnis Gottes als Schöpfer und die menschliche Haltung der Gottesfurcht als Ausdruck einer unbedingten Gottesrelation. Mit dem Schöpfergott, der für Hiob wie für Qohelet von grundlegender Bedeutung und „geradezu der theologische Leitgedanke“ ist⁵², taucht nämlich gleichsam ein ‚überempirisches‘ Element in den konsequenten Erfahrungstheologien auf.

Für das Hiobbuch muss hier ein doppelter Hinweis genügen: Zum Einen präsentiert sich – gemäß der Klimax des Dialogteils in den Gottesreden – *Jhwh* (s. 38,1; 40,1.3.6; 42,1) in seinen Reden aus dem Sturm vor Hiobs Auge (s. o. bei Anm. 37) als universaler Schöpfer und Erhalter des Kosmos. Zum Andern sei an den Hiobs Leiden verursachenden persönlichen Schöpfergott erinnert, dessen ‚Hand Hiob getroffen hat‘ gemäß dem Dialogteil (19,21; s. 23,14 u. ö.), und der nach der REH wie das Leben selbst so auch alle Lebensgüter gibt und nimmt (s. 1,21; 2,10).

Auch für Qohelet ist Gott – selbstverständlich – Schöpfer und d. h. nicht nur ‚Produzent‘ (*creatio prima*), sondern mehr noch Erhalter (*creatio continua*) der Welt und aller Menschen (s. 3,11.14; 7,29; 8,15; 9,9; 12,7)⁵³. Zwar wird Gott lediglich an der nicht ganz unstrittigen Stelle 12,1 explizit als בּוֹרֵאֵיךְ: „dein Schöpfer“ bezeichnet⁵⁴; er ist aber –

⁵² Siehe dazu den Beitrag von Witte in diesem Band (Abschnitt 2.1). Ebenso konstatiert M. Schubert, *Schöpfungstheologie bei Kohelet* (BEATAJ 15), Frankfurt a. M. u. a. 1989, 125, für Qoh: „Die Schöpfungstheologie ist ganz ohne Zweifel die theologische Basis Kohelets. Redet Kohelet von Gott, meint er ausschließlich den Schöpfer“.

⁵³ So etwa mit Schubert, *Schöpfungstheologie*, 119.

⁵⁴ S. zur textkritischen und interpretatorischen Absicherung Krüger, *Kohelet*, 338.348f.; Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 522f.531f., die die intendierte Mehrdeutigkeit der Formulierung betonen, wogegen H.-P. Müller, *Wie sprach Qohälät von Gott?*, in: VT 18 (1968),

anders als man von Qohelets Ansatz her vielleicht vermuten könnte – kein ferner (s. o. Anm. 51), passiver oder gar deistischer Gott, sondern nach Auskunft Qohelets אֱת־הַכֹּל עָשָׂה יְקָה בְּעֵתוֹ „hat er alles schön gemacht zu seiner Zeit“ (3,11) und ‚gibt (נתן)‘ dem Menschen das Leben und seine Güter (sowie einige „Mühsal“ dazu)⁵⁵, ‚richtet (טפּט / משפּט)‘ diese freilich auch⁵⁶.

In diesem Zusammenhang spricht Qohelet auch wiederholt vom „Tun Gottes (הַאֱלֹהִים מַעֲשֵׂה u. ä.)“, dem eine ambivalente Stellung zukommt: Auf der einen Seite ragt es in die menschliche Lebenswelt hinein und prägt diese umfassend, wie die oben genannten Belege und bes. klar 11,5, wonach Gott יַעֲשֶׂה אֱת־הַכֹּל: „all dies tut / erschafft“, zeigen. Es ist also für den Menschen erfahrbar – allerdings nur begrenzt⁵⁷: Nach 7,13 ist es für die Erfahrung zwar problemlos sichtbar, aber dennoch dem menschlichen Einfluss gänzlich entzogen (s. a. 3,14):

7,13: רָאָה אֶת־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים כִּי כִי יוּכַל לְתַקֵּן אֵת אֲשֶׁר עָתוּוֹ:

„Siehe das Tun Gottes: Wer kann gerade machen, was er gekrümmt hat?“

Meist zieht Qohelet die Erfahrungsgrenzen jedoch enger, gleichsam mitten durch das Tun Gottes hindurch, das zwar sichtbar und erkennbar ist, sich aber nicht verstehen lässt (s. a. 11,5):

8,17: וְרֵאִיתִי אֶת־כָּל־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים כִּי לֹא יוּכַל הָאָדָם לְקַצוֹת אֶת־הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר נַעֲשֶׂה תַחַת־הַשָּׁמַיִם

507-521, 513, einen Euphemismus im Sinne von ‚Gott, der das Leben nehmen kann‘, erwägt und die Stelle für untypisch weisheitlich hält.

⁵⁵ Vgl. zu den göttlichen Tätigkeiten Schubert, Schöpfungstheologie, 84ff.; H.-P. Müller, Qohälät, 508ff.; Schoors, God, 251ff.; Krüger, Kohelet, 14, und je z. St.; O. Keel / S. Schroer, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen. Mit 169 Abbildungen, Fribourg / Göttingen 2002, 231f.

⁵⁶ טפּט (מ) findet sich terminologisch jedoch nur 3,17; 11,9; 12,14 – allesamt in ihrer Echtheit umstrittene Stellen.

⁵⁷ Ebenso summarisch Vonach, Gottesvorstellungen, 148.

„Und ich sah alles Tun Gottes, dass der Mensch das Tun nicht ergründen kann, das unter der Sonne getan wird.“

Oder, so eine dritte Variante, das göttliche Wirken ist zwar verstehbar und erfassbar, jedoch nur partiell; so insinuiert es die berühmte Stelle 3,11, wonach der Mensch das Tun Gottes „nicht von Anfang bis Ende finden / begreifen kann (לֹא-יִמְצָא הָאָדָם אֶת-הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר-עָשָׂה הָאֱלֹהִים מֵרֵאשִׁית וְעַד-סוֹף)“. Damit markiert das Tun Gottes auf der anderen Seite zugleich eine Grenze menschlicher Erfahrungs- und Erkenntnismöglichkeiten⁵⁸, transzendiert also die Erfahrung. Freilich bleibt dabei erfahrungstheologisch zunächst unklar, wie Qohelet Aussagen über „alles Tun Gottes“ treffen kann, wenn es für ihn doch gemäß seiner Hauptaussage (s. aber 7,13) zugleich nur partiell erfassbar ist⁵⁹. Darauf ist in den Anschlussüberlegungen zurückzukommen (s. u. 3).

Gottesfurcht bzw. unbedingte Gottesrelation

Der Vorstellung vom Schöpfergott und dessen Tun entspricht nun auf menschlicher Seite die Haltung der Gottesfurcht bzw. sachäquivalent dazu die unbedingte Gottesrelation.

Im Hiobbuch lässt sich letztere einerseits in Hiobs Antworten auf die unmittelbare Begegnung mit Gott in den Gottesreden ausmachen: Angesichts der schieren Übermacht Gottes (die freilich nicht alles bestimmt, sondern seiner Schöpfung bzw. manchen negativen Vorgängen darin einen gewissen Spielraum einräumt) erkennt Hiob seine Unterlegenheit und seine begrenzte Erkenntnisfähigkeit kompromisslos an (s. bes. 42,5f.). Damit bleibt zwar die Ursache seines von ihm unverschuldeten Leidens unerklärt, doch das Gottesverhältnis ist vonseiten Hiobs wieder bedingungslos hergestellt – so lässt sich m. E. in aller Kürze die Pointe von Hi 38,1-42,6 umschreiben⁶⁰.

⁵⁸ S. dazu v. a. Schellenberg, Erkenntnis, 124ff.

⁵⁹ Vgl. dazu jüngst die weiterführenden Überlegungen van Oorschots, Grenzen, der zeigt, wie diese und andere „Grenzen menschlicher Erkenntnis [...] zugleich zu neuen Orten der Erkenntnis“ werden (1288).

⁶⁰ Vgl. van Oorschot, Gott als Grenze. Eine literar- und redaktionsgeschichtliche Studie zu den Gottesreden des Hiobbuches (BZAW

Genau dies führt die mit dem Dialogteil kombinierte Redaktionsebene der REH narrativ breiter aus, wenn Hiob dort inmitten des Leidens von sich aus Jhwh segnet und damit in einer bedingungslosen, vom TEZ komplett unabhängigen Jhwhrelation steht (1,21f.; 2,9f.)⁶¹; deshalb stellt auch die – begründungslose⁶² – Notwende und ‚Restituierung‘ Hiobs in 42,11ff. kein unbedarftes *happy end* dar, sondern setzt diese intakte Gottesrelation im Rahmen der Segenstheologie der REH narrativ um⁶³. Im aktuellen Horizont kann ergänzt werden, dass sich dies auch als Explikation der Gottesfurcht Hiobs (1,1.8f.; 2,3)⁶⁴ verstehen lässt.

1987), Berlin / New York 1987, 192ff.; Freuling, Grube, 229f., der hier einen „Perspektivenwechsel“ sieht: „Gott steht als Schöpfer jenseits menschlicher Erkenntnismöglichkeit; als souveräner Schöpfer läßt er sich nicht mit der Realität und ihren Widersprüchen verrechnen und setzt menschlichem Erkennen eine Grenze“ (230). Und so „wechselt“ möglicherweise „die Dichtung mehrfach die Argumentationsbasis, die von der Erörterung des Leidens Hiobs im Kontext des Tun-Ergehen-Zusammenhangs durch die Freunde in Hi 3-27 über den in der Rechtssprache gehaltenen Appell Hiobs in Hi 29-31 zur Sprache des Schöpfers fortschreitet“ in Hi 38ff. (M. Saur, Das Hiobbuch als exegetische und theologische Herausforderung, in: ThZ 66 [2010], 1-21, 7). Wenn man dies aber konsequent denkt, dann relativiert sich der ‚Lehranspruch‘ des Dialogteils mit dem Gipfel der Gottesreden in ähnlich ironisch-hintergründiger Weise, wie es in der REH der Fall ist: Es mag sich zwar so verhalten, doch die menschliche Normalerfahrung und -erkenntnis verfügt weder über einen Einblick in den Himmel (Hi 1,6ff.; 2,1ff.) noch in die umfassende Schöpfungsordnung (Hi 38ff.). Erfahrungstheologisch lässt sich darüber nicht urteilen!

⁶¹ Vgl. zur Begründung dieses Verständnisses Leuenberger, Segen, 430ff.469f.

⁶² 42,10 ist wahrscheinlich eine spätere Einzelfortschreibung (s. Leuenberger, Segen, 435f. mit Lit.)

⁶³ S. Leuenberger, Segen, 436, mit dem Verweis auf K. N. Ngwa, The Hermeneutics of the ‚Happy‘ Ending in Job 42:7-17 (BZAW 354), Berlin / New York 2005, 131ff.143f.; ebenso Freuling, Grube, 154ff.

⁶⁴ Die verbalen bzw. adjektivischen Formulierungen weisen darauf hin, dass es sich dabei nicht um einen statischen Zustand handelt, sondern vielmehr eine Haltung und Verhalten Hiobs leitende Lebenspraxis im Blick steht. S. a. die parallelen Begriffe יָשָׁר וְיָשָׁר 1,1.8; 2,3.

Damit ist das für Qohelet entscheidende Stichwort gefallen, dem zufolge die Gottesfurcht (ירא והאֱלֹהִים)⁶⁵ die angemessene Haltung des Menschen dem Schöpfergott gegenüber darstellt:

3,14: יָדַעְתִּי כִּי כֹל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים הוּא יִהְיֶה לְעוֹלָם עִלּוּ אִין
 לְהוֹסִיף וּלְקַצֵּץ אִין לְגַלְעַ וְהָאֱלֹהִים עֲשֶׂה שְׂדָאָהּ כִּי־קִפְּנִי:

„Ich erkannte, dass alles, was Gott tut, für immer ist.

Es lässt sich zu ihm nichts hinzufügen und nichts davon wegnehmen.
Und Gott hat es gemacht, dass man sich vor ihm fürchtet.“

Bei einer Belegdurchsicht⁶⁶ fällt auf, dass auch die Gottesfurcht für Qohelet in erster Linie ein kritisches Potenzial gegenüber kultischer und ethischer Tradition beinhaltet, ohne dass ihr Profil inhaltlich näherbestimmt würde: Sie scheint „so etwas wie eine alle religiösen Einzelakte durchdringende, sie auf ihre ursprüngliche Mitte hin freilegende Haltung“⁶⁷, eine „Grundstimmung des Daseins“⁶⁸ zu bezeichnen. Diese Unschärfe stellt theologiegeschichtlich sehr wahrscheinlich ein bewusstes Gegenkonzept dar zum Motto von Prov 1-9, ‚Gottesfurcht als Anfang der Weisheit‘ zu fassen (womit die Weisheit zwar religiös domestiziert, aber doch als weiterführende ‚Vervollkommenung‘ exponiert wird)⁶⁹: Es versteht Gottesfurcht als Ergebnis und Quintessenz der begrenzten (!) Weisheit. Qohelet empfiehlt sie wiederholt (s. bes. 3,14; 7,18) als angemess-

⁶⁵ Total 7-mal: 3,14; 5,6; 7,18; 8,12f. (3-mal); 12,13, wobei 12,13 – die einzige Stelle, die Gottesfurcht durch Gleichsetzung mit dem Halten der Gebote näherbestimmt – mit Recht allgemein als sekundär gilt.

⁶⁶ S. Krüger, *Kohelet*, 14; Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 98ff.; Kaiser, *Der verborgene und der offenbare Gott bei Kohelet*, in: Ders., *Vom offenbaren und verborgenen Gott. Studien zur spätbiblischen Weisheit und Hermeneutik* (BZAW 392), Berlin / New York 2008, 1-23, 9ff. – Zum größeren traditionsgeschichtlichen Horizont s. J. Becker, *Gottesfurcht im Alten Testament* (AnBib 25), Rom 1965; H. F. Fuhs, Art. יָרָא, in: *ThWAT* 3 (1982), 869-893, 889ff.

⁶⁷ Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 99; ähnlich Vonach, *Gottesvorstellungen*, 148; s. a. Schoors, *God*, 266f.

⁶⁸ Kaiser, *Gott*, 23.

⁶⁹ Vgl. dazu knapp Krüger, *Kohelet*, 44ff.

sen, wertet sie also grundsätzlich positiv und sieht in ihr keineswegs „das auflehungs- und erwartungslose Respektieren einer Macht im Hintergrund der sich verfinsternenden Welt“⁷⁰. Wie namentlich 7,18 im Kontext von 7,15ff. verdeutlicht (s. o. 2.1), verortet auch Qoh die Gottesfurcht jenseits des TEZ: Wer Gott fürchtet, erwartet „keine Belohnung von Gott. Die Gottesfurcht hat ihren Wert in sich selbst“⁷¹. Sie bringt demnach die unbedingte Gottesrelation zum Ausdruck, welche die angemessene menschliche Haltung *coram deo* darstellt.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die konsequenten Erfahrungstheologien im Hiob- und Qoheletbuch für die Gottesvorstellungen die Folge zeitigen, dass diese – vorab bei Qohelet – auf die zwar weithin inhaltsleere, aber das Grundsätzliche akzentuierende Konzeption vom Schöpfergott und von der Gottesfurcht bzw. der unbedingten Gottesrelation beschränkt werden⁷². Es handelt sich also, von der Erfahrungsbasis aus gesehen, nicht um eine pessimistische oder gar nihilistische, sondern um eine durchaus realistische Theologie, die freilich sehr genau um ihre Grenzen weiß⁷³.

⁷⁰ So H.-P. Müller, Qohälät, 516, der entsprechend summiert: „Gottesfurcht wird zur Resignation“ (520).

⁷¹ Krüger, Kohelet, 14; s. a. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 100.

⁷² Weiterführend an dieser Stelle wäre es, wie Annette Schellenberg (San Francisco) anregt, die ‚Gegenprobe‘ durchzuführen: Ein Vergleich mit den Gottesaussagen der jüngeren ‚theologisierten‘ Weisheit (Prov 1-9; Sir; Sap), die deutlich weiter gehen und mehr ‚wissen‘, wäre aufschlussreich und könnte den Stellenwert der Erfahrung bei Hiob und Qohelet zusätzlich von externer Warte aus evaluieren.

⁷³ Vgl. zu den forschungsgeschichtlichen Extrempositionen knapp Vonach, Gottesvorstellungen, 150. Skeptisch bzw. kritisch ist Qohelet, wie deutlich wurde, im Blick auf Traditionsvorgaben; und von seiner Erfahrungsbasis aus bleibt er bezüglich Jenseitsaussagen eben Agnostiker, positioniert sich also jenseits von spekulativem Positivismus und Nihilismus.

3 Anschlussüberlegungen

Die bisherigen Überlegungen haben aufgezeigt, dass und auf welche Weise das Hiob- und das Qoheletbuch sachlich durch einen strengen Erfahrungsbezug und formal durch eine ausgeprägte Diskursivität gekennzeichnet sind, sodass man von konsequenten Erfahrungstheologien sprechen kann. Diese beiden Grundzüge ragen im Horizont der HB heraus und bilden m. E. auch für heutiges Theologietreiben grundlegende und viel versprechende Anknüpfungspunkte, die es lohnt, abschließend im Sinne einer theologischen Problemanzeige nochmals aufzunehmen.

(1) Der *diskursive Charakter* zeigt sich auf je unterschiedliche Weise in Qohelets Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Alternativpositionen und in Hiobs Dialog mit den Freunden und Gott; ein vergleichbares Niveau theologischer Argumentation⁷⁴ wird dabei in der HB sonst kaum erreicht: Ausgehend von der Erfahrung des zerbrochenen TEZ (s. o. 2.1) werden argumentativ die Folgen für das religiöse Symbolsystem, insbes. für die Gottesvorstellungen (s. o. 2.2), entwickelt. Theologische Positionen werden also rhetorisch nicht einfach dekretiert, sondern mit leidenschaftlichen Argumentationen begründet: Es handelt sich um Theologie im Werden, für die der (argumentative) Erkenntnisweg ebenso wichtig ist wie der Erkenntnisgehalt. Dies kann man mit Markus Saur prägnant als *sapientia discursiva* bezeichnen⁷⁵: Hier wird modellhaft ein weisheitstheologischer Diskurs über die angemessene Deutung menschlicher Erfahrungen geführt.

Dieser Diskurs lässt sich auch *literatur- bzw. kanongeschichtlich* nachvollziehen, wie hier nur noch angedeutet sei: Möglicherweise wurde er in seiner ganzen Spannweite in einer älteren Ketubim-Teil-

⁷⁴ Trotz dem exemplarischen Charakter der Ausführungen ist deutlich geworden, dass die Argumentationsstruktur selbst bei Qohelet eine fallbezogene Flexibilität zeigt und sich nicht auf ein einheitliches Argumentationssystem zurückführen lässt (s. dazu das Referat von Schellenberg, Erkenntnis, 167ff.).

⁷⁵ Vgl. Saur, *Sapientia discursiva*. Die alttestamentliche Weisheitsliteratur als theologischer Diskurs, in: ZAW 123 (2011), 236-249.

sammlung aus Prov, Hi, Hld und Qoh abgebildet⁷⁶; er wurde dann aber vorab durch Sir und Sap abermals kritisch fortgeführt, bevor der hebräische Kanon die Ketubim wieder formal-sprachlich enger umgrenzte. So lassen sich die Ketubim sachlich als bewusst breit gefächerte, exemplarische Sammlung bzw. Anthologie verstehen⁷⁷. Sie ist von ihren produktiven Abschlussphasen her als positionell offene Sammlung autoritativer Literatur konzipiert und vermag damit eine fundamentale theologische Offenheit zu wahren: Der theologische Diskurs etwa über die Tora-Rezeption rechnet mit der Notwendigkeit je neuer Interpretationsarbeit in Gegenwart und Zukunft. Ähnlich wie bei der erörterten Erfahrungstheologie kommt darin das hermeneutische Bewusstsein zum Ausdruck, dass Theologie stets in spezifischen raumzeitlichen Kontexten situiert ist.

(2) Die strikte *Erfahrungsbasiertheit* dieser späten, kritisch-weisheitlichen Theologien (s. o. 1.1) manifestiert sich darin, dass die Erfahrung zum exklusiven Kriterium theologischer Aussagen avanciert, das nunmehr auch Offenbarungs- und Traditionswissen kritisch prüft; im Zuge dessen wird gleichzeitig der Erfahrungsbegriff selbst transformiert und präzisiert (s. o. 1.2).

Im Blick auf die *Gottesvorstellungen*, die die *crux* jeder Erfahrungstheologie bilden, wirkt sich dies in einer weitgehenden Beschränkung auf ein Dass aus, die ältere weisheitstheologische Traditionen verstärkt, jedoch nicht bis zur prinzipiellen Infragestellung Gottes (oder besser: von Aussagen über Gott) gesteigert wird. Vielmehr wird weiterhin sowohl für die menschliche Haltung der Gottesfurcht bzw. für ein unbedingtes Gottesverhältnis plädiert, als auch dezidiert vom Schöpfergott und dessen schöpferischem Tun (sowie dessen Richten [s. o. Anm. 56]) gesprochen, das gemäß Qohelet näherhin die menschliche Lebenswelt nicht nur umfassend bestimmt, sondern zugleich überschreitet. Beide Erfahrungsdimensionen bringen also

⁷⁶ Vgl. dazu A. de Pury, Qohéleth et le canon des Ketubim, in: RThPh 131 (1999), 163-198, 189ff., der sie neben den Psalter stellt.

⁷⁷ Mit de Pury, Qohéleth; ders., Le Canon de l'Ancien Testament, in: Römer / Macchi / Nihan (Hg.), Introduction à l'Ancien Testament (MoBi 49), Genf 2009, 19-41, bes. 27ff.; B. Lang, The „Writings“: A Hellenistic Literary Canon in the Hebrew Bible, in: A. van der Kooij / K. van der Toorn (Hg.), Canonization and Decanonization (SHR 82), Leiden u. a. 1998, 41-65; Witte, Ketubim, 414.

aus neuzeitlicher Sicht offensichtlich nicht- bzw. überempirische ‚Kategorien‘ ins Spiel: Für Hiob zumal, aber auch „[f]ür Kohelet ist nicht nur die bloße Existenz Gottes unzweifelhaft, sondern auch seine Wirksamkeit“⁷⁸.

Wie aber verhält sich dies zum strengen Erfahrungsbezug? Diese Frage soll für Kohelet, der sie insgesamt stärker zuspitzt, abschließend etwas weiterzuführen versucht werden: Denn trifft die traditionsgeschichtliche Erklärung, die für Kohelets Rede vom Schöpfergott schlicht konstatiert, dass sie „auf der Grundlage biblischer Schöpfungstheologie“ steht, das Richtige⁷⁹ und reicht sie aus? Sie benennt zwar offenkundig das Unstrittige, blendet aber die gemeinaltorientalische wie hellenistische Grundübereinstimmung bezüglich Schöpfung und Gottesverehrung aus. Ohne hier den dafür maßgeblichen religions- und theologiegeschichtlichen Diskurshorizont rekonstruieren zu können⁸⁰, lässt sich m. E. festhalten, dass Kohelets Schöpfergott und Gottesfurcht sachlich einen nur selten bestrittenen minimalen Grundnenner der frühhellenistischen Zeit darstellen: Innerhalb einer monotheistischen Grundkonstellation wird das Individuum in einen universalen Schöpfungs- und damit Gottesbezug gestellt. Spezifisch israelitische Prägungen von Kohelets Gottesvorstellung und Konzept der Gottesverehrung (die terminologisch freilich wie das ganze Buch die frühjüdische Herkunft zu erkennen geben) fehlen hingegen. Vielmehr scheint Qoh damit in der Sprache seiner Tradition einen interkulturell tragfähigen Konsens zu formulieren, der sich aus seiner konsequenten Erfahrungstheologie ergibt.

M. a. W.: Kohelet bringt nicht- bzw. überempirische Kategorien ins Spiel, die jedoch auf der Höhe des zeitgenössischen Diskurses sind und kaum bestrittene Grundüberzeugungen formulieren. (Dabei bleibt m. E. bei Kohelet offen, ob es sich um [deduktive] „Vorgaben [...]“, welche seine

⁷⁸ Zimmer, Tod, 162.

⁷⁹ Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 91; s. 90f.93.

⁸⁰ Vgl. dazu neuere Komm. zu 3,11 bzw. 3,14 sowie Krüger, Kohelet, 27ff.43ff., und Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 104ff., selbst.

Wahrnehmung leiten und prägen“⁸¹, handelt oder um [im weiteren Sinne induktive] Folgerungen aus seinen lebensweltlichen Beobachtungen und Erfahrungen.)

Damit, und das scheint mir einer der theologisch wichtigsten Beiträge der Weisheitsliteratur zu sein, steht aber das Erfahrungsverständnis selbst zur Diskussion: Theologie kann, wenn sie sprachfähig (d. h. intersubjektiv kommunizier- und verstehbar) sein und bleiben will, nicht hinter Qohelets Erfahrungsbasiertheit und Erfahrungsbeschränkung auf den Bereich „unter der Sonne“ bzw. „unter dem Himmel“ zurückfallen. Auf dieser Einsicht gilt es gerade in interdisziplinären bzw. gesamtheologischen Diskurshorizonten hartnäckig zu insistieren!

Qohelets Rede vom Schöpfergott und dessen kreativem Tun besteht aber – ganz unabhängig von der Frage nach der Zeitgebundenheit dieser Vorstellungen – zugleich darauf, dass Erfahrung mehrdimensional sein kann – und theologisch wohl (bis heute) sein muss⁸²: Ein rein empiristisches oder naturalistisches Erfahrungsverständnis wäre Qohelet zufolge reduktionistisch und defizitär. Auf dem Spiel steht damit nichts weniger als die Multidimensionalität und -perspektivität der Erfahrung selbst, die von

⁸¹ So Schellenberg, Erkenntnis, 163 (z. T. kursiv).

⁸² Einschlägig ist in diesem Zusammenhang Eberhard Jüngels Rede von der „Erfahrung mit der Erfahrung“ (E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen ⁶1992, 40f.). Der Erfahrungsbegriff wurde in der Theologie in neuerer Zeit mehrfach und ähnlich schillernd wie in der Philosophie (s. o. Anm. 2) aufgenommen (s. die bei V. Keding, *Theologia experimentalis*. Die Erfahrungstheologie beim späten Gottfried Arnold, Münster 2001, 16ff., genannten Problemfelder; im Einzelnen etwa exegetisch U. Luck, *Welterfahrung und Glaube als Grundproblem biblischer Theologie* [TEH 191], München 1976; praktologisch S. Heine, *Die Erfahrung Gottes in einer von menschlichem Handeln bestimmten Welt*, in: ZThK 93 [1996], 376-392; theologiegeschichtlich Keding, *Theologia*; systematisch W. Mostert, *Erfahrung als Kriterium der Theologie* [1975], in: Ders., *Erfahrung als Kriterium der Theologie. Theologische Brocken aus drei Jahrzehnten* [1966-1995], Zürich 2008, 279-286), wobei oft auf das *Dictum* Luthers „*sola autem experientia facit theologum*“ (Luther, WA.TR 1, 16,13 [# 46]) zurückgegriffen wird.

der oben erörterten Reichweitenbeschränkung strikt zu unterscheiden ist und gleichsam quer dazu verläuft. Das zeigt sich am deutlichsten auf der Sprachebene: Qohelets Erfahrung lässt sich offensichtlich mit alltäglicher oder technischer Sprache nicht vollständig artikulieren, sondern bedarf unhintergebar auch der poetischen und metaphorischen Bildersprache, die – erfahrungstheologisch – vom Schöpfergott, dessen Tun und der dazu angemessenen menschlichen Haltung der Gottesfurcht redet. Das ist m. E. eine der zentralen, in ihren Konsequenzen aber noch kaum beachteten und durchdachten Pointen Qohelets, die eine ausführliche Untersuchung lohnte⁸³.

Fazit: Insgesamt ist die konsequente Erfahrungstheologie Qohelets stärker noch als die Hiobs vordergründig traditionskritisch, indem die Erfahrung als Kriterium für alle theologischen Aussagen fungiert und ihre Reichweite nüchtern begrenzt wird. Wenn Qohelet damit in Übereinstimmung zugleich – poetisch – vom schöpferischen Tun Gottes, das er (zumindest fragmentarisch) „sieht“, spricht, so erweist sich als hintergründige Leistung seiner konsequenten (aber eben nicht empiristischen oder naturalistischen) Erfahrungstheologie, dass sie in, mit und unter weltlichen Erfahrungen zugleich Gotteserfahrungen (d. h. Erfahrungen des schöpferischen Tuns Gottes) zur Sprache bringt⁸⁴: Derart wahrhaft das die menschliche Erfahrungswelt und Erkenntnisfähigkeit transzendierende Tun des Schöp-

⁸³ Freuling, Grube, 263, summiert zutreffend: Qohelet hält am relativen „Zusammenhang [sc. von Tun und Ergehen, M. L.] fest, obwohl er sich nicht immer durch die Erfahrung bestätigt findet“. Wenn Freuling, Grube, 267, dies dann in den „theologischen Bezugsrahmen der Weisheitskritik Kohelets“ einordnet – „Gott verfügt den Wechsel der Zeiten“ (3,11) –, so ist das Problem exakt benannt; freilich ist damit Qohelets Rede vom Schöpfergott und dessen Tun noch nicht begründet oder besser einsichtig gemacht, was allererst, ganz im Sinne Freulings, vermeiden kann, dies bloß als „unreflektierten Restbestand weisheitlicher Vergeltungslehre“ (H.-P. Müller, Neige der althebräischen „Weisheit“. Zum Denken Qohäläts, in: ZAW 90 [1978], 238-264, 244) misszuverstehen.

⁸⁴ Damit gerät auch die ebenso schwierige und komplexe wie interessante und virulente Frage der natürlichen Theologie in den Blick (s. die Problemanzeigen bei Leuenberger, Segen, 480 Anm. 26).

fergottes (weisheits)theologisch die Unverfügbarkeit und Freiheit Gottes; indem es gemäß Qohelets Erfahrung zugleich die menschliche Lebenswelt und den Kosmos umfassend prägt, gibt es letztlich „Gott als Geheimnis der Welt“ (Eberhard Jüngel) zu verstehen.