

Christoph Uehlinger (Freiburg i.d. Schweiz)

## Qohelet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit\*

### I. Problemstellung

#### *1. Judentum und Hellenismus, oder der viel verhandelte 'doppelte Horizont'*

Wer sich nicht mit Leib und Seele der Qoh-Forschung verschrieben hat, kann die Sekundärliteratur zum Qoh-Buch heute auch nicht mehr annähernd überblicken. Aber schon eine oberflächliche Durchsicht der leichter greifbaren Monographien, Artikel und Forschungsberichte<sup>1</sup> läßt erkennen, daß das Buch und sein Verfasser in der neueren Exegese fast ausschließlich in zweierlei Hinsicht kontextuiert werden:

- *einerseits* im Blick auf die sonstige biblische Weisheitsliteratur<sup>2</sup> - meist kontrastiv zu Spr und Sir sowie komparativ neben Ijob als dem anderen großen Zeugen der sog. "Krise der Weisheit"<sup>3</sup>;
- *andererseits* im Blick auf griechische philosophische Strömungen wie Stoa, Epikuräer, Skepsis oder Kyniker<sup>4</sup>.

Diese doppelte Kontextuierung stellt bei manchen Autoren recht eigentlich das lektüreleitende und -erhellende Programm dar: N. Lohfink spricht von einer "frühe(n) Synthese zwischen griechischem und jüdischem Weltgefühl"<sup>5</sup>, L. Schwienhorst-Schönberger sieht Kohelet im "Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie" und will ihn vor einem "doppelten Horizont" verstehen: "vor dem Horizont der israelitischen Weisheit *und* vor

---

\* Für hilfreiche Literaturhinweise danke ich sehr herzlich Frau Shannon Burkes (Chicago) und Herrn Dr. Heinz Felber (Leipzig), für effiziente Hilfe bei der Literaturbeschaffung meinem Mitarbeiter Dr. Klaus Bieberstein (Fribourg/Tübingen). Für verschiedene Hinweise und Hilfestellungen im Vorfeld der Untersuchung danke ich zudem Frau Prof. Janet Johnson (Chicago) sowie den Herren Prof. Jan Assmann (Heidelberg), Erik Hornum (Basel) und David Lorton (Berkeley).

- 1 Ich gehe vom Forschungsbericht von *Michel* (Qohelet [1988]) und von der in *Michel*, Untersuchungen (1989), 290-322 enthaltenen Bibliographie von R.G. Lehmann aus, die Vollständigkeit anstrebt. Nicht zugänglich war mir die Dissertation von *Lowden*, Place (1959).
- 2 Vgl. etwa *Müller*, Neige (1978); *Michel*, Untersuchungen (1989); *Schubert*, Schöpfungstheologie (1989); *Lange*, Weisheit (1991); *Klein*, Kohelet (1994).
- 3 Vgl. *Gese*, Krisis (1962 = 1974, 168-179).
- 4 Seit *Braun*, Popularphilosophie (1973), etwa *Whitley*, Koheleth (1979); *Gammie*, Stoicism (1985); *Kaiser*, Judentum (1982), Determination (1989); *Michaud*, Qohélet (1987) und die im folgenden genannten Autoren.
- 5 *Lohfink*, Wiederkehr (1985).

dem Horizont der hellenistischen Philosophie"<sup>6</sup>. Auch Th. Krüger, für den die Frage nach der "theologischen Gegenwartsdeutung" im Qoh-Buch im Zentrum steht, weshalb ihn von vorneherein nicht so sehr genetische Abhängigkeiten oder Einflüsse als vielmehr "die *zeitgeschichtliche Situation* und die *zeitgenössische Diskussion*...als Rahmen-Bedingungen des Verständnisses und der Interpretation des Textes durch einen zeitgenössischen Leser"<sup>7</sup> interessieren, beschränkt sich bei der Frage nach der zeitgenössischen Diskussion in der Regel auf jüdische und griechisch-hellenistische Stimmen.

Beide Kontextuierungen<sup>8</sup> – die jüdische wie die griechisch-hellenistische – sind für ein sachgemäßes Verständnis des Qoh-Buches unerlässlich: notwendig<sup>9</sup>, aber kaum hinreichend. Das Qoh-Buch ist – historisch betrachtet – zunächst einmal ein Teil der *altlevantinischen Literaturgeschichte*. Die Primärquelle für die Erhebung der "zeitgenössischen Diskussion" ist dann aber die mesopotamische, ägyptische und levantinische Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit in ihrer ganzen Breite, nicht nur die ältere alttestamentliche Weisheit und/oder die griechisch-hellenistische Popularphilosophie.<sup>10</sup> Eine historisch interessierte Exegese darf keinen freiwilligen Quellenverzicht üben, auch wenn angesichts der weit verstreuten Quellen und Sekundärliteratur die Versuchung dazu groß sein mag.

6 Schwienhorst-Schönberger, Glück (1994), 4 und 279.

7 Krüger, *Gegenwartsdeutung* (1990), 3 (meine Hervorhebungen).

8 Die Kontextuierung in bezug auf die *zeitgeschichtliche Situation* kann im vorliegenden Beitrag nur insofern angesprochen werden, als sie für das Verständnis unserer spezifisch literaturgeschichtlichen Fragestellung direkt relevant erscheint. Der beschränkte Rahmen dieses Beitrags soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch die literatur- und geistesgeschichtliche Fragestellung letztlich nach archäologischer, wirtschafts- und sozialgeschichtlicher Kontextuierung drängt. Vgl. dazu v.a. den Beitrag von R. Bohlen in diesem Band, zum Problem der Hellenisierung Judäas im 3. Jh. aber auch *Harrisson*, *Hellenization* (1994).

9 Markantes Einzelbeispiel etwa Qoh 9,11f (dazu *Schwienhorst-Schönberger*, Glück [1994], 208f); im Blick auf das Ganze vgl. die Diskussion zur Diatribenstruktur, dazu den Beitrag von N. Lohfink in diesem Band.

10 Eine neuere Monographie von A. Lange trägt den Titel "Weisheit und Torheit bei Kohelet und in seiner Umwelt". Sie bietet manche Belehrung über den Prediger, Spr, Sir und Bar, aber keinen einzigen Hinweis auf die demotische Weisheit oder die Achiqar-Tradition, die zu diesem Thema gerade auch im Blick auf Qoh durchaus Wesentliches zu sagen hätten (vgl. nur *Lichtheim*, *Wisdom Literature* [1983], 45-48, 62f, 116-128, 165 u.ö.). Hier ist zunächst einmal Befremden zu formulieren angesichts der abusiven Verwendung des Begriffs "Umwelt" und einer biblizistischen Engführung, die die Diskussionen im Umfeld des Qohelet anachronistisch auf ein paar biblische Bücher reduziert. Wie ein Blick in *M. Küchlers* immer noch wegweisende Dissertation über "Frühjüdische Weisheitstraditionen" (1979) zeigt, repräsentieren die biblischen Weisheitsbücher ja selbst vom *jüdischen* Teil von Qohelets "Umwelt" nur einen Bruchteil.

Seit einigen Jahrzehnten ist das Schlagwort von der "Internationalität"<sup>11</sup> der altorientalischen Weisheit in aller Exegeten Munde – sollte gerade das Qoh-Buch, das im alttestamentlichen Kanon bis heute ein "unheimlicher Gast" (H.-P. Müller) geblieben ist, an jener vielbeschworenen Internationalität keinen Anteil haben? Und was das Stichwort "Auseinandersetzung mit hellenistischer Philosophie" betrifft, so wäre noch einmal zu fragen, was wir damit eigentlich meinen: nur Philosophie von Griechen und griechisch Gebildeten der hellenistischen Zeit – oder auch jene Fortläufer altorientalischer und altägyptischer Weisheit, die sich in unterschiedlichen Kontexten und in unterschiedlichem Maße von griechischem Gedankengut 'beeinflusst' zeigen, mit ihm jedenfalls im Gespräch stehen und vielleicht gar – man denke an das Demotische Weisheitsbuch (s.u. IV.4.3.) – den Versuch zu neuen Synthesen gewagt haben?

Im folgenden sind keine großen Thesen angesagt, vielmehr möchte ich in erster Linie eine Art Wiedererwägungsgesuch stellen: Ein in der Qoh-Exegese zwei Jahrzehnte lang vernachlässigtes Dossier soll erneut geöffnet werden. Spektakuläre Resultate sind, wenn überhaupt, nicht sofort zu erwarten – dazu bedürfte es längerer, gründlicherer Vorarbeiten<sup>12</sup> und interdisziplinärer Kooperation. Die folgenden Ausführungen seien als Bitte eines Außenseiters an die Qoh-Experten vorgetragen, das Gespräch über die 'Umwelt' des Qoh-Buches und die zeitgenössische Diskussion zu entgrenzen, einen *dritten Horizont*, nämlich den der altorientalisch-ägyptischen Weisheitsliteratur der zweiten Hälfte des 1. Jts. v. Chr., wieder vermehrt in Betracht zu ziehen – zumindest als eine Art Chor im Hintergrund der jüdisch-griechischen Auseinandersetzungen.

Im Rahmen dieses Vortrags sind nur Sondagen möglich: Nacheinander und in skizzenhafter Verkürzung seien hier die mesopotamische (Abschnitt II), die levantinische (Abschnitt III) und die ägyptische Weisheitsliteratur (Abschnitt IV) der persischen und der hellenistischen Zeit vorgestellt und ihre mögliche Relevanz für das Verständnis des Qoh-Buches erörtert. Der chronologische Rahmen soll die Diskussion vor dem Ausufern bewahren und auf Texte beschränken, die als ungefähre Zeitgenossen des Qoh-Buches gelten können.<sup>13</sup>

11 Dr. Ingo Kottsieper (Münster) bereitet zu diesem Problem eine Monographie vor, die hier endlich die nötigen historischen Präzisierungen liefern soll.

12 Shannon Burkes arbeitet derzeit an der Universität von Chicago an einer Dissertation, die dem Vergleich des Qoh-Buches mit der demotischen Weisheit gewidmet ist, wie sie in Lehren, Biographien und anderen Textgattungen zum Ausdruck gebracht worden ist. Dr. Michael Weigl (Wien) beschäftigt sich im Rahmen eines Habilitationsprojekts mit der Achiqar-Tradition und der alttestamentlichen Spruchweisheit.

13 Dabei gehe ich vom üblichen Ansatz im letzten Drittel des 3. Jhs. aus, beziehe aber die persische Zeit mit ein, weil (1.) zahlreiche weisheitliche Schriften und Spruchsammlungen gerade in persischer Zeit weit gewandert sind, sodaß in persischer Zeit ein 'internationaler' Austausch von Weisheitstraditionen stattfand, wie er vorher kaum

Die Reihenfolge der drei Bereiche entspricht geographischer und grosso modo auch chronologischer Logik angesichts des einschlägigen Quellenmaterials und schreitet gleichzeitig vom besser zum weniger Bekannten voran. Meine Überlegungen werden sich vor allem auf inhaltliche Probleme und solche der Überlieferungsgeschichte konzentrieren, eher formale wie die nach der Struktur des Buches und seiner Teile bleiben hier weitgehend außer Betracht.<sup>14</sup>

Es geht mir im folgenden nicht bzw. nur am Rande um den Nachweis hypothetischer literarischer 'Einflüsse' und 'Abhängigkeiten', vielmehr darum, vorderorientalische und altägyptische Schriften, die in den kulturellen Umkreis des Qoh-Buches gehören, als weitere Stimmen im komplexen Gespräch über das Thema "Hellenismus und Orient" und als Zeugnisse der erwähnten "zeitgenössischen Diskussion", in der das Qoh-Buch eine Stimme unter vielen anderen darstellte, zur Sprache zu bringen. Eine Konfrontation<sup>15</sup> des Qoh-Buches mit diesen Schriften verspricht a priori nicht weniger Aufschlüsse als die mit Sokrates<sup>16</sup>, der Stoa<sup>17</sup>, der Neuen Komödie oder griechischen Grabepigrammen<sup>18</sup>. Sehe ich recht, so ist die gegenwärtige Qoh-Forschung auf gutem Weg, ältere, unsachgemäße Frontenbildungen<sup>19</sup> zu überwinden.<sup>20</sup> So for-

---

möglich gewesen war; (2.) Traditionen, deren formative Phase in der persischen Zeit liegt, in der hellenistischen Zeit fast ausnahmslos weiter überliefert wurden; (3.) sich in der neueren Qoh-Forschung die Datierungsfrage nach längerer Fixierung auf die Ptolemäerzeit wieder offener zu stellen scheint, sei es, daß mittels der literarkritischen Methode (M. Rose) Vorstufen bzw. älteres Spruchgut rekonstruiert werden, sei es, daß mittels sprachgeschichtlicher (F. Isaksson; C.L. Seow; vgl. *Kaiser*, Beiträge [1995], 13-17) oder rechts- und wirtschaftsgeschichtlicher Überlegungen (J.L. Kugel, C.L. Seow) für ein höheres Alter plädiert wird.

- 14 Vgl. dazu den Beitrag von N. Lohfink in diesem Band. Die Frage, was der 'dritte Horizont' für die Beurteilung der literarischen Gestalt und für die Frage der Einheitlichkeit des Qoh-Buches beitragen könnte, bedürfte einer breiteren Darstellung. Vgl. in komparatistischer Hinsicht bes. die Stellungnahmen von *Fox*, *Frame Narrative* (1977); *Contradictions* (1989), 311-321.
- 15 Daß "phänographische Vergleiche (etwa von "Sokrates und Qohälät") vergleichsweise beliebig" seien, wie *K. Ehlich* jüngst formuliert hat (*Metaphern* [1996], 56), will mir nicht einleuchten. Es gibt den methodisch kontrollierbaren Vergleich auch dort, wo keine Abhängigkeiten postuliert werden – gerade im Falle des Qoh-Buches als eines Produkts einer "multikulturelle(n) Welt, in der die Eingrenzungen, die Homogenitätspostulate zu pauschal und zu unplausibel bleiben" (ebd. 57).
- 16 *Loewenclau*, *Sokrates* (1986).
- 17 *Gammie*, *Stoicism* (1985); *Kaiser*, *Determination* (1985).
- 18 *Hengel*, *Judentum* (1973), 214, 224-234.
- 19 Z.B. *Loretz*, *Qohelet* (1964: weder ägyptischer noch griechischer, sondern mesopotamisch-kananäischer Einfluß), dagegen *Braun*, *Popularphilosophie* (1973: weder ägyptischer noch mesopotamischer, sondern griechischer Einfluß). *Braun* wollte bei den Vertretern der Annahme fremder Beeinflussung (*Galling*, *Loretz*, *Dahood*) "apologetische Interessen" erkennen (*Popularphilosophie* [1973], 3 mit Anm. 25, 8), argumentierte selber jedoch nicht weniger apologetisch. Wohlthuend offen formulierte

muliere ich im folgenden vielleicht nur ein Programm, das ohnehin an der Zeit ist – *tant mieux!*

## 2. Der vernachlässigte, vielgestaltige 'dritte Horizont': Forschungsstand

"Nachdem es als up-to-date gilt, besonders den griechischen Einfluß auf das Buch Qohelet zu erforschen, und der Versuch gescheitert ist, seine Sprache vom Ugaritischen her zu erklären, droht die Gefahr, daß die Elemente der semitischen Überlieferung in diesem jüdischen Spätwerk entweder nicht mehr oder nur noch verzeichnet wahrgenommen werden."<sup>21</sup> Der Satz, mit dem O. Loretz 1980 seine Studie über "Altorientalische und kanaanäische Topoi im Buche Qohelet" eröffnete, ist auch heute noch aktuell. Sehe ich recht, so ist in der jüngeren Qoheletforschung<sup>22</sup> die Frage nach eventuellen Beziehungen des Buches zur *keilschriftlichen* Weisheitsliteratur kaum mehr gestellt worden.

---

in dieser Hinsicht dagegen die Studie von *J. de Savignac*: "Des passages de ce livre biblique sont si grecs qu'on les comprendrait mieux en grec qu'en hébreu (...). On a observé, en outre, des thèmes égyptiens (...). Cependant Qôhéleth est le livre d'un sémite (...). Etonnant livre que le Qôhéleth! ouvert à la science grecque, à l'exquise civilisation égyptienne et au pathétique babylonien. Une fois de plus nous est montré combien est humaine la sainte littérature d'Israël (...)" (Sagesse [1978], 318f, 323).

20 Markant und vielfach notiert die Umorientierung von *O. Loretz*. Sie zeichnete sich bereits 1980 ab, als Loretz am Schluß seiner Untersuchung altorientalischer und 'kanaanäischer' Topoi die bemerkenswerte Einsicht formulierte, "daß eine einseitig griechisch-hellenistische Interpretation des Buches Qohelet so wenig zum Ziele gelangt wie jede andere eingeschränkte Betrachtung der Probleme dieses Werkes" (Topoi [1980], 278). Positiv heißt dies 1994: "Es liegt der Gedanke nahe, daß das Buch Qohelet...als ein Mittelglied zwischen der altorientalischen Weisheit und der griechischen Philosophie aufgefaßt werden könnte, das seine Entstehung der Begegnung der beiden Welten verdankt" (Jüdischer Gott [1994], 154). Loretz kommt nach Besprechung von Qoh 1,9-11 und 3,9-22 zum Schluß, "daß Qohelet gleichzeitig von mehreren Seiten her zu sehen ist: Er führt *erstens* unbestreitbar traditionelle Gedanken der altorientalischen semitischen Tradition weiter, er setzt sich *zweitens* von der traditionellen Mythologie ab, und, er ist, *drittens*, ohne das Vorbild der griechisch-hellenistischen Philosophie weder in formaler noch in inhaltlicher Hinsicht denkbar. (...) Der Streit darüber, ob Qohelet *erstens* als traditioneller semitischer oder neuer hellenistisch-jüdischer Denker zu klassifizieren ist, kann nur entschieden werden, wenn eine verengte Sehweise allein auf das altorientalische oder das griechische Vergleichsmaterial vermieden wird" (ebd. 168). "Qohelet bleibt ohne die griechisch-hellenistische Philosophie sowohl in formaler als auch in inhaltlicher Hinsicht unerklärbar. Seine wesentlichen Anliegen und Ergebnisse sind jedoch nur im Rahmen der altorientalischen und jüdischen Tradition zu begreifen" (ebd. 172). Nur den spätägyptischen Horizont scheint Loretz nicht recht wahrnehmen zu wollen.

21 *Loretz*, Topoi (1980), 267.

22 Im folgenden setze ich mich im wesentlichen mit Beiträgen der letzten zwei Jahrzehnte auseinander und greife auf ältere Literatur nur zurück, insofern sie für die jüngere Diskussion bedeutsam bleibt und/oder im Forschungsbericht von *Michel* (Qohelet [1988]) nicht oder nur beiläufig behandelt werden konnte.

Das hängt zum einen wohl damit zusammen, daß die Diskussion über "Weisheit in Mesopotamien" in der Assyriologie nach einer längeren Flaute erst kürzlich wieder in Bewegung gekommen ist<sup>23</sup>, zum andern damit, daß sich der Textbestand seit der meisterhaften Synthese von W.G. Lambert<sup>24</sup> lange Zeit kaum vermehrt hat. Eben jene Textedition stellte aber die Grundlage der Loretz'schen Habilitationsschrift "Qohelet und der Alte Orient" (1964) dar, deren Thesen seit Brauns vehementer Kritik<sup>25</sup> zumindest in der deutschsprachigen Forschung ad acta gelegt worden sind. So haben sich in den vergangenen Jahren m.W. nur noch Loretz selber<sup>26</sup>, der Belgier J. de Savignac (1978) und der Amerikaner B.W. Jones (1990) explizit und einigermaßen detailliert mit der Frage der Beziehungen des Qoh-Buches zur Keilschriftliteratur auseinandergesetzt. Außerdem hat J.H. Tigay (1993) anhand eines Vergleichs des im altbabylonischen Gilgamesch-Zyklus überlieferten, sog. Rats der Schenkin mit Qoh 9,7-9 das allgemeine methodologische Problem der Bestimmung literarischer Abhängigkeit diskutiert. Diesen eher vereinzelt und weitgehend parallel laufenden Studien steht eine Schar neuerer Qoh-Kommentatoren gegenüber, die das Problem mesopotamisch-'kanaanäischer' Beziehungen für erledigt hält und meint, es auf einer halben oder Dreiviertel-seite abschlägig beurteilen zu können.<sup>27</sup> Dabei fällt die Monotonie in der Wiederholung von Argumenten auf, die alle schon 1973 von Braun vorgetragen worden waren.<sup>28</sup> Sie könnte den Eindruck erwecken, dieser Zweig der Qoh-Forschung sei definitiv abgestorben. Daß dem nicht ganz so ist, demonstriert jetzt die Dissertation des Koreaners J.Y.-S. Pakh (1996), der sich erneut mit Gilgamesch und Qoh 8,16-9,10 befaßt hat.<sup>29</sup> Wenn ich im folgenden ebenfalls auf die Kontroverse zurückkomme, geschieht dies in der Hoffnung, die Diskussion ein wenig aus ihren festgefahrenen Bahnen zu befreien und um ein paar neue Gesichtspunkte ergänzen zu können. Vor allem soll am Beispiel der keilschriftlichen Vergleichsmaterialien die *Notwendigkeit der überlieferungsgeschichtlichen Konkretion* unterstrichen, d.h. der von Tigay aufgezugene Faden weitergesponnen werden.

Wer das Stichwort "Semitische Überlieferung" nicht auf keilschriftliche Literaturen beschränken will, sondern auch die *nordwestsemitisch-levantinische* Weisheitsliteratur des 1. Jts. in Betracht zieht, wird feststellen

- 
- 23 Vgl. neben *Buccellati*, *Wisdom* (1981), nun vor allem *Denning-Bolle*, *Wisdom* (1992).
- 24 *BWL* (1960); vgl. darüber hinaus nun *Lambert*, *Some new* (1995), mit einigen Hinweisen auf weitere Literatur.
- 25 *Braun*, *Popularphilosophie* (1973), 8-13; s.u.
- 26 Vgl. die im Literaturverzeichnis genannten Arbeiten aus den Jahren 1980 und 1991-1994.
- 27 Vgl. die entsprechenden Hinweise bei *Kaiser*, *Beiträge* (1995), 24f.
- 28 Vgl. nur *Michel*, *Qohelet* (1988), 56-58.
- 29 S.u. Anm. 153a.

müssen, daß es in diesem Bereich um die Erforschung von Beziehungen zum Qoh-Buch noch ungünstiger steht. Die These von M. Dahood, Orthographie, Morphologie und Syntax des Buches zeigten starke 'kanaanäisch'-phönizische Einflüsse und der Verfasser selber sei wohl in einer phönizischen Küstenstadt beheimatet gewesen<sup>30</sup> – eine These, die mangels erhaltener phönizischer Weisheitsliteratur immer schon auf recht schwachen Füßen stand<sup>31</sup> –, kann durch die sprachliche Untersuchung von A. Schoors als widerlegt gelten.<sup>32</sup> Dagegen ist erstaunlich, daß die erheblichen Fortschritte in der Erforschung der *aramäischen* Weisheitsliteratur der Perserzeit, deren Verbreitung bis nach Oberägypten im 5. Jh. und späterer Transfer ins Demotische klar dokumentiert sind, bislang offenbar fast ohne Wirkung auf die Qoh-Exegese geblieben ist.<sup>33</sup> Ist es aber wahrscheinlich, daß gerade jene Weisheitsüberlieferung, die in der zweiten Hälfte des 1. Jts. v. Chr. mehr als irgendeine andere das Epithet "international" verdient, spurlos am Qoh-Buch vorbei gegangen sein sollte?

Was schließlich die *ägyptische* Weisheit und die Frage ihrer Beziehungen zum Qoh-Buch betrifft, so ist es in Exegetenkreisen auch diesbezüglich in den vergangenen Jahren recht still geworden. Dafür dürften verschiedene Gründe in Anschlag zu bringen zu sein: zum ersten die Wirkkraft der 1964 von Loretz vorgebrachten, massiven und z.T. gut begründeten Einwände gegen die Annahme ägyptischer Einflüsse<sup>34</sup>; zum zweiten die schwierige Quellenlage und die in der Regel geringe Vertrautheit von Bibelwissenschaftlern mit der spätägyptisch-demotischen Weisheitsliteratur; zum dritten die Tatsache, daß die Demotistik sich auch innerhalb der Ägyptologie längst zu einem diskreten Sonderforschungsgebiet entwickelt hat, das selbst von den Kolleginnen und Kollegen der Ägyptologie der eigenen Universität, die für uns Exegetinnen und Exegeten ja in der Regel die ersten Gewährsleute sind, oft nur am Rande verfolgt werden kann. Dem ist nun freilich entgegenzuhalten, daß wir heute über sehr viel bessere Bearbeitungen und z.T. Editionen demotischer Weisheitstexte verfügen als noch vor 15 Jahren, v.a. aber, daß seit 1983 eine bahnbrechende Untersuchung der demotischen Weisheitslehren von M.

30 Vgl. v.a. *Dahood*, *Influence* (1952), *Background* (1966); dagegen zuerst *Gordis*, *Phoenician* (1955) (= *Word* [1976], 280-291).

31 Vgl. *Braun*, *Popularphilosophie* (1973), 13, der sich mit dem Argument "Leider liegen bis jetzt keine umfangreichen Zeugnisse eines ugaritischen Pessimismus vor" von jeder detaillierten Argumentation dispensiert.

32 "...out of some 30 linguistic phenomena which Dahood has invoked in favour of his theory, barely one could more or less stand the test. Quite often he introduces superfluous textual emendations, sometimes his Phoenicianisms are good B[iblical] H[ebrew] and it also happens that his Phoenician proof texts are dubious" (*Schoors*, *Teacher* [1992], 223).

33 Die Achiqar-Tradition scheint in *Michels* Forschungsbericht von 1988, namentlich im Kapitel über "Einflüsse aus der Umwelt" (52-65), zu fehlen.

34 *Loretz*, *Qohelet* (1964), 57-89; vgl. *Braun*, *Popularphilosophie* (1973), 4-8; *Michel*, *Qohelet* (1988), 52-54; *Kaiser*, *Beiträge* (1995), 21-24.

Lichtheim vorliegt, die diese ausdrücklich in ihrem "internationalen Kontext" situiert und vielfache Verbindungen auch zu Qoh und Sir aufgespürt hat. Zu dieser Arbeit schrieb O. Kaiser 1984 in seiner Kurzanzeige:

"Dank der beständigen Beachtung der Parallelen in der orientalischen und griechisch-hellenistischen Weisheit gelingt es ihr in eindrucksvoller Weise, Abhängigkeiten, Gemeinsamkeiten und Unterschiede der spätägyptischen Lehren herauszuarbeiten und damit zugleich ein Stück ägyptisch-hellenistischer Geistesgeschichte zu erhellen, von deren Kenntnis der Bibliker bei der Behandlung der Bücher Kohelet und Ben Sira' nur gewinnen kann, weil es ihm aufgrund der Arbeit von Frau Lichtheim besser möglich ist, die jüdischen Varianten des Schicksals- und Vergeltungsglaubens im Zusammenhang mit den entsprechenden hellenistischen Vorstellungen einzuordnen."<sup>35</sup>

Wer dieses Urteil zum Maßstab nimmt und nach dem Niederschlag fragt, den Lichtheims Studie in den seither erschienenen Arbeiten zu Qoh gefunden hat, kann sich des Eindrucks nicht erwehren, den mit Qoh beschäftigten Exegeten sei an diesem Gewinn bislang nicht wirklich gelegen gewesen. Mehr als okkasionelle Verweise und die obligate Zitierung im Literaturverzeichnis finden sich kaum.<sup>36</sup> Die Herausforderung, die Lichtheims Studie auch für die Qoh-Exegese darstellt, scheint seitens der alttestamentlichen Wissenschaft noch nicht recht angenommen worden zu sein.<sup>37</sup>

## II. Mesopotamische Weisheitsliteratur und Probleme ihrer Überlieferung im 1. Jt.

Mit der schon mehrfach genannten Habilitationsschrift von O. Loretz (1964) ist die Studie genannt, die sich in der Forschung der letzten drei Jahrzehnte am dezidiertesten für die Verwurzelung Qohelets in der geistigen Kultur des Alten Orients ausgesprochen hat.<sup>38</sup> Es bleibt das große Verdienst dieser Arbeit, die mit der Veröffentlichung des Lambert'schen magnum opus leicht zugänglich

35 ZAW 96 (1984) 307.

36 Ausnahmen sind die Habilitationsschrift von *Th. Krüger*, *Gegenwartsdeutung* (1990), und die jüngst publizierte Dissertation von O. Kaisers Schüler *A. Fischer*, *Skepsis* (1997). Letzterer fordert mit Recht, man müsse „über die Grenzen der biblischen Spruchweisheit hinaus die in der frühhellenistischen Epoche gewachsene weisheitliche Koine des östlichen Mittelmeerraums einbeziehen“ (53), verfolgt in seiner eigenen Arbeit dieses Programm allerdings nur am Rande.

37 Zuhanden künftiger Leserinnen und Leser sei an dieser Stelle der Hinweis erlaubt, daß das Buch eine äußerst positive Würdigung durch *H.J. Thissen* (*Enchoria* 14 [1986] 189-197) erfahren hat, worin der Rezensent auch ein vollständiges Register der zitierten Texte bietet, das den Gebrauch des Buches sehr erleichtern kann.

38 Vgl. bes. den Abschnitt "Qohelet und die Keilschriftliteratur" (Loretz, *Qohelet* [1964], 90-134).



gemachte mesopotamische Weisheitstradition systematisch zur Kontextuierung des Qoh-Buches herangezogen zu haben.<sup>39</sup>

Daß Loretz Beziehungen von Qoh zur ägyptischen Weisheit oder zur griechisch-hellenistischen Philosophie kategorisch ablehnte, hat seiner These von der altorientalischen Verwurzelung geschadet und ebenso dezidierten Widerspruch hervorgerufen.<sup>40</sup> Dabei sind die Kritiker der Differenziertheit der Loretz'schen Position nicht immer ganz gerecht geworden. Loretz sprach nicht etwa von "babylonischem Einfluß", wie dies z.B. Michel in seinem Forschungsbericht formuliert<sup>41</sup>, sondern von einer "Verbundenheit"<sup>42</sup> bzw. "strukturellen Parallelität"<sup>43</sup> im Denken, von "Ähnlichkeiten"<sup>44</sup>, die ihn zu dem Schluß führten, Qoh stünde "in einer langen und gutbezeugten Tradition" altorientalischer Problematisierung der Gerechtigkeit Gottes und der menschlichen Existenz.<sup>45</sup> Die These ließ durchaus Raum für die offenkundige Originalität Qohelets. Daß Qohelet von den uns bekannten Werken der mesopotamischen Weisheitsliteratur "abhängig", "Konzeption und Tendenz seines Werkes von babylonischen Texten beeinflusst" seien (so wiederum Michel<sup>46</sup>), hat Loretz, wenn ich recht sehe, so prononciert gar nicht behauptet. Ausdrücklich ist bei ihm nur davon die Rede, daß Qohelet "bereits Vorhandenes aufgegriffen und von dorther sein eigenes Werk aufgebaut"<sup>47</sup> habe; er habe die altorientalische Tradition aber auch schöpferisch überwunden.<sup>48</sup> Nur für Qoh 9,7-9 und die Anklänge an Motive des Gilgamesch-Epos wollte Loretz direkte literarische Bekanntschaft in Erwägung ziehen.<sup>49</sup> Ansonsten dachte er pauschaler an eine

39 Vgl. jüngst das präzise Referat von *O. Kaiser*, der meint, Loretz sei mit seiner Arbeit "der Nachweis gelungen, daß sich die Eigenart Kohelets auf dem gemeinsamen semitischen Hintergrund besser als auf dem ägyptischen zu erkennen gibt" (Beiträge [1995], 25).

40 S.o. Anm. 25, 27, 28.

41 Qohelet (1987), 54ff. Loretz nahm zwar einen allgemeinen Einfluß Mesopotamiens auf die israelitische Weisheitsliteratur an, fügte jedoch sogleich hinzu: "Wichtiger als der Nachweis einer direkten oder indirekten Abhängigkeit ist die Frage, inwieweit ein alttestamentliches Buch wie Qohelet mit dieser [*scil.* der mesopotamischen] Überlieferung in den *Anschauungen* und in der *Problemstellung* übereinstimmt und sich *zugleich abhebt*" (Qohelet [1964], 90f; meine Hervorhebungen).

42 Loretz, Qohelet (1964), 90.

43 Ebd. 132.

44 Ebd. 133.

45 Anders als manche seiner Kritiker sah Loretz in dieser Voraussetzung von Traditionen und Erfahrungen semitisch-altorientalischer Kultur nicht etwa einen Gegensatz zur Verwurzelung des Qoh-Buches in der alttestamentlichen oder besser altisraelitisch-judäischen Weisheit, da er letztere selbst – zu Recht – als integralen Bestandteil der altorientalisch-semitischen Tradition verstand.

46 Michel, Qohelet (1988), 57.

47 Loretz, Qohelet (1964), 225.

48 Ebd. 133 und 218ff.

49 "Ohne eine sichere Entscheidung treffen zu können, haben wir...die Möglichkeit zu erwägen, daß Qohelet das altbabylonische Gilgameschepos ganz oder in Auszügen kannte – bei der weiten Verbreitung dieser Dichtung ist dies ja nicht ausgeschlossen" (Qohelet [1964], 128).

Vermittlung altorientalisch-semitischer Fragestellungen vom mesopotamischen "Tafelhaus" (é - d u b - b a /būt *tuppi*) über die kanaanäische und israelitische Schule.<sup>50</sup>

R. Braun stellte in seiner Kritik von 1973 fest, daß es Loretz nicht gelungen sei, "über gemeinsame, gelegentlich noch dazu allgemein weisheitliche oder pessimistische Topoi hinaus" in den verglichenen Textbereichen eine gemeinsame "allgemeine Aussagemotivation und -form" festzustellen. Die folgenden Überlegungen werden diesem Urteil im großen Ganzen zustimmen können. Mit Recht wies Braun darauf hin, daß dem Qoh-Buch nicht gerecht werden kann, wer vom keilschriftlichen Material her das Problem der Gerechtigkeit Gottes als sein wichtigstes Thema bestimmen will.<sup>51</sup> Vor allem aber wandte er sich entschieden gegen die Loretz'sche Tafelhaus-Hypothese: Der Hinweis auf die Schulüberlieferung bleibe "zu pauschal, um als echtes historisches Argument gewertet werden zu können"<sup>52</sup>.

In der Tat lassen sich von mittel- und spätbronzezeitlichen Keilschrifttexten und dem daraus postulierten Schulbetrieb im 'kanaanäischen' Syrien und Palästina des 2. Jts. keine generellen Schlüsse über Qohelet'sches Bildungsgut im Juda des 4. oder 3. Jhs. v. Chr. ziehen. Eine historisch-kritische Komparatistik muß sich dem Problem der Überlieferungskanäle stellen und fragen, welche weisheitlichen Texte und Traditionen des Orients in der persischen und hellenistischen Zeit überhaupt noch gelesen und tradiert wurden, in welchem Rahmen dies geschah, ob diese Traditionen zu jener Zeit noch eine lebendige Diskussion repräsentierten und wie es um die Möglichkeit ihrer Vermittlung in ein judäisches Intellektuellenmilieu bestellt war. Selbstverständlich sind gerade in der Frage der transkulturellen Überlieferung nur Hypothesen möglich. Diese lassen sich jedoch auf dokumentiertes Textmaterial abstützen. Zwar ist anzunehmen, daß der erhaltene Textbestand nur einen Bruchteil des einst im Umlauf befindlichen darstellt. Aber schon der erhaltene Bestand – der im Bereich der Keilschriftliteratur repräsentativer sein dürfte als in dem der nordwestsemitischen und ägyptischen Weisheitsliteratur, die auf Papyrus und anderen vergänglichen Materialien tradiert worden ist – macht m.E. einen Survey wie den folgenden möglich und sinnvoll.

### 1. *Ludlul bēl nēmeqi*<sup>53</sup>

"Ich will preisen den Herrn der Weisheit", eine Dichtung der ausgehenden Kassitenzeit (spätes 13. oder frühes 12. Jh. v. Chr.<sup>54</sup>), galt im 7.-6. Jh. in

50 Vgl. a.a.O. 91-94.

51 *Braun*, *Popularphilosophie* (1973), 10 zu *Loretz*, *Qohelet* (1964), 132f.

52 *Braun*, a.a.O. 13.

53 Edition: *Lambert*, *BWL* (1960), 21-62, 283-302, 343-345 (dazu die Rez. von *R. Borger*, *BiOr* 18 [1964], 51-53); Wiederherstellung des einleitenden Hymnus: *Wiseman*, *New Text* (1980); *Moran*, *Notes* (1983); letzte deutsche Übersetzung: von *Soden*, *TUAT III/1* (1990), 110-135. Für neuere Studien vgl. *Denning-Bolle*, *Wisdom* (1992), 129-132; *Sitzler*, *Vorwurf* (1995), 84-99; *Lambert*, *Some new* (1995), 32-34 (alle mit weiterführenden Literaturangaben).

Assyrien und Babylonien als Klassiker, wie die breite Bezeugung auf Tafeln aus Ninive, Kalchu, Assur, Sultantepe, Babylon und Sippar, die Existenz eines philologischen Kommentars aus Ninive, die Registratur im Werkeverzeichnis Rm 618 und gelegentliche Zitierungen in anderen Texten beweisen.<sup>55</sup> Wie lange die Komposition im Umlauf blieb, ist nicht bekannt; in Babylon ist eine Überlieferung zumindest bis in persische Zeit nicht ausgeschlossen.<sup>56</sup>

Thema ist das Schicksal eines Mannes namens Šubši-mešrê-Šakkan, der aus einer angesehenen Position in große Not fällt. Sein Gott, seine Göttin und die Schutzgeister haben ihn verlassen, Gebet und Ritual können ihm nicht helfen, weshalb er in der Tiefe der Not generelle Zweifel an der Einsichtigkeit göttlicher Urteile äußert. Dann aber wird er auf Marduks Geheiß durch verschiedene Rituale wiederhergestellt. Die Dichtung beginnt mit einem Hymnus auf Marduk und endet mit einem Dankgebet und der Aufforderung an alle Menschen, Marduk zu preisen. Deutlich handelt es sich um eine poetische, als lange monologische Konfession gehaltene Propagandaschrift für die Vertiefung der persönlichen Mardukfrömmigkeit.<sup>57</sup> Ihre Zugehörigkeit zur Weisheitsliteratur ist nicht unumstritten; ihre Verbreitung als Gelehrtenliteratur spricht jedoch für eine solche Zuordnung.<sup>58</sup>

Obwohl der Text in der alttestamentlichen Wissenschaft verständlicherweise meist als Parallele für das Ijob-Buch herangezogen worden ist, wollte Loretz auch verschiedene Gemeinsamkeiten zwischen ihm und dem Qoh-Buch erkennen, "die sowohl die Darbietungsform wie auch die Thematik betreffen"<sup>59</sup>. Er tat sich beim Nachweis dieser Gemeinsamkeiten allerdings schwer und verkannte m.E. wichtige Aspekte *beider* Dichtungen: Weder *Ludlul* noch das Qoh-Buch handeln vom "scheinbaren Versagen der göttlichen Gerechtigkeit"<sup>60</sup>, wie Loretz meint. Die "Erkenntnis", daß es dem Gerechten wie dem Sünder geht und ihm das Schicksal des Gottlosen widerfährt<sup>61</sup>, wäre ein Thema für die Klage-literatur, wird von Qoh (8,10-15) aber gerade nicht in dieser Pauschalität formuliert. Aber auch im *Ludlul* ist wohl nicht eine generelle "Erkenntnis" das Thema, sondern die Uneinsichtigkeit des individuell-paradigmatischen Schicksals des Leidenden für diesen selbst, die nur im Vertrauen auf die größere Weisheit Marduks aufgehoben werden kann.

54 Zur Datierung zuletzt von Soden, TUAT III/1 (1990), 111f; Lambert, *Some new* (1995), 33f.

55 Vgl. Lambert, *BWL* (1960), 26; von Soden, TUAT III/1 (1990), 114.

56 Zur Datierungsproblematik der Textvertreter allgemein v.a. Oelsner, *Materialien* (1986), 191-194 mit Anm. 704, 710, 711f, der ebd. 207 auch *Ludlul* zu den Kandidaten für lange Überlieferung zählt. Das Diagramm von Sitzler, *Vorwurf* (1995), 117 rechnet (ohne nähere Begründung) mit einer Überlieferung bis ins 5. Jh.

57 Vgl. Albertz, *Ludlul* (1988).

58 Vgl. Sitzler, *Vorwurf* (1995), 85f.

59 Loretz, *Qohelet* (1964), 96, zum Vergleich im Ganzen ebd. 95-101.

60 Ebd. 97.

61 Ebd. 98.

Den Tiefpunkt in der *Problemstellung* erreicht *Ludlul* in der zweiten Tafel, wo der Klagende eine Aufzählung all seiner Taten der Frömmigkeit mit einem Seufzer, einem Eingeständnis und einer Frage beschließt, die Loretz mit Qoh 3,11 und verwandten Aussagen über die "geheimnisvolle Unerkennbarkeit der Pläne des göttlichen Handelns" verband<sup>62</sup>:

- II 33 "Wüßte ich doch, daß hiermit der Gott einverstanden ist!  
 34 Was man selbst für gut hält, könnte für den Gott ein Frevel sein;  
 35 Was dem eigenen Herzen schlecht erscheint, könnte dem Gott gut gefallen.  
 36 Wer kann den Willen der Gottheiten im Himmel erfahren?  
 37 Wer begreift den Ratschluß des Anzanunzü<sup>63</sup>?  
 38 Wo je erfahren den Weg Gottes die 'Umwölkten' (d.h. die Menschen)?"

Darauf folgt eine Aufzählung von plötzlichen Schicksalwendungen, wie sie beim Klagenden gerade nicht einzutreten scheinen:

- 39 "Wer (eben noch) kraftvoll lebte, starb in Bedrängnis;<sup>64</sup>  
 40 Plötzlich wurde er in Furcht versetzt, (aber) gleich wieder lärmte er vergnügt;  
 41 In einem Augenblick singt er ein Freudenlied,  
 42 Einen Schritt weiter klagt er laut wie ein Klagepriester;  
 43 Wie (beim) Öffnen und Schließen ist ihr Sinn geändert.  
 44 Hungern sie, werden sie einem Leichnam gleich.  
 45 Bei Wohlergehen sprechen sie vom Aufstieg in den Himmel;  
 46 Betrüben sie sich, reden sie vom Hinabsteigen in die Unterwelt!  
 47 Über dieses (alles) dachte ich nach, konnte den Sinn davon aber nicht  
 ergründen!"

Man mag sich ob dieser Reflexionen über die Verborgenheit des Gotteswillens und die Inkonsistenz des menschlichen Lebens ganz allgemein an die Rede Qohelets von den unerforschbaren Plänen Gottes, der im Himmel ist<sup>65</sup>, und an die (anthropologische) *hæbæl*-Thematik<sup>66</sup> Qohelets erinnern fühlen. Der erste Eindruck trübt sich freilich schnell, wenn man die Topoi in ihren jeweiligen Kontexten situiert und erkennt, daß diese in ihrem Gesamtduktus ganz unterschiedliche Tendenzen haben und kaum aufeinander bezogen werden können.

62 Ebd. 99.

63 Nach von Soden (AHw 1510f; TUAT III/1 [1990], 122 Anm. 37a) ist *Anzanunzü* "Grundwasserhorizont" ein Name Eas, der hier aber wohl mit Marduk identifiziert wäre; anders noch Lambert, BWL (1960), 40f, 290.

64 Die vier aufeinanderfolgenden Parallelismen mit Umkehrsätzen zeigen deutlich, daß es dem *Ludlul*-Dichter hier weder um die Feststellung des "hinfälligen Wesens des Menschen" noch um den Satz "niemand hat über den Todestag Gewalt" (Qoh 8,8) geht (so Loretz, Qohelet [1964], 99f), sondern um die plötzlich und unerwartete Wende des Schicksals.

65 Vgl. Michel, Untersuchungen (1989), 274-289.

66 Vgl. Lohfink, Windhauch (1989).

Das in der *Ludlul*-Dichtung thematisierte Problem ist, wie zuletzt D. Sitzler eindringlich nachgewiesen hat, *nicht* die göttliche Gerechtigkeit, sondern die Unzulänglichkeit der herkömmlichen Instrumente, den Willen der Götter (zumal der persönlichen Schutzgottheiten) zu deuten und ihre Gunst für sich gewinnen zu können. Angesichts dieser fundamentalen Unsicherheit sehen sich die Menschen scheinbar(!) willkürlichen Mächten ausgesetzt und werden zwischen Klage und Lob hin und hergerissen. Wie im *Ijob*-Buch wird dieses Problem zugleich als existentielles und als prinzipiell-kognitives ('weisheitliches') im Modus der reflektierenden Klage verhandelt. Anders als bei *Ijob* ist es in der *Ludlul*-Dichtung die Lösung des existenziellen Problems des Klagenden, das den Weg für die Lösung des kognitiven ('weisheitlichen') Problems weist: Beide können nur von Marduk selbst kommen, in diesen Entschlüsse weder Götter noch Menschen Einsicht haben. Ihm allein verdankt der Klagende seine Rettung<sup>67</sup>, aber erst durch die Erfahrung seiner Not ist ihm deutlich geworden, daß die Ordnung der Welt und seine eigene Existenz ihre Mitte in Marduks Plänen haben. Diesem Höchsten Gott, der allein das Epithet "Herr der Weisheit" (*bēl nēmeqi*) verdient, sollen sich deshalb alle Menschen preisend zuwenden. "Damit ist das Herz des Marduk die Grenze jeder 'Erlernbarkeit' der Weltzusammenhänge und jeder Deutung der Gegenwart (zum Beispiel durch Opferschau und Traumdeutung)."<sup>68</sup>

Im Blick auf den Vergleich mit dem Qoh-Buch scheint mir bedeutsam, daß die Einsicht in die letztlich Undurchsichtigkeit des göttlichen Willens in der *Ludlul*-Dichtung nicht zu einer Relativierung der kultischen und sozialen Normen führt: Der Klagende ist und bleibt bis zum Ende "ein Idealtyp mesopotamischer Normerfüllung"<sup>69</sup>, er besteht nach seiner Genesung ein Flußbördal (IV 1-m), wodurch seine Unschuld erwiesen ist, und warnt sogleich vor jeder Nachlässigkeit Esangila gegenüber.<sup>70</sup>

Das knappe Referat mag deutlich gemacht haben, daß die *Ludlul*-Dichtung und das Qoh-Buch verschiedenen Welten angehören. *Ludlul* thematisiert in der Verbindung von Hymnus und Klage eine "überwundene Krise" (J. Assmann), wobei besonders der Hymnus Träger der neuen Theologie ist<sup>71</sup>; mit der Lösung des existenziellen Problems behauptet die Dichtung auch das kognitive verarbeitet zu haben. Ganz anders das im Status der Dissonanz verharrende Qoh-Buch: Es kennt weder die spezifische Konzentration auf die Lei-

67 "Auffällig ist nun, daß die persönlichen Gottheiten des Leidenden bei seiner Rehabilitation nicht erwähnt werden. Die Dämonen weichen, aber die Schutzgötter und Lebenskräfte treten nicht wieder an ihre alte Stelle" (Sitzler, Vorwurf [1995], 90f).

68 Ebd. 88; "... die Erkenntnisfähigkeit des Menschen hat eine Grenze in den Willensentscheidungen des Gottes Marduk. (...) Der Weise und Gerechte muß mit diesen Plänen leben, ohne sie kennen zu können" (ebd. 98).

69 Ebd. 93.

70 "Insgesamt kann man feststellen, daß der Kläger dieses Textes einen 'klassischen Loyalisten' der alten mesopotamischen Weltordnung verkörpert, der im Laufe der Dichtung zu einem 'frommen Loyalisten' der neuen Mardukherrschaft wird, indem er durch unschuldiges Leiden das neue Zentrum der Weltordnung (Marduk) an der eigenen Person als heilsam erfährt" (Sitzler, Vorwurf [1995], 94).

71 Darauf hat Sitzler, Vorwurf (1995), 126 mit Recht hingewiesen.

densproblematik noch deren divinatorisch-rituelle Auflösung, weshalb ihm Klage wie Hymnus verschlossen sind. Es relativiert seine Feststellung der Begrenztheit menschlicher Einsicht in das Weltgeschehen weder durch den Sprung in eine (quasi-fideistische) Frömmigkeit, die immer noch mit dem Gedanken göttlichen Lohns operiert, noch durch Propagierung eines bestimmten Kultes. Und es steht insgesamt in einem viel gebrocheneren Verhältnis zu den gesellschaftlichen und religiösen Leistungs- und Erfolgsmaximen seiner Zeit. Von der *Ludlul*-Dichtung führt vielleicht eine Brücke zum Ijob-Buch, aber keine zu Qohelet.

## 2. 'Babylonische Theodizee'<sup>72</sup>

Steht es bei dieser akrostichischen Dichtung des Sangil-kīnam-ubbib besser um die Vergleichbarkeit mit dem Qoh-Buch? Der Text ist von früheren Bearbeitern zuweilen als 'Babylonischer Qohelet' etikettiert worden, doch wurde die Bezeichnung fallengelassen, als E. Dhorme seinen dialogischen Charakter erkannte.<sup>73</sup> Bezüglich der Entstehungszeit schwanken die Bearbeiter zwischen dem späten 11. Jh. und der Zeit um 800.<sup>74</sup> In unserem Zusammenhang ist wichtiger, daß der Text durch Tafeln aus Ninive, Assur, Babylon und einen Kommentar aus Sippar oder Borsippa<sup>75</sup> bezeugt ist, also fast ebenso weite Verbreitung wie die *Ludlul*-Dichtung gefunden hat.<sup>76</sup> Vielleicht wurde er sogar noch länger als jene überliefert: Der spätbabylonische Kommentar könnte nach dem Urteil von J. Oelsner "aus dem hellenistischen Borsippa stammen"<sup>77</sup>, die jüngste der drei späten Tafeln aus Babylon<sup>78</sup> nach Meinung des Herausgebers Lambert "seleukidisch oder gar parthisch" sein.<sup>79</sup>

Das Gedicht ist ein aus 27 Strophen von jeweils 11 Zeilen bestehendes Akrostich, dessen Anfangssilben als Selbstempfehlung des Verfassers zu lesen sind:

- 
- 72 Edition: Lambert, BWL (1960), 63-89, 302-310, 345 (rez. R. Borger, BiOr 18 [1964] 53); letzte deutsche Übersetzung: von Soden, TUAT III/1 (1990), 143-157. Für neuere Studien vgl. Denning-Bolle, Wisdom (1992), 136-158; Sitzler, Vorwurf (1995), 99-109 (Lit.); Lambert, Some new (1995), 34-36.
- 73 Dhorme, *Ecclésiaste ou Job?* (1923).
- 74 Vgl. Lambert, BWL (1960), 66f; von Soden, TUAT III/1 (1990), 143.
- 75 Erstere Herkunftsangabe bei Lambert, BWL (1960), 69; Letzteres vermutet Oelsner, *Materialien* (1986), 227.
- 76 Die Dichtung wird in einem spätassyrischen Werkverzeichnis genannt, und der Name seines Autors erscheint in verschiedenen Schreibungen auf einer spätbabylonischen Schülertafel aus Sippar (Lambert, BWL [1960], 63f).
- 77 Oelsner, *Materialien* (1986), 227.
- 78 Vgl. im Blick auf die Textvertreter a, l und m aus der Slg. Spartoli Oelsner, *Materialien* (1986), 191f (mit Anm. 704) und 207.
- 79 Lambert, BWL (1960), 63. Das Diagramm von Sitzler, Vorwurf (1995), 117 rechnet bei *Ludlul* und der 'Theodizee' mit gleicher Überlieferung, führt jedoch generell nicht über das 5. Jh. hinaus.

"Ich, Sangil-kīnam-ubbib, der Beschwörungspriester, grüße segnend den Gott und den König."

Jede Strophe besteht aus je fünf parallelen Doppelzeilen und einer "odd line", deren Position in der Strophe variieren kann, die jedoch oft besonders bedeutungstragend zu sein scheint. Die äußere Form will den Leser offenbar in einen Entschlüsselungsprozeß locken. Der Text ist von einem hochgebildeten Literaten geschrieben worden und war vermutlich für ebensolche Kollegen (vielleicht auch den König selbst) bestimmt. Er inszeniert ein intellektuelles Spiel und setzt implizit voraus, nur von besonders raffinierten Geistern verstanden werden zu können.<sup>80</sup> Generalthema des Dialogs ist die Frage nach dem Nutzen der Frömmigkeit, Ziel des Gesprächs ist es, einen denkenden Menschen trotz seines Mißerfolgs und der ungerechten Ordnung der Welt vor der Verzweiflung und dem 'Aussteigen' zu bewahren. erinnert das Thema unmittelbar an Ijob, so das Ziel eher an Qohelet.

Die Gesprächspartner werden in der Literatur gewöhnlich als Leidender/Klagender/Dulder und als Ratgeber/Freund bezeichnet. Sie bleiben anonym – m.E. mit gutem Grund, da sie wohl *beide* von der Raffinesse und Kompetenz des Verfassers Zeugnis ablegen sollen.<sup>81</sup> Im Unterschied zu sonstigen mesopotamischen Dialogen fehlen Redeeinleitungen im Narrativ. S. Denning-Bolle hat deshalb unlängst unter Verweis auf altägyptische Gespräche mit dem Ba oder mit dem Herzen<sup>82</sup> und auf das Qoh-Buch annehmen wollen, es handle sich bei der 'Theodizee' um einen "inner dialogue".<sup>83</sup> Die häufigen gegenseitigen Anreden (z.B. als "mein Freund") weisen jedoch deutlich auf einen 'wirklichen' Dialog zweier sehr unterschiedlich charakterisierter Personen: eines Klagenden und Ratsuchenden, der das Problem artikuliert, sich mit dem Rat aber nicht zufriedengibt, am Ende gleichwohl einlenkt, und eines ihm antwortenden weisen Ratgebers<sup>84</sup>. Für das Verständnis der Dichtung ist es nicht unerheblich, daß der Antwortende den Klagenden immer wieder auf dessen eigene Vernunftbegabtheit hinweist, ihn auffordert, seinen Verstand auch zu gebrauchen und nicht zu verzweifeln.<sup>85</sup> Die Vermutung liegt nahe, daß es sich auch bei dem Klagenden um

80 Vgl. dazu auch *van der Toorn*, Dialogue (1991).

81 Vgl. *Denning-Bolle*, Wisdom (1992), 157f.

82 Vgl. zu diesen auch als "Gedichte des Lebensmüden" und "Klage des Chachepperreseneb" bekannten Texten jüngst *Hornung*, Dichtung (1996), 95-98, 106-109 (Auszüge), 177-180; *Renaud*, Dialogue (1991).

83 *Denning-Bolle*, Wisdom (1992), 155-158.

84 Der Klagende bezeichnet den Ratgeber als "sehr klugen Mann" (Z. 5), "Wissenden" (6), "Besonnenen" (7), "Freund" (23), der dem Gott der Weisheit vergleichbar ist (23f), "Gefährten" und Ratgeber (45), dessen Antwort angenehm wie der Nordwestwind ist (67f), der "über alle Einsicht verfügt" (200), zum Schluß als "Freund" (265, 287) und "Barmherzigen" (287); nur im Mittelteil, wo die Klage besonders heftig wird, fehlen die Anreden.

85 Vgl. *Denning-Bolle*, Wisdom (1992), 140. Der Ratgeber spricht z.B. vom "regen Verstand" (14) und der "geordneten Einsicht" (35) des Klagenden, titulierte ihn in Z. 66f gar (ironisch?) als "Dattelpalme, Baum des Reichtums, meinen kostbaren Bruder, beschenkt mit jeglicher Weisheit, ein Juwel an Klugheit", in Z. 78 als "Verstandbegabten, der du ohne Vernunft nachdachtest"; vgl. auch Z. 167, 212f, 217, 254 ("Tüchtiger, Kenntnisreicher, der über Einsicht verfügt"). "The friends of Job do

einen 'weisen' Kollegen handelt: "Der Kläger...verkörpert...den *Typos* des sozial unter Druck geratenen, verantwortungsbewußten und loyalen Angehörigen der geistigen Führungsschicht, der den Bezugsrahmen seiner Ethik verloren hat, aber bereit ist, ihn sich neu geben zu lassen"<sup>86</sup> – die Charakterisierung träfe zweifellos auch im Blick auf Ijob und Qoh zu.

Da mein Verständnis der Dichtung in mancher Hinsicht von den bisherigen Bearbeitungen und ihrer Rezeption in der Qoh-Diskussion abweicht, muß ich den Redeverlauf<sup>87</sup> hier paraphrasieren: Der Leidende klagt, früh seine Eltern verloren zu haben und von niemandem aufgezogen worden zu sein (Strophe I); der Freund weist auf die Unausweichlichkeit des Todes hin und stellt fest, Erfolg im Leben sei nur dem möglich, der Gott und Göttin fürchte (II). Der Klagende entgegnet, mit Erfolg und Gewinn sei es bei ihm vorbei (III):

- 27 "Verdecktsein der Gestalt (und) Mangel hält mich darnieder,  
 28 Mein Erfolg (*kuširī*) ist verschwunden, mein Wohlstand (*mutturī*) ging vorüber.  
 29 Die Kraft wurde schwach, zu Ende ist es mit dem Handelsertrag (*išdīhu*).  
 30 Depression und Wehklage verräucherten [mein] Gesicht.  
 32 (...) Kann der gute Tag (*ūm dumqī*) für mich ganz dauerhaft sein?  
 33 Seinen 'Weg' würde ich (gerne) erler[nen] (*alaktāšu alam[ma]*)."

Wer vom Qoh-Buch herkommt, wird beim Stichwort "Erfolg" (*kuširu*, auch in Z. 161) sogleich an das hebräische Äquivalent *kišrôn* (Qoh 2,21 4,4 5,10, vgl. 10,10 11,6)<sup>88</sup>, beim Stichwort "guter Tag" (*ūm dumqī*) an den *yôm tōbâ* von 7,14 und beim Wunsch nach Dauer an Qohelets *ceterum censeo* von der Vergänglichkeit und Unbeständigkeit der Lebenssicherungen denken. Wir bleiben vorerst beim Dialog, der den Freund mit dem Rat an den Klagenden fortfahren läßt, beständig die "rechten Normen" (*sakkī mišari*, womit hier Kultbräuche gemeint sein dürften) zu beachten (IV). Dagegen wendet der Klagende ein, der Wildesel, der Löwe und der Neureiche würden satt, ohne je an eine Opfergabe zu denken, er selber habe dagegen regelmäßig geopfert, was ihm offensichtlich nichts genützt habe (V). Diesen Satz betrachtet der Ratgeber offenbar als überheblich, entgegnet er doch sogleich (VI):

- 58 "Du magst stabil wie die Erde sein (vgl. Qoh 1,4b), der Rat des Gottes ist (doch) fern!" (Z. 58)<sup>89</sup>

Er nimmt die Vergleiche mit Onager und Löwe auf und weist darauf hin, daß beide Tiere letztlich erjagt enden, wie denn auch der Neureiche plötzlich vom König zunichte gemacht werden kann. Sein Fazit ruft deshalb erneut zur Frömmigkeit zurück:

---

not display such patience and subtlety" (*Denning-Bolle*, *Wisdom* [1992], 142), vom ersten Redegang abgesehen.

86 *Sitzler*, *Vorwurf* (1995), 106.

87 Zu formalen Aspekten, die es erlauben, den Redeverlauf nachzuzeichnen ("odd line" und "pivotal point"), vgl. *Denning-Bolle*, *Wisdom* (1992), 140f.

88 *Loretz*, *Qohelet* (1964), 107.

89 *Lambert*, *BWL* (1960), 75; ganz anders übersetzt von *Soden*, ohne jedoch den Satz verstanden zu haben (TUAT III/1 [1990], 149 mit Anm. 58a-b).



- 66 "Den guten Lohn des Gottes (*gimil dumqi ša ili*), der bleibt, suche immer wieder!"

Der Klagende verdankt den Rat, wiederholt dann aber seinen Einwand in krasser Verallgemeinerung (VII):

- 70 "Den Weg des Glücks (*uruḥ dumqi*) gehen diejenigen, die nicht ständig den Gott suchen;  
 71 arm aber wurden jetzt und schwach, die zur Göt[ttin] flehen.  
 72 In meiner frühen Jugend schon forschte ich nach dem Willen des Gottes (*ḡēm ili*),  
 73 mit Nasestreichen und Flehen suchte ich meine Göttin.  
 74 Doch ziehe ich das Joch in einem Frondienst ohne Gewinn (*ilku ša lā nēmeli*),  
 75 hat doch der Gott nun festgesetzt statt Reichtum Dürftigkeit."

Der Problemträger klagt nicht mehr darüber, ungerecht behandelt zu werden, sondern behauptet, sein Schicksal entspreche einer eigentlichen Gesetzmäßigkeit: Kultische Nachlässigkeit führe zu Glück, Frömmigkeit ins Unglück. Der Ratgeber scheint dies als eine Art Apostasie aufzufassen (VIII) und wirft dem Klagenden vor, er verleumdete die Kultordnungen (*kittū*) und die "Pläne des Gottes" (*uṣurti ili*), obwohl doch den Menschen die Gedanken der Gottheiten so "verborgen wie das Innere des Himmels" seien (Z. 82, vgl. 256).

Im folgenden ist der Text sehr stark zerstört. Die Klage scheint sich in Verzweiflung verwandelt zu haben, denn der Klagende redet den Gesprächspartner nicht mehr an, sondern erklärt, auf sein Glück verzichten, aber auch keine Kultordnungen mehr einhalten zu wollen (XIII). Der Ausstieg aus seiner sozialen Umgebung scheint ihn noch stärker als zuvor mit den Ungerechtigkeiten der Gesellschaft zu konfrontieren, die er in mehreren Reihungen von Umkehrsätzen als 'verkehrte Welt' beschreibt (XV, XVII), in der der Königssohn ärmlich, der Sohn des Dürftigen dagegen reich gekleidet daherkomme (vgl. Qoh 4,14-16). Als Fazit dieser Beobachtungen formuliert er:

- 187 "Gefallen ist der Besitzer von Reichtum, fern (von ihm) ist der G[e]winn (*taturru*)."

Damit scheint nun, wenn ich den im Mittelteil äußerst lückenhaften Text recht verstehe, der Freund wieder einen Anknüpfungspunkt gefunden zu haben, um den Verzweifelten auf den Weg der 'Weisheit' zurückzuführen. Er stellt fest (XVIII), Reichtum und Armut seien seit jeher ein *šummu*. Von Soden versteht dies als "kasuistischen Wenn-Satz" und übersetzt als "Gesetz"<sup>90</sup>, doch ist bei dem starken Interesse der Dichtung an Ritus und Kult vielleicht eher an die Regelmäßigkeit von Omen-Sätzen zu denken, die mit demselben Wort *šumma* eingeleitet werden. Jedenfalls ist der Klagende nun wieder bereit, Rat anzunehmen und in den Texten nachzuforschen (XIX). Der Ratgeber scheint ihm als Wichtigstes zu empfehlen, der Führung der Götter zu folgen und die Riten einzuhalten (XX).

90 Von Soden, TUAT III/1 (1990), 153 Anm. 198a.

Die dann folgenden Strophen beschreiben offenbar, wie der vormalig Verzweifelte in einem schrittweisen Rehabilitationsprozeß zu neuem Vertrauen in den unerforschlichen Plan Gottes geführt wird. Der Ratgeber spricht ihm Mut zu (XXII):

- 239 "Der du den Bescheid Gottes nicht suchtest: Was könnte dein Erfolg  
(*kuširka*) sein?  
240 Wer das Joch des Gottes (*nir ili*) zieht, mag mager bleiben, hat aber doch  
regelmäßig zu essen.  
241 Den guten Hauch der Gottheiten suche immer wieder,  
242 dann wirst du, was du in diesem Jahr verlorst, innert kurzem ersetzen  
können."

Der vormalig Verzweifelte scheint nun jedoch von der Unveränderbarkeit der Verhältnisse auszugehen und in eine Art fatalistische Lethargie gefallen zu sein. Dabei beruft er sich auf seine Erfahrung bzw. (wie Qohelet) auf sein "Sehen":

- 243 "In der Gesellschaft (*ina adnāti*) sah ich mich um:  
Gar verschiedenartig sind die Bedingungen<sup>91</sup> für sie!  
244 Der Gott verlegt dem *šarrabu*-Dämon nicht den Weg.  
245 Es zieht auf den Wasserläufen der Erzeuger das Schiff,  
246 auf dem Bett (aber) lagert sich sein Erstgeborener.  
247 Es geht einem Löwen gleich der große Bruder seinen Weg,  
248 es jauchzt (jedoch) der Jüngere (schon), wenn er den Onager treibt.  
249 Auf der Straße wie ein Herumtreiber jagt umher der Erbe,  
250 der zweite Sohn (aber) schenkt dem Dürftigen Speise.  
251 Wenn ich mich vor den Gottheiten demütige, was gewinne ich dabei?"

Der Sinn der Reihe und des Hinweises auf die unverrückbaren Privilegien der Erstgeborenen und Erben besteht wohl darin zu unterstreichen, daß Arbeit und Anstrengung weder im zivilen noch im religiösen Bereich etwas an den Verhältnissen zu ändern vermögen. Der Klagende will also der optimistischen Prognose seines Freundes nicht trauen und rechnet nicht mit einer Verbesserung seiner Situation (XXIII). In seiner Resignation tendiert er dazu, erneut dem Gott die Verantwortung bzw. Schuld an den Verhältnissen zuzuschieben. Der Ratgeber tadelt dies als "Bosheit des Herzens" und "Drangsalieren Gottes" und weist noch einmal auf die Unerforschlichkeit des göttlichen Willens hin (XXIV):

- 256 "Der Sinn des Gottes ist uns fern wie das Innere des Himmels,  
257 seine Klugheit ist schwer zu erfassen, daher begreifen die Menschen (sie)  
nicht.  
262 (...) Ein Tölpel als Sohn wird zuerst geboren,  
263 tüchtig und tapfer wird der zweite genannt.

---

91 Mit *idātu* (wörtl. "Arm, Seite, Kraft, Lohn", AHW I 365) können sowohl die "Voraussetzungen, Startbedingungen" als auch die aktuellen "Bedingungen" gemeint sein.

264 Man mag aufmerken, aber was der Plan Gottes (*pakku ilim*) ist, begreifen die Menschen nicht."

Das Erstgeborenenrecht gilt – so der Einwand des Ratgebers – nicht absolut. Nun kommt langsam ein 'Umerziehungsprozeß' in Gang, der Genötigte wird zum Lernenden. In seiner vorletzten Rede spricht er nicht mehr vom Fehlverhalten der Götter, sondern von dem der Menschen, die nicht nach moralischen Gesichtspunkten urteilen, sondern nur Einfluß und Macht folgen, Schwache und Rechtschaffene dagegen mißachten und verstoßen (XXV). Dem stimmt der Ratgeber zu und führt es darauf zurück, daß Enlil, Ea und Mami den Menschen bei ihrer Erschaffung die "mehrdeutige Rede" und die Lüge mitgaben (XXVI). Daran ist nichts zu ändern. Was dem Klagenden deshalb bleibt, spricht dieser in der letzten Strophe (XXVII) aus: dem Ratgeber für seine Barmherzigkeit zu danken und künftig auf die Protektion eines "Helfers", die Sympathie der persönlichen Schutzgottheit oder die Gnade des ordnungsstiftenden Königs, des (richtenden) "Sonnengottes der Menschen" zu hoffen – ein Programm, das ziemlich genau der Selbstempfehlung des Verfassers im Akrostich entspricht<sup>92</sup> (s.o.).

Ein Vergleich der 'Babylonischen Theodizee' mit biblischen Stoffen, v.a. dem Ijob- und dem Qoh-Buch, steht vor großen Schwierigkeiten: Ein fatales Problem liegt darin, daß die Dichtung besonders im Mittelteil so schlecht erhalten ist und für ihre Deutung nicht zuletzt deshalb die biblischen 'Parallelen' oft erkenntnisleitend waren. Dies gilt auch noch von der neuesten deutschsprachigen Bearbeitung durch W. von Soden, die mit einer engen Verwandtschaft mit dem Ijob-Buch rechnet und z.B. wie selbstverständlich davon ausgeht, daß die Sympathie des Dichters beim Klagenden liege und "die Zweifel des Dulders auch die des Dichters" seien.<sup>93</sup> Nach meinem Verständnis hat sich der Dichter sowohl bei der Darstellung der Zweifel als auch bei den weisen Reden des Freundes um größtmögliche Kunst und Überzeugungskraft bemüht; seine eigene Position dürfte am ehesten in der Problemlösung und in der Auflösung des Akrostichs zu erkennen sein.<sup>94</sup> Es ist die Position eines Weisen, der die Brüchigkeit einer allzu platten Vergeltungstheologie erkannt hat, Leiden und Not aber nicht auf das Versagen der persönlichen Schutzgottheiten zurückführen und von daher auch nicht den Nutzen der Religion bestreiten will. Wenn er zum Schluß die Verkehrtheit der Verhältnisse auf die seit der Schöpfung den Menschen gegebene "mehrdeutige Rede" zurückführt, so mag uns dies als intellektuelle Demission vor dem kognitiven Problem erscheinen.<sup>95</sup> Altorientalische Leser werden hier vielmehr – ganz auf der Linie der letzten Strophe – einen loyalen Versuch erkannt haben, an der Widersprüch-

92 So auch *Sitzler*, Vorwurf (1995), 109 Anm. 438.

93 *Von Soden*, TUAT III/1 (1990), 146; so schon *Buccellati*, Tre saggi (1972), 172 u.v.a.

94 Vgl. auch *Denning-Bolle*, Wisdom (1992), 157f.

95 Vgl. neben von Soden auch *Loretz*, Qohelet (1964), 105; vgl. *Lambert*, Some new (1995), 35.

lichkeit der Erfahrung festzuhalten, gleichzeitig aber eine diskrete Hoffnung auf Gott und König zu artikulieren.<sup>96</sup>

Ist die 'Theodizee' wirklich das Zeugnis eines im Vergleich zu *Ludlul* "müde gewordenen Glaubens", wie W. von Soden unlängst formuliert hat?<sup>97</sup> Ein Bibliker fühlt sich bei einer derartigen Beurteilung unwillkürlich an eine bestimmte Richtung der Qoh-Interpretation erinnert, die Qohelet des resignativen Defaitismus angesichts der "unveränderbaren Welt"<sup>98</sup> bezichtigt und seine Kanonizität in Frage gestellt hat. Keines der beiden Urteile wird m.E. den Texten gerecht. Die 'Theodizee' steht insofern in einem frappanten Kontrast zu *Ludlul*, als sie an der Feststellung des amoralischen Funktionierens der Welt bis zum Schluß festhält, dieses als letztlich von den Schöpfergottheiten (als Urhebergottheiten) verursacht und deshalb unveränderbar behauptet, dagegen aber gerade nicht die größere Macht Marduks aufbietet, sondern ihre Hoffnung in die Verehrung der persönlichen Schutzgottheit(en) und das schlichtende Wirken des Königs setzt.<sup>99</sup> Auch sie steht freilich wie *Ludlul* – und trotz des Abgleitens in die Verzweiflung im Mittelteil – in einem weit weniger gebrochenen Verhältnis zur Wirklichkeit und zu zentralen Institutionen von Religion und Gesellschaft als Qohelet. Die Dialogform erlaubt es ihr, auch der größten (wiewohl literarisch inszenierten) Verzweiflung stets die gemessene Sicherheit des weisen Rates entgegenzuhalten und damit insgesamt einen ruhigeren Kurs zu steuern als das Qoh-Buch. Dessen Problemstellung ist in mehrfacher Hinsicht ungleich schärfer: zum einen formal, weil die Debatte gerade nicht dialogisch aufgelöst, sondern im denkenden Subjekt allein geführt wird; zum andern, weil es dem im Rahmen des Monotheismus argumentierenden Qohelet verwehrt ist, verschiedene Ebenen von Theologie und Frömmigkeit nebeneinander funktionieren zu lassen. Einer seiner theologischen Kernsätze ("Gott hat den Menschen recht gemacht, sie sind es, die viele Berechnungen suchen" [7,29]) liest sich denn auch, wie Loretz mit Recht gesagt hat, "wie eine verneinende

96 Daß der Dialog am Ende "a true compromise and resolution" gefunden habe, hat neuerdings *Denning-Bolle* betont (Wisdom [1992], 151, 155 u.ö.). Vgl. auch *Sitzler*, Vorwurf (1995), "Der Text als Gesamtwerk führt...auf die Forderung [m.E. wäre "Hoffnung" oder "Erwartung" hier angemessener, C.U.] nach einem starken Helfer hin, der dem leidenden Gerechten in der asozialen Gesellschaft einen Lebensraum möglich macht. Dieser Helfer ist der König und soll von der persönlichen Gottheit herbeigebracht werden" (108).

97 *Von Soden*, TUAT III/1 (1990), 146.

98 *Crüsemann*, Welt (1979).

99 Daß "mit dem Hinweis auf die Erschaffung des Menschen als eines Lügners und eines Bösewichtes...die Problematik, warum es dem Bösen gut geht und dem Gerechten schlecht, ungelöst" bleibt (so *Loretz*, Qohelet [1964], 105 mit Hinweis auf *Lambert*, BWL [1960], 65), stimmt nur bedingt. In diametralem Widerspruch zum Skopus der 'Theodizee' steht die Meinung, daß bei einer solchen Ätiologie "eine Bestrafung des Bösen nicht mehr gefordert werden" könne (so *Loretz* ebd.).

Antwort auf die Worte des Dialogs<sup>100</sup> von der schöpfergöttlichen Stiftung der Lüge.

Damit sei nicht behauptet, Qohelet respondierte auf die 'Theodizee': Der Kontext, in dem das Qoh-Zitat steht, stellt ja zum einen die Frage selbst (7,25) und argumentiert zum andern noch auf ganz anderem Wege (7,26-28). Dennoch ist es bemerkenswert, in der 'Theodizee' eine Ätiologie der schöpfungsgestifteten Lüge und Verdorbenheit der Menschen formuliert zu finden, die einer fatalistischen oder opportunistischen Meinung nahesteht, wie sie von Qohelet gerade *bestritten* wird. M.W. ist sie im orientalischen Schrifttum nirgends sonst in dieser Deutlichkeit formuliert worden.<sup>101</sup> Das Qoh-Buch ist jedoch in einem entscheidenden Punkt einen Schritt weiter: Die 'Theodizee' problematisiert – wie das Ijob-Buch – den Nutzen der Frömmigkeit und mobilisiert (offenbar erfolgreich) die Weisheit als Stütze der Frömmigkeit; das Qoh-Buch bewegt sich jenseits dieser Fragestellung (die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes ist, wie gesagt, nicht sein Problem), bezweifelt nun vielmehr den (existenziellen wie kognitiven) Nutzen bzw. die Verlässlichkeit der Weisheit. Rudimente einer 'Theodizee'-Problematik, wie sie die babylonische Dichtung beschäftigt, ließen sich allenfalls im Hintergrund von 3,9-15 ausmachen (vgl. zur Verbindung von Erfolg/Gewinn und gottgegebener Mühe<sup>102</sup> v. a. Z. 76).

Die zuletzt genannte Stelle könnte auch im Blick auf das Stichwort *‘ōlām* einen Vergleich mit der 'Theodizee' lohnen. S. Denning-Bolle hat im Anschluß an J. Bottéro (1977) deutlich herausgearbeitet, daß der weise Ratgeber gegenüber der Klage und Verzweiflung seines Gesprächspartners konstant an der Überzeugung festhält, daß nur die korrekte Beachtung der Frömmigkeitsregeln den Menschen einen Kontakt mit der ihnen kognitiv verschlossenen, aber allein stabilen göttlichen Wirklichkeit eröffnet<sup>103</sup>: "through piety one may glimpse what is eternal"<sup>104</sup>. Qohelet würde dem wohl prinzipiell zugestimmt haben, die Möglichkeit des Verstehens des "Ewigen" allerdings skeptischer beurteilt und den Weg der Vermittlung nicht in der Beachtung kultischer Regeln, sondern in der Haltung der "Freude" gesucht haben.

100 Loretz, Qohelet (1964), 105.

101 Vgl. aber den Hinweis von Lambert, *Some new* (1995), 36 auf die Lüge als m e im sumerischen Mythos "Inanna und Enki".

102 Vgl. auch die *‘inyān*-Problematik in Qoh 1,13 2,23.26 3,10 4,8 5,2.13 8,16.

103 "... what the friend stresses is the necessity of looking forward to what is permanent. Do not become entangled in the transiencies of this world, urges the friend, but direct your gaze to the divine which *is* enduring. And it is piety that one needs in order to reach that realm" (Wisdom [1992], 141).

104 Ebd. 144. *Sitzler* spricht von einer "Veränderung des Welt- und des Gottesbildes von der Vorstellung der Ordnungsmächte zur Vorstellung der persönlichen Frömmigkeit" (1995: 109) und übersieht dabei, daß auch Helfer, persönliche Schutzgottheit und König "Ordnungsmächte" sind.

### 3. 'Pessimistischer Dialog'<sup>105</sup>

Als nächste unter den einschlägigen mesopotamischen Weisheitsdichtungen ist hier der sog. pessimistische 'Dialog zwischen Herr und Diener', ein Dokument satirischer Selbstproblematik der Weisheit, anzuschließen. Hier kann ich mich kürzer fassen. Der Text mag "früh im 7. Jh."<sup>106</sup> entstanden sein und ist in Kopien des 7. Jhs. aus Assur und Ninive und einer vielleicht hellenistischen aus Babylon<sup>107</sup> bezeugt. "Our author has no known literary antecedents and displays most unorthodox views"<sup>108</sup> – dies allein regt zu einem Vergleich mit dem Qoh-Buch an.<sup>109</sup>

Der Dialog besteht aus zehn Wechselreden, die alle mit dem Aufruf "Sklave, stimm mir (stets) zu!" und der Antwort "Jawohl, mein Herr, jawohl!" einsetzen. Darauf äußert der Herr einen Plan, zu dessen Ausführung ihn der Sklave unter Zitierung von (traditionell-weisheitlichen?) Lehrsprüchen, Redensarten und Argumenten emphatisch ermutigt. Sofort aber ändert der Herr seine Absicht und will das Gegenteil tun – und auch dazu ermutigt ihn der Sklave, wiederum mit Hilfe einschlägiger Sprüche. Als erstes Beispiel sei Abschnitt 6 zitiert:

- 46 "Sklave, stimme mir (stets) zu (*mitanguranni*<sup>110</sup>)!"  
 "Jawohl, mein Herr, jawohl!"
- 47 "Eine Frau will ich lieben!"  
 "Liebe, mein Herr, liebe!"
- 48 Ein Mann, der eine Frau liebt, kann Not und Wehklage gering achten."  
 49 "Nein, Sklave, ich will diese Frau nicht lieben!"  
 50 "Liebe [nicht], mein Herr, liebe nicht!"  
 52 Eine Frau ist eine tiefe Zisterne, ein Loch, ein Graben...  
 52 Eine Frau ist ein geschliffenes Eisenschwert, das den Hals des Mannes durchschneidet."

Als zweites Beispiel zitiere ich Abschnitt 9:

- 70 "Sklave, stimme mir (stets) zu!"  
 "Jawohl, mein Herr, jawohl!"

105 Edition: *Lambert*, *BWL* (1960), 139-149, 323-327, 346; letzte deutsche Übersetzung: von *Soden*, *TUAT III/1* (1990), 1158-163. Für neuere Studien vgl. *Denning-Bolle*, *Wisdom* (1992), 165-175 (Lit.); *Lambert*, *Some new* (1995), 36f.

106 Von *Soden*, *TUAT III/1* (1990), 158f.

107 Zu deren Datierung vgl. *Oelsner*, *Materialien* (1986), 207 mit Anm. 764.

108 *Lambert*, *BWL* (1960), 140.

109 Vgl. *Loretz*, *Qohelet* (1964), 110-116 mit Verweis auf ältere Literatur. Loretz selber betont v.a. die Unterschiede zwischen den beiden Werken, lehnt eine direkte Beziehung ab und sieht Gemeinsamkeiten nur in einigen Topoi und allgemein im "literarischen Problem...: starke Abhängigkeit von der Tradition und selbständige Verarbeitung und Stellungnahme zu ihr" (ebd. 116).

110 Der Sklave soll generell und jederzeit zustimmen – noch bevor der Herr seine Meinung geäußert hat! Vgl. hierzu *Kraus*, *Lebensgefühl* (1960), 117 Anm. 5.

- 71 "Eine öffentliche Wohltat für mein Land will ich leisten!"  
 "Leiste, mein Herr, leiste!"
- 72 Ein Mann, der eine öffentliche Wohltat für sein Land leistet,  
 73 Seine Wohltaten sind im Tragkorb Marduks niedergelegt!"
- 74 "Nein, Sklave, ich will diese Wohltat nicht leisten!"  
 75 "Leiste nicht, mein Herr, leiste nicht!"  
 76 Geh hinauf und ergeh dich auf den alten Hügeln<sup>111</sup>:  
 77 Sieh die Schädel der letzten und der früheren (Verstorbenen) an:  
 78 Wer war da ein Schurke, und wer ein Wohltäter?"

In der letzten Sequenz ist die Verteilung der Reden umstritten, weil sich der Redegang ändert. Wer die bisherigen Sprecherwechsel zum Vorbild nimmt, wird wie folgt verstehen:

- 79 "Sklave, stimm mir (immer) zu!"  
 "Jawohl, mein Herr, jawohl!"
- 80 "Was ist denn nun gut?"  
 81 "Meinen Hals und deinen Hals brechen  
 82 und in den Fluß werfen, das ist (nun) gut!  
 83 Wer ist denn so lang, daß er zum Himmel aufsteigen könnte?  
 84 Wer ist denn so breit, daß er die Unterwelt/Erde umfassen könnte?"<sup>112</sup>  
 85 "Nein<sup>113</sup>, Sklave, ich töte *dich* und laß dich vor mir in den Tod gehen."  
 86 "Aber für meinen Herrn seien es nur noch drei Tage, die er nach mir zu leben hat."<sup>114</sup>

Das Gespräch verläuft derart eigenartig, daß manche Bearbeiter ihm den Charakter einer Weisheitsschrift absprechen wollten und den Text als Satire, Saturnalie oder Parodie klassifizieren wollten.<sup>115</sup> Dagegen haben besonders Bottéro und Buccellati, ohne den humorvollen bzw. ironischen Aspekt zu bestreiten, auf die Häufung und Funktion der 'weisheitlichen' Redensarten in den Antworten des Sklaven hingewiesen. Meinte Bottéro, der Autor mokiere sich "d'une certaine manière compassée et bornée de fonder perpétuellement sa conduite sur des lieux communs"<sup>116</sup>, so wollte Buccellati mit mehr Sympathie für den geistreichen Sklaven in der Dichtung die Inszenierung des weisheitli-

- 
- 111 Möglicherweise ein Zitat aus Gilgamesch I i 16 und XI 303, wo es allerdings um das Betrachten der Mauern von Uruk geht.
- 112 Vgl. zu diesem Topos, der u.a. im (sumerischen) Epos "Gilgamesch und Hūwawa" bezeugt ist, Lambert, BWL (1960), 327.
- 113 Für eine anderslautende Konjekture vgl. Buccellati, *Tre saggi* (1972), 99.
- 114 So im Anschluß an Lambert, BWL (1960), 148f mit *Denning-Bolle* (Wisdom [1992], 165, 170) u.v.a.; anders von Soden, TUAT III/1 (1990), 163.
- 115 Vgl. Loretz, Qohelet (1964), 110-113; besonders scharf wie oft hat F.R. Kraus "ein 'philosophisches Zwiegespräch', das als Denkmal eines skeptischen, ja zynischen Pessimismus galt, als burlesk-farcenhafte Satire" erkennen wollen (Lebensgefühl [1960], 113).
- 116 Bottéro, *Mésopotamie* (1987), 312.

chen Ideals einer "scienza degli opposti" erkennen.<sup>117</sup> Die letztere Beobachtung ist insofern interessant, als sie die Auseinandersetzung mit Gegensatz und Paradox als spezifisch weisheitliche Problematik bestimmt, woher vielleicht auch neues Licht auf die Frage nach den sog. Widersprüchen im Denken Qohelets fallen könnte.<sup>118</sup> Wenn Buccellati allerdings meinte, der Sklave stehe sozusagen in einer Prüfungssituation und bestehe alle Prüfungen seines Herrn, weil er immer die rechte Antwort parat habe, dann scheint mir die karrierende Ironie der Dichtung nicht recht getroffen zu sein: Die Konsequenz der vom Herrn geforderten Zustimmung, die der Sklave nicht verweigern kann, ist ja die, daß der Sklave trotz all seiner lehrreichen Ratschläge seinen Herrn faktisch *nicht* mehr berät, so daß dieser im Erwägen des einen und seines Gegenteils gefangen bleibt und letztlich untätig bleibt – so lange, bis er schließlich angesichts der Feststellung des ohnehin alle treffenden Todeschicksals, mit dem ihn der Sklave in den Selbstmord zu treiben droht, nur noch dessen Tötung als Befreiungstat ins Auge faßen kann.<sup>119</sup>

Sowohl Bottéro als auch Buccellati haben ihre Deutung des Dialogs mit einem Hinweis auf die nur scheinbar paradoxen Oppositionen in Qoh 3,1-8 begründen wollen.<sup>120</sup> Der Kontrast könnte freilich kaum größer sein, geht es dem Qoh-Gedicht (das kaum vom Verfasser selber stammen dürfte) doch um Zeiten, je Verschiedenes zu *tun*, wogegen im 'Pessimistischen Dialog' der unschlüssige Herr solche Zeiten gerade nicht zu ergreifen weiß und zum Tun nie kommen kann, weil die 'Weisheit' seines versatilen Sklaven ihm keinen wirklich praktischen Rat zu geben imstande ist. Lambert will als allgemeinen "thought-content" des Dialogs "the futility of all human endeavour" bestimmen und sieht darin einen Bezugspunkt zu Qohelet.<sup>121</sup> Dieser ist aber ganz allgemein und überdies für den Dialog keineswegs gesichert, so daß die These kaum weiterhilft.

117 Ihm folgt *Denning-Bolle*, *Wisdom* (1992), 166ff.

118 Vgl. dazu bes. *Fox*, *Contradictions* (1989).

119 Die letzte Antwort des Sklaven macht freilich deutlich, daß die 'Befreiung' eine kurzfristige sein würde. Das Problem, das die Satire wohl absichtlich nicht lösen will (oder nicht lösen kann?), ist das der eingangs und immer wieder geforderten und gewährten Zustimmung. Dafür, den Autor und/oder den Sklaven deshalb zum Skeptiker zu erklären (so wieder *Denning-Bolle*, *Wisdom* [1992], 171f), besteht ebenso wenig Anlaß wie für die Behauptung, der 'Dialog' verweise seine Leser in den Z. 83-84 letztlich auf die Transzendenz (so im Anschluß an *Bottéro*, *Dialogue* [1966], auch *Denning-Bolle*, *Wisdom* [1991], 173). Vgl. nur den Gedankengang von Abschnitt 7 über das Zurüsten eines Opfers, der gegenüber einer solchen Deutung geradezu blasphemisch klingt: "Ja, ja, rüste zu: Wer opfert, gewinnt Vertrauen – nein, nein, rüste nicht: Du lehrst (so) deinen Gott, wie ein Hund hinter dir herzulaufen!" (Z. 55-60).

120 *Bottéro*, *Mésopotamie* (1987), 314-316; *Buccellati*, *Tre saggi* (1972), 96f.

121 *Lambert*, *Some new* (1995), 36; "...it can be suspected that there is a common wisdom theme somewhere in the background of the two works" (ebd. 37).



Blicken wir kurz auf die bisher behandelten Texte zurück, können wir als *Zwischenfazit* festhalten, daß die Konfrontation mit dem Qoh-Buch zwar gelegentlich die eine oder andere topische Gemeinsamkeit oder aber gerade deutlich unterschiedliche Akzentsetzungen erkennen läßt, von einer eigentlichen Verwandtschaft der babylonischen Dichtungen mit dem biblischen Buch jedoch keine Rede sein kann. Anderslautende Argumentationen bleiben diesbezüglich zu sehr im allgemeinen, zielen gelegentlich sowohl am babylonischen wie am biblischen Material vorbei oder wirken zu konstruiert, um überzeugende Indizien auch nur für eine vage Geistesverwandtschaft liefern zu können. Allen drei bisher genannten Dichtungen ist gemeinsam, daß sie in verschiedenen Modi traditionelle Frömmigkeits- und Weisheitsideale problematisieren, diese aber kaum je richtig zu überwinden vermögen. Sie bleiben stark von typisch mesopotamischen Denkvoraussetzungen des 2. und frühen 1. Jts. geprägt, wie sie sich im Qoh-Buch an keiner Stelle (mehr) finden.<sup>122</sup>

Vor allem aber ist grundsätzlich festzustellen, daß Verbindungen zum Qoh-Buch *überlieferungsgeschichtlich ganz unwahrscheinlich* sind: Die drei Texte mögen bis in persische oder hellenistische Zeit überliefert worden sein, sie sind in der Spätzeit kaum über Babylon und evtl. Borsippa hinaus bekannt gewesen. Mag in der Perserzeit eine Verbindung von der 'Theodizee' bzw. einer nicht erhaltenen verwandten Komposition zur Ijob-Dichtung denkbar sein, so scheint sich in der hellenistischen Zeit außer spätbabylonischen Schreibern und Gelehrten niemand mehr für diese Texte interessiert zu haben. Im Unterschied zu einigen später zu nennenden Lehren bzw. Spruchsammlungen und dem sog. Fürstenspiegel (s.u. 6.), bei denen wir mit (vollständigen oder Teil-)Übertragungen ins Aramäische rechnen können, ist die nicht-gnomische babylonische Weisheitsliteratur eine exklusive Domäne babylonischer Schreiber geblieben, die diese Texte (als Klassiker und/oder Curiosa) weiter kopiert, aber nicht mehr produktiv fortgeschrieben und ihnen auch keine neuen Kompositionen zur Seite gestellt haben. Übersetzungen ins Aramäische dürfte es hier ebenso wenig gegeben haben wie solche ins Griechische. Die sog. Graeco-Babyloniaca<sup>123</sup> ignorieren die Weisheitsliteratur, ein Nachhall in anderssprachigen Literaturen ist nicht bekannt. Wenn Verbindungen zwischen dem seleukidischen Babylon und dem ptolemäisch verwalteten Jerusalem im Bereich spezifisch weisheitlicher Literatur erwogen werden sollten, dann höchstens im Blick auf Gattungen, die auch bzw. vorwiegend in aramäischer Sprache überliefert wurden.

122 Vgl. zur epochalen Differenz der Fragestellungen in bezug auf die "basic questions of opposites" den Beitrag von Horton, *Concept* (1972).

123 Zu diesen vgl. v.a. Oelsner, *Bedeutung* (1972), *Materialien* (1986), 239-245; Maul, *Neues* (1991), *La fin* (1995).

#### 4. *Qohelet'sche Reminiszenzen an die Gilgamesch-Literatur?*

Von diesem Zwischenstandort aus können wir uns nun der vielverhandelten Frage nach Beziehungen des Qoh-Buches zur Gilgamesch-Literatur zuwenden. Wenngleich diese nicht zur Weisheitsliteratur im engeren Sinn gehört, nimmt sie doch zahlreiche Topoi aus jener auf und ist sie insgesamt – v. a. in der ausführlichen, 'kanonischen' Elftafelversion<sup>124</sup> von *Sîn-lēqē-unninni* aus der Zeit um 1200 v. Chr., aber wohl auch schon, soweit erkennbar, im fragmentarisch erhaltenen altbabylonischen Zyklus<sup>125</sup> – von der 'weisheitlich'-philosophischen Frage nach dem Glück und dem Lebensinn des paradigmatischen Menschen Gilgamesch angesichts des Todesschicksals durchzogen. Dieser im weiteren Sinne 'weisheitliche' Charakter tritt besonders in den langen Reden deutlich zutage.<sup>126</sup>

Berührungen zwischen der Gilgamesch-Literatur und dem Qoh-Buch hat die Forschung an drei Texten bzw. Themen feststellen wollen: (1.) dem Bild vom dreifach gezwirnten Faden bzw. Strick in 4,12; (2.) dem sog. Carpe diem-Gedicht 9,7-9 (hier wird die Diskussion durch die jüngst fertiggestellte Dissertation von J.Y.-S. Pakh<sup>127</sup> neuen Auftrieb bekommen, die den Vergleich auf Qoh 8,16-9,10 ausweitet); (3.) dem Thema von der Vergänglichkeit der menschlichen Existenz (Stichworte *šaru* und *hæbæl*).<sup>128</sup>

(1.) Der dreifach gezwirnte Faden: A. Shaffer hat 1967 eine ältere Beobachtung von S.N. Kramer<sup>129</sup> aufgenommen und darauf hingewiesen, daß

124 Die XII. Tafel des 'kanonischen' Zyklus dürfte diesem nachträglich angefügt worden sein und nicht auf *Sîn-lēqē-unninni* zurückgehen.

125 Zur Überlieferungsgeschichte vgl. *Tigay, Evolution* (1982); *Lambert, Gilgamesh* (1987); *Tournay/Shaffer, L'épopée* (1994), 10-12.

126 Vgl. *Buccellati, Tre saggi* (1972), 1-36; *Tigay, Evolution* (1982), 163; *Denning-Bolle, Wisdom* (1992), 88-103 sowie zahlreiche Einzelbeobachtungen von *Müller, Gilgamesch-Epos* (1991), der trotz der Deutekategorien "fromme Resignation vor dem allgemeinen Todeslos" und "Beruhigung im Unabänderlichen" von einem Vergleich mit Qoh absieht. Vgl. jedoch ebd. 82 zum Ganzen: "das durch die im Epos erzählten Erfahrungen gesammelte Wissen ist schmerzlich – wie etwa die Erkenntnis des späten Kohelet".

127 S. u. Anm. 153a.

128 *Loretz, Qohelet* (1964), behandelt die Aspekte (2) und (3), *Shaffer, Background* (1967), und *Tigay, Claims* (1993), verbinden (1) und (2); alle drei Gesichtspunkte werden bei *de Savignac, Sagesse* (1978), und *Jones, From Gilgamesh* (1990), diskutiert. Auf den von Loretz darüber hinaus genannten, sehr allgemeinen Gesichtspunkt "Name und Gedächtnis in der babylonischen Literatur" (vgl. *Loretz, Qohelet* [1964], 128-132, 225-234), der in der Gilgamesch-Literatur eine wichtige Rolle spielt, kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden, da das Thema – zumal mit seinen ägyptischen Verästelungen – eine monographische Behandlung erfordern würde und im Qoh-Buch eine andere Koloration hat als im Gilgamesch-Epos. Die Zurückweisung durch *Braun, Popularphilosophie* (1973), 12 ist sicher zu knapp geraten.

129 Vgl. *Kramer, Gilgamesh* (1947), 40.

sich das in Qoh 4,12 verwendete Bild vom dreifach gezwirnten Faden schon in dem auf Tafeln der altbabylonischen Zeit überlieferten, sumerischen Epos "Gilgamesch und Ħuwawa"<sup>130</sup> finde. Das Epos handelt vom Zug Gilgamesch und Enkidus zum Zedernwald. Vor dem Kampf gegen Ħuwawa spornet Gilgamesch seinen vom furchtbaren Aussehen des Zedernwächters verstörten Gefährten an:

**GLL = GH A**

- 106 "Laß doch Enkidu, zwei Leute zusammen werden nicht sterben.  
Wer ans Boot gebunden ist, ertrinkt nicht.  
107 Einen dreifach zusammengefalteten Stoff wird niemand durchschneiden.  
108 Von einer Mauer kann das Wasser niemanden wegschwemmen.  
109 In einem Rohrhaus wird ein Feuer nicht erlöschen.  
110 Hilf du mir, so will ich dir helfen – was könnte uns *einer* dann anhaben?"

Shaffer wollte im sumerischen Text "the ultimate source of the motif" erkennen und nahm zunächst eine Abhängigkeit des ganzen Passus Qoh 4,9-12 von der sumerischen Dichtung an.<sup>131</sup> Wenig später stützte er die These durch den Hinweis auf ein nunmehr bekannt gewordenes akkadisches Fragment, das einst zum 'kanonischen' Elf- bzw. Zwölftefelepos gehört haben muß.<sup>132</sup> Nur dieses ist bis in hellenistische Zeit weiterüberliefert worden<sup>133</sup>, nur hier läßt sich eine überlieferungsgeschichtliche Verbindung zu Qoh vernünftigerweise erwägen. In der 'kanonischen' Version findet sich der Vergleich gleich zweimal, und zwar leicht adaptiert, im leider stark zerstörten Kontext der Zedernwaldepisode:

**GE IV vi 3-6/11-14<sup>134</sup> || V ii 23-26<sup>135</sup>**

- 3 || 23 "Ein rutschiger Boden kann nicht [zwei gefährden, die einander helfen].<sup>136</sup>

- 130 Letzte Edition: *Edzard*, Gilgamesch (1990, 1991; zur einschlägigen Stelle vgl. 1991, 202); jüngste deutsche Übersetzung: *Edzard*, TUAT III/3 (1993), hier 545; vgl. auch *Tigay*, *Evolution* (1982), 166; *Tournay/Shaffer*, *L'épopée* (1994), 298 mit Anm. p.  
131 "... the whole passage 4:9-12 is dependent on the Sumerian composition" (*Background* [1967], 75\*.)  
132 *New Light* (1969).  
133 Der jüngste bekannte Textzeuge aus Babylon ist arsakidisch (nach 251 v. Chr.); die jüngste Kopie aus Uruk datiert ins Jahr 147 der seleukidischen Ära (d.h. 165/4 v. Chr.). Vgl. *Oelsner*, *Materialien* (1986), 167f, 206; *Tournay/Shaffer*, *L'épopée* (1994), 220f; zur weiteren Nachgeschichte vgl. ebd. 26f; *Tigay*, *Evolution* (1982), 251-255.  
134 Hier Rede Gilgameschs, vgl. *Hecker*, TUAT III/4 (1994), 693; abweichende Übersetzung bei *Tournay/Shaffer*, *L'épopée* (1994), 118.  
135 Hier Rede Enkidus, vgl. *Tigay*, *Evolution* (1982), 166; *Tournay/Shaffer*, *L'épopée* (1994), 123f.  
136 Übersetzung in Anlehnung an *Schott/von Soden*, *Gilgamesch-Epos* (1969), 43, 46. Bei deren Deutung dürfte zwar Qoh 4,10 Pate gestanden haben, doch scheint die Übersetzung nun durch das Emar-Fragment Nr. 781 Z. 6f eine Stütze gefunden zu haben (vgl. *Tournay/Shaffer*, *L'épopée* [1994], 118):

- 4 || 24      Zwei Drillinge (dagegen) [...]  
 5 || 25      Ein dreifaches Seil [kann nicht zerrissen werden.]  
 6 || 26      Ein starker Löwe (und) seine zwei Jungen [sind unbesiegbar].<sup>137</sup>

Beachtet man den literarischen Kontext und vergleicht die beiden Versionen, zwischen denen eine jahrhundertlange, komplexe Überlieferungsgeschichte liegt, genau miteinander, so wird jedenfalls Shaffers ältere These einer Abhängigkeit vom Sumerischen nicht gestützt: Der (mehrdeutige) sumerische Vergleich handelt gar nicht von einem Strick, sondern von einem (wohl zusammengefalteten) Stück Stoff.<sup>138</sup> Er steht in einer Reihe mit drei anderen Formulierungen, die jeweils starke Verbindungen von *zwei* Größen (Boot und Schwimmender, Mann auf Mauer, Rohr und Feuer) zum Gegenstand haben. Diese Vergleiche passen im Blick auf die Zweizahl besser zum Kontext, dem es um die Kraft des Freundespaars geht. Der dazu etwas sperrige Vergleich mit dem Stoffstück dürfte hier deshalb verwendet worden sein, weil es sich um ein wohlbekanntes Sprichwort handelte.<sup>139</sup>

In der akkadischen Version ist der Vergleich mit dem nicht durchschneidbaren dreifachen Stoff zu dem Wort vom nicht reißenden dreifachen Seil 'übersetzt' worden, vermutlich weil er für das tertium comparationis (Kraft) sprechender war. Isoliert betrachtet, steht das akkadische Sprichwort Qoh 4,12 also näher. Die anderen Vergleiche des sumerischen Textes sind im Akkadischen durch neue ersetzt worden, von denen nun drei als gemeinsames Merkmal eine Dreizahl aufweisen (Drillinge, dreifaches Seil, drei Löwen<sup>140</sup> ...). Ob es sich dabei um geprägte Sprichworte, eine traditionelle Gruppe oder Formulierungen ad hoc handelt, wissen wir nicht. Die Inkongruenz der Dreiervergleiche in einem Kontext, der von der Stärke von *zwei* Freunden handelt, ist hier offenbar nicht mehr nur eine Konzession an ein beliebtes Sprichwort, sondern eine bewußte Option. Der Fortschreiber bzw. 'Nachdichter' wollte damit vielleicht zum Ausdruck bringen, daß der vereinte Einsatz zweier Freunde deren Kraft nicht nur verdoppelt, sondern verdreifacht, also geradezu potenziert.

Im Blick auf Qoh 4,10 ist natürlich auch die erste Zeile interessant, erst recht in der nun durch ein Fragment aus Emar indirekt gestützten Über-

---

„Wir zwei, die davon gehört haben:

[x] x lu-ú muš-hal-ši-tum<sub>4</sub>-ma 2-n[a]

[wir gehen,] mag (dort) auch rutschiger Boden sein, zu zweit.“

- 137 Anders Schott/von Soden, *Gilgamesch-Epos* (1969), 43, 46: "Des gewaltigen Löwen zwei Junge können ihn fortstoßen"; ähnlich Tournay/Shaffer, *L'épopée* (1994), 118.  
 138 Dies wird in den Übersetzungen von Shaffer, *Background* (1967), und Tournay/Shaffer, *L'épopée* (1994), 298 verdeckt.  
 139 Vgl. allgemein Hallo, *Proverbs* (1990), zu unserer Stelle 215f.  
 140 Die oben gegebenen Übersetzungen vorausgesetzt; weniger deutlich im Fall der in Anm. 137 zitierten Deutung.

setzung.<sup>141</sup> Hier handelt es sich nicht um einen Vergleich, sondern um eine kontextgebundene Aussage: der glitschige Boden meint den Weg zum Zedernwald.

In Qoh 4,9-12 steht das Wort vom dreifach gezwirnten Faden am Ende einer Reihe von generellen Feststellungen, die vom Vorteil handeln, den zwei Verbundene gegenüber einem Alleinstehenden haben: sie können einander aufhelfen, sie können einander wärmen, sie können einem Angreifer widerstehen. Das Wort vom dreifachen Strick fungiert hier als Metapher, um die elementare Verbindung von Zweien durch die noch stärkere von Dreien zu überbieten und so auf den Wert 'Verbindung, Gemeinschaft' hin zu verallgemeinern, der seinerseits im Kontrast zum Wettkampf jedes gegen jeden (4,4) steht.<sup>142</sup> Ich bin geneigt, nicht nur im letzten, sondern auch im ersten Glied eine Reminiszenz an die im babylonischen Text bezeugte Gruppe zu sehen. Die beiden mittleren Glieder sind jedoch hier wie dort ohne genaue Parallele. Auch die Tatsache, daß in Qoh 4,12a anders als im Gilgamesch-Epos die Zwei einem *Angreifer* gegenüberstehen (und nicht umgekehrt selbst die Angreifer sind), läßt m.E. an einem direkten Zusammenhang von Qoh 4,10-12 mit der akkadischen Dichtung zweifeln. Wir werden der Spannung von Verwandtschaft und Differenz wohl am besten gerecht, wenn wir eine gebrochene Vermittlung nicht nur des einen babylonischen Sprichworts<sup>143</sup>, sondern der ganzen Spruchgruppe *außerhalb des Epos* annehmen. Diese wäre dann "unabhängig vom Gilgameschepos in der internationalen Spruchüberlieferung tradiert"<sup>144</sup>, dabei modifiziert worden und erst in modifizierter Gestalt in Qoh 4 angekommen.

(2.) Der Rat der Schenkin und Qoh 9,7-9: Seit 1905<sup>145</sup> wird als keilschriftliche 'Parallele' zu Qoh 9,7-9 ein Auszug aus einem um 1800 v. Chr. datierten, vielleicht aus Sippar stammenden Fragment einer altbabylonischen Gilgamesch-Erzählung zitiert, das heute in Berlin aufbewahrt wird (Gilg. Me.

141 S.o. Anm. 136. In unserem Zusammenhang ist jedoch ausdrücklich hervorzuheben, daß die Tafel Emar Nr. 781 offenbar weder die Zweier- noch die Dreiervergleiche kennt, auch nicht den mit dem dreifach gezwirnten Seil (vgl. *Tournay/Shaffer, L'épopée* [1994], 118).

142 Wie immer man die Frage der literarischen Abhängigkeit beurteilen will: Die keilschriftlichen Spruchreihen stehen Qoh 4,7-12 jedenfalls näher als Gen 2,18; Dtn 5,16 oder die Nikomachische Ethik (zu *Schwienhorst-Schönberger, Glück* [1994], 133 mit Anm. 30)!

143 Vgl. *Tigay, Evolution* (1982), 166.

144 *Michel, Qohelet* (1988), 57.

145 *Grimme, Babel* (1905).

= VAT 4105<sup>146</sup>). Es handelt sich um eine Rede der Schenkin<sup>147</sup>, der Gilgamesch nach dem Tod seines Freundes Enkidu begegnet:

**Gilg. Me. = VAT 4105+, Kol. iii**

1	"Gilgamesch, wohin läufst du?	
2	Das Leben, das du suchst, wirst du sicher nicht finden!	
3	Als die Götter die Menschheit erschufen,	
4	wiesen sie der Menschheit den Tod zu,	
5	nahmen das Leben in ihre eigene Hand.	
6	Du, Gilgamesch, voll sei dein Bauch,	<i>attā<sup>d</sup> Gilgameš lū mali karaška</i>
7	Tag und Nacht sei andauernd froh, du!	<i>urri u mūši hitaddu attā</i>
8	Täglich mache ein Freudenfest,	<i>ūmišam šukun hidūtam</i>
9	Tag und Nacht tanze und spiele!	<i>urri u mūši sūr u mēlil</i>
10	Gereinigt seien deine Kleider,	<i>lū ubbubū šubātūka</i>
11	dein Haupt sei gewaschen (und) du mit Wasser gebadet!	<i>qaqqadka lū mese mē lū ramkāta</i>
12	Sieh auf das Kind, das deine Hand gefaßt hält,	<i>šubbi šeḫram šābitu qātika</i>
13	die Frau/Gattin <sup>148</sup> freue sich auf deinem Schoß!	<i>marḫitum liḫtaddām ina sūni[k]a</i>
14	Dies (allein) ist das Tu[n der Menschen].	<i>annāma šipi[r awilūtīm]</i>
15	[Gilgamesch, wohin läufst du?]	<i>[<sup>d</sup>Gilgameš ēš tadāl]</i>
16	Wer am Leben ist, so[ll sich des Lebens freuen.]"	<i>ša balṭu l[iḫdu balāṭam]</i>

Die Gemeinsamkeiten sind unübersehbar: Aufforderung zu Essen, Trinken<sup>149</sup> und Feiern, reiner Kleidung und Körperpflege, Hinweis auf das Freuen mit der Frau. Die Kommentatoren beschränken sich in der Regel auf einen topischen Vergleich, ohne zu behaupten, die Topoi hätten an beiden Stellen auch die gleiche Funktion. Die unterschiedlichen Nahkontexte nehmen auf je unterschiedliche Problemstellungen Bezug.<sup>150</sup> Die gewichtige theologische Prämisse der Schenkin, daß die Götter das Leben in ihrer eigenen Hand

146 Sog. Meissner-Tafel; letzte deutsche Übersetzung bis Z. 14 durch Hecker, TUAT III/4 (1994), 665f; vgl. Tournay/Shaffer, L'épopée (1994), 203f mit Anm. k; Ergänzung von Z. 15-16 im Anschluß an Th. Jacobsen nach Abusch, Request I (1993), 2 Anm. 2.

147 Erst in der 'kanonischen' Version trägt diese den Namen <sup>d</sup>Siduri.

148 Zu akk. *marḫitum* vgl. neben AHW II 611b; CAD M/1 281 die Erwägungen von Abusch, Request I (1993), 9 Anm. 38.

149 Im Gilgamesch-Fragment sind Essen und Trinken in der Wendung "voll sei dein Bauch" wohl zusammengefaßt.

150 Vgl. Loretz, Qohelet (1964), 118; zur Schenkinnen-Perikope vgl. jüngst Tigay, Claims (1993), 50f; Abusch, Request I (1993: bes. zu den Inversionen in Z. 10-11: Kleiden vor Baden und 12-13: Kind vor Frau) und II (1993: bes. zu Z. 6-9).

behalten hätten, hat in Qoh 9 ebenso wenig eine Entsprechung wie Gilgameschs Klage um den toten Freund und die Einweisung Gilgameschs vom Bordell hin zu einem 'normalen' Familienleben.<sup>151</sup> Aber es gibt auch eine Verwandtschaft zwischen den Ko-Texten: In beiden Texten geht es um ein Kontrastverhalten angesichts des unvermeidlichen *eigenen* Todes.<sup>152</sup> Insgesamt scheinen die Gemeinsamkeiten *in gleicher Reihenfolge* so auffällig, daß oft mit einer 'Parallele' oder gar mit der "nächsten Parallele"<sup>153</sup> gerechnet wird.

Einen Schritt weiter geht nun J.Y.-S. Pakh<sup>153a</sup>: Er erweitert die Vergleichsbasis auf Qoh 8,16-9,10 und notiert nicht weniger als 14 "semantisch-inhaltliche Ähnlichkeiten": "nicht finden" (Z. 2 || Qoh 8,17), "der Tod für die Menschheit" (Z. 4) || "ein und dasselbe Geschick" (Qoh 9,2f), "die Götter nahmen in ihre Hände" (Z. 5) || "in der Hand Gottes" (Qoh 9,1), *ilū* (Pl. Z. 3) || *'alohim* (Qoh 8,17 9,1.7), *attā Gilgameš* (Z. 6) || *lēk* (Qoh 9,7), "dein Bauch sei voll" (Z. 6) || "iß dein Brot und trink deinen Wein" (Qoh 9,7) etc. Allerdings gebe es auch Unterschiede (etwa die Nichterwähnung des in Gilg. Z. 12 genannten Kindes bei Qoh), die insgesamt jedoch weniger Gewicht hätten als die Gemeinsamkeiten. Pakh vergleicht dann den "argumentativen Stil" der beiden Texte. Der Vergleich sei dadurch erschwert, daß die beiden Texte eine unterschiedliche Kommunikationssituation voraussetzten: Gilg. einen Dialog zwischen der Schenkin und Gilgamesch, Qoh einen Selbstbericht. Forme man den Dialog in einen ex hypothesi konstruierten Selbstbericht Gilgameschs um – ein Verfahren, dem ich aus methodologischen Gründen sehr reserviert gegenüberstehe –, dann stünden sich die beiden Texte noch näher. Berücksichtige man schließlich den größeren Kontext der beiden Werke, dann ergäben sich weitere Übereinstimmungen: In beiden sei eine königliche Gestalt von großer Weisheit die Hauptfigur; sie zeichne sich durch Bauten (Mauern von Uruk, Häuser, Gärten etc. in Qoh 2,4-9) aus, werde dann jedoch mit dem Tod als dem

- 
- 151 Beachte den Hinweis auf das Kind in Z. 10. "The mention of the child transforms the sexual relationship with the *marhitum* into a family relationship. His partner is now also his 'wife', and the birth of a child is a consequence of their relation. The woman, the child, both represent normality. (...) The sexual act is now a procreative act which brings into being the posterity and future signalled by the child. Progeny implies death, and thus the woman and child also suggest mortality and are a most pronounced way for Siduri to impart to Gilgamesh the notion of his mortality and to express the hope that he accept his mortal nature. But progeny also implies immortality. A child is a form of immortality, and in our passage, this is the only form of immortality that Gilgamesh can hope for" (*Abusch*, Request I [1993], 7; vgl. 13f).
- 152 Gegen *Jones*, From Gilgamesh (1990), 371, der das Kontrastverhalten im altbabylonischen Fragment ausschließlich auf die Beendigung der Klage um den toten Enkidu beziehen will, ist Gilgameschs Hauptproblem an dieser Stelle die Furcht vor seinem *eigenen* Tod. Dies zeigt deutlich seine vorausgehende Rede: "Möge ich den Tod, den ich andauernd fürchte, nicht sehen" (VAT 4105+, Kol. ii, Z. 13; *Hecker*, TUAT III/4 [1994], 665).
- 153 *Kaiser*, Beiträge (1995), 25; "one of the most striking parallels between the two works", "one of the strongest arguments that Qoheleth depended upon Gilgamesh" (*Jones*, From Gilgamesh [1990], 369).

Geschick der Menschen konfrontiert; sie suche nach dem Sinn des Lebens, müsse aber erkennen, daß nur die Götter/Gott über das Leben verfügte(n); einziger Weg des Menschen sei deshalb das fröhliche Leben mit der Gattin/Braut.

Pahks These lautet: "Kohelet hat das Gilgameschepos in irgendwelcher Weise gekannt und in diskursiver Form in seinen Text eingearbeitet." Freilich sei dies vorderhand nur eine "theoretische Hypothese", da die erforderlichen Quellen fehlten, um die Kanäle der Überlieferung und der Übersetzung in zeitlicher und örtlicher Hinsicht präzisieren zu können. Pahks These argumentiert hier sehr breitflächig, obwohl mittlerweile eine präzisere überlieferungsgeschichtliche Argumentation möglich wäre.

Wie hätte man sich die Vermittlung vom einen Text zum andern konkret vorzustellen? Loretz hatte 1964 festgestellt, "wegen der weiten Verbreitung, die den Gilgamesch-Erzählungen sowohl in zeitlicher als auch in räumlicher Ausdehnung beschieden waren (*sic*) und die sich...weit nach Westen bis nach Palästina erstreckte"<sup>154</sup>, sei "eine direkte Berührung der Israeliten mit diesem alten Erzählungsstoff nicht ausgeschlossen, sondern nahezu zu erwarten"<sup>155</sup>. Selbst Michel, der ansonsten die Annahme eines babylonischen Einflusses auf das Qoh-Buch verwirft, will angesichts der genannten 'Parallelen' nicht ganz ausschließen, daß Kohelet das babylonische Epos gekannt und aus ihm habe zitieren können.<sup>156</sup> Auch Jones rechnet mit literarischer Abhängigkeit Kohelets vom Gilgamesch-Epos.<sup>157</sup> Pahk hat also (offenbar ohne Kenntnis der Arbeit von Jones und der neuesten Stellungnahme von Tigay) in

153a *Pahk*, Canto (1996), bes. 13-71. Die Arbeit von Pahk war bei Abschluß des vorliegenden Beitrags noch nicht veröffentlicht, weshalb ich mich an dieser Stelle nicht detailliert mit ihr auseinandersetzen kann. Grundlage meiner Bemerkungen zu Pahks These ist eine deutschsprachige Zusammenfassung des ersten Teils seiner Dissertation mit dem Titel "Eine vergleichende Untersuchung über Koh 8,16-9,10 und Gilg. Me. iii", die er für die Grazer Tagung erstellt und den Teilnehmern der Tagung dankenswerterweise überlassen hatte. Ich möchte ausdrücklich hervorheben, daß ich die Textvergleiche von Pahk im einzelnen für überaus interessant halte, wenngleich ich, wie sich zeigen wird, der These eines genetischen Zusammenhangs von Qoh 8,16-9,10 und Gilg. Me. iii aufgrund methodologischer und überlieferungsgeschichtlicher Bedenken nicht zustimmen kann.

154 Der Hinweis bezieht sich auf das in diesem Zusammenhang gerne zitierte, ins 14. Jh. datierte Fragment aus Megiddo, das 1959 von *A. Goetze* und *S. Levy* veröffentlicht worden war. Vgl. dazu nun *Tigay*, *Evolution* (1982), 123-126, 285f; *Hecker*, *TUAT III/4* (1994), 670; *Tournay/Shaffer*, *L'épopée* (1994), 174-177. Das Fragment enthält die Schilderung eines Deliriums Enkidus im Anschluß an die Zedernwaldepisode, gehört somit in deren größeren Zusammenhang und wird von den Bearbeitern in der Regel gegen Ende der Taf. VII der 'kanonischen' Version plaziert. Da die Zedernwaldüberlieferung lange Zeit selbständig tradiert wurde, kann das Fragment eine Bekanntschaft palästinischer Schreiber mit dem ganzen Epos und mit der Schenkinnenrede (sei es in einer der altbabylonischen Versionen, sei es in einer hypothetischen mittelbabylonischen Version) natürlich nicht beweisen.

155 *Loretz*, *Kohelet* (1964), 117.

156 *Michel*, *Kohelet* (1988), 57; in diesem Sinne auch *Müller*, *Neige* (1978), 254f (= *Mensch* [1992], 159f).

157 *Jones*, *From Gilgamesh* (1990), bes. 372.



bisher einzigartiger Ausführlichkeit eine Hypothese zu begründen versucht, die in jüngerer Zeit eine Art *revival* erlebt.

Einen bemerkenswerten Positionswechsel hat neuerdings Tigay vorgenommen, der sich durch eine Analyse der Überlieferungsgeschichte der Gilgamesch-Literatur und durch konsequentes Beharren auf der Notwendigkeit der empirischen Plausibilisierung bibelwissenschaftlicher Hypothesen<sup>158</sup> verdient gemacht hat. War er früher davon ausgegangen, der Rat der Schenkin sei – ähnlich wie der Spruch vom dreifach gezwirnten Faden – aus dem Bereich der Popularweisheit in die Gilgamesch-Dichtung übernommen worden, was die Verwandtschaft mit Qoh 9 zu Genüge erkläre<sup>159</sup>, so will er in einem 1993 publizierten Aufsatz aus Qoh 9,7-9 4,9-12 (s.o.) und Dan 4,30 den Schluß ziehen, jüdische Schriftsteller der nachexilischen Zeit hätten verschiedene *Motive* des Gilgamesch-Epos, vielleicht sogar das Epos selbst gekannt.<sup>160</sup> Natürlich sieht auch er die Unterschiede zwischen Qoh 9,7-9 und dem Rat der Schenkin, meint jedoch, sie seien nicht größer als die zwischen der 'zentralen' und anderen peripheren (z.B. hethitischen) Gilgamesch-Überlieferungen, zwischen denen ein unbestreitbarer genetischer Zusammenhang besteht. "There were multiple versions of many ancient literary texts and we have no control over which versions reach (*sic*) foreign territory."<sup>161</sup>

M.E. ist die These, daß der Verfasser des Qoh-Buches das Gilgamesch-Epos in irgendeiner Form gekannt haben sollte, unhaltbar. Der Grund ist einfach: Tigay hat mit seiner bahnbrechenden Studie von 1982 den Weg zu einer möglichst exakten und kritischen Rekonstruktion der Überlieferungsgeschichte der Gilgamesch-Literatur anhand der erhaltenen Textvertreter gewiesen. Damit geht es nicht mehr an, die Abhängigkeit eines Textes von der Gilgamesch-Literatur "in irgendeiner Form" behaupten und dies pauschal durch den Hinweis auf ein spätbronzezeitliches Fragment aus Megiddo<sup>162</sup> und auf die jüngsten babylonischen Textvertreter<sup>163</sup> stützen zu wollen. Die Rede der Schenkin ist, wie gesagt, bislang nur aus einem altbabylonischen Fragment (Gilg. Me.) bekannt. In den hethitischen, hurritischen und anderen Fragmenten der Spätbronzezeit ist sie bislang nicht bezeugt.<sup>164</sup> *In die 'kanonische' Version*

158 Vgl. zu Letzterem den von ihm herausgegebenen Sammelband "Empirical Models for Biblical Criticism" (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985).

159 Tigay, *Evolution* (1982), 167-169. "The barmaid's advice has so many parallels around the world that its origin in popular wisdom seems assured" (ebd. 169). Tigay berief sich hier auf *Gordis* (Koheleth [1951], 303f), von dem er sich in seinem Aufsatz von 1993 nun kritisch distanziert.

160 Tigay, *Claims* (1993), bes. 255.

161 Ebd. 254.

162 S.o. Anm. 154.

163 S.o. Anm. 133.

164 Allerdings ist die Textüberlieferung hier sehr lückenhaft, vgl. nur *Tournay/Shaffer*, *L'épopée* (1994), 196f. Im hurritisch-hethitischen Sprachbereich scheint durchaus großes Interesse an der Schenkinnen-Perikope bestanden zu haben, vgl. *von Schuler*, *Kleinasion* (1965), 165f.

*Sîn-lēqē-unninnis ist sie nicht aufgenommen worden!*<sup>165</sup> Da allein die 'kanonische' Version bis in die Spätzeit überliefert worden ist, kann beim gegenwärtigen Stand der Quellen mit einer Kenntnis der Schenkinnen-Rede im 1. Jt. nicht gerechnet werden – und zwar weder in Assyrien noch, erst recht, in Palästina. Pahl hat seine These mit einem Mischtext aus altbabylonischen (Gilg. Me., Gilg. Y [s.u. (3.)], Gilg. Meg.) und 'kanonischen' (GE) Tafeln begründet, wie er historisch nie existiert hat. Die These steht deshalb auf tönernen Füßen.<sup>166</sup>

Wer einen genetischen Zusammenhang zwischen der Schenkinnen-Rede und Qoh 9,7-9 postulieren will, müßte diesen über ein – vorderhand gänzlich hypothetisches – bronzzeitliches, 'kanaanäisch'-altsyrisches Zwischenglied konstruieren.

In seiner Stellungnahme von 1980 ging Loretz "von der Annahme aus, daß in Qoh 9,7-9 älteres Überlieferungsgut enthalten ist, das auch im Gilgamesch-Epos in Erscheinung tritt"<sup>167</sup>. Er meinte das ältere Überlieferungsgut mit kolometrischer Schärfe im Wortlaut rekonstruieren zu können<sup>168</sup>:

"Wohlan, iß fröhlich dein Brot  
und trinke wohlgemut deinen Wein!  
[...] Jederzeit seien deine Kleider weiß,  
und an Öl auf deinem Haupte möge es nicht mangeln.  
Genieße das Leben mit der Frau, die du liebst

...<sup>169</sup>

*all die Tage deines nichtigen Lebens*

165 Wie die ninivitische Version klar erkennen läßt, fehlt die Rede am einschlägigen Ort auf der X. Tafel: i 46 - ii 14 bietet die Gilgamesch-Rede, auf die der Rat der Schenkin Siduri antworten müßte; ii 15 leitet aber gleich die nächste Gilgamesch-Rede mit der Frage nach dem Weg zu Utnapishtim ein (vgl. Hecker, TUAT III/4 [1994], 720f). Abusch rechnet mit absichtlicher Tilgung der Schenkinnen-Rede (Request I [1993], 12). In den Bearbeitungen von Schott/von Soden (Gilgamesch-Epos [1969], 81f) und Tournay/Shaffer, (L'épopée [1994], 203f) wird der Textausfall durch die harmonisierende Einschaltung der altbabylonischen Meissner-Millard-Tafel auf S. 203f verdeckt. Fischer, Skepsis (1997), 137 Anm. 442 u.v.a. haben sich dadurch irreführen lassen, wenn sie die Schenkinnen-Rede als „Tafel X, Kol. III“ zitieren!

166 Vgl. aber Anm. 127. Meine Skepsis bezieht sich ausschließlich auf Pahl's These der literarischen Abhängigkeit des Qoh-Buches von der Gilgamesch-Literatur. Seine exegetischen Beobachtungen zu Qoh 8,16-9,10 – die mir noch nicht zugänglich sind – werden davon nicht tangiert.

167 Loretz, Topoi (1980), 268; beachte die offene Formulierung!

168 Vgl. ebd. 268f; die von Loretz angenommenen Ergänzungen Qohelets stehen kursiv in der rechten Spalte.

169 Loretz rechnet hier mit dem Ausfall des parallelen Kolons, das von Qohelet durch den Satz "all die Tage deines nichtigen Lebens" ersetzt worden sei (a.a.O. 270; in seiner Transkription und Übersetzung ebd. 269 typographisch allerdings mißverständlich oder inkorrekt wiedergegeben).

[...] Denn das ist dein Anteil

*am Leben und an deiner Mühe,  
mit der du dich unter dem Himmel abmühst."*

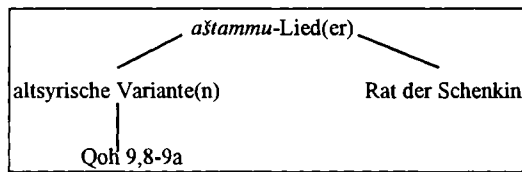
Qohelet habe eine poetische, bikolare Einheit aufgegriffen und durch prosaische Einfügung seiner eigenen Themen *hæbæl* und *ʿamāl* neu interpretiert. Das rekonstruierte Lied stimme mit Hld 5,1 oder dem sog. Sardanapal-Epigramm "...du aber, Fremdling, iß, trink, liebe; was sonst der Mensch hat, ist nicht der Liebe wert"<sup>170</sup> überein. Qohelet habe das Lied wohl nicht der Gilgamesch-Überlieferung entnommen, da es im Unterschied zum Rat der Schenkin weder von der Ehefrau noch von Nachkommenschaft rede. Die Abhängigkeitsfrage sei eher so zu lösen, daß den beiden Texten eine *gemeinsame Tradition* zugrundeliegen dürfte, die in der mesopotamischen Gilgamesch-Überlieferung und der 'kanaanäisch'-altsyrischen Tradition, welche ihrerseits die Vorlage für Qohelet geliefert habe, je unterschiedlich akzentuiert worden sei.<sup>171</sup>

Nun hat jüngst auch Abusch für den Rat der Schenkin ein Tavernenlied als Prototyp angenommen, in dem vom Kind noch nicht die Rede gewesen sei:<sup>172</sup>

**Gilg. Me. = VAT 4105+, Kol. iii**

- 10 "Gereinigt seien deine Kleider,
- 11 dein Haupt sei gewaschen (und) du mit Wasser gebadet!
- 13 <...> die Frau freue sich auf deinem Schoß!"

Dieses Lied wäre Qoh 9,8-9a jedenfalls ähnlicher als die vollständige Gilg.-Fassung. Trifft die Hypothese das Richtige, so könnten wir den überlieferungsgeschichtlichen Weg wie folgt rekonstruieren:



Eine direkte Bekanntschaft des Qoh-Verfassers mit der Gilgamesch-Literatur muß dann nicht mehr angenommen werden.

1991 bestimmte Loretz das Verhältnis von altorientalischer, altisraelitisch-jüdischer Tradition und Qohelet'schem Eigenbeitrag aber noch einmal anders: Auf Qohelet selber gingen nur die Sätze 9,6 und 9,10 zurück; 9,7-9 seien demgegenüber sekundär und das Werk verschiedener Hände. Dem Einschub liege ein "altorientalisch-israelitisches Trinklied" zu-

170 Vgl. zu diesem in vielen Varianten überlieferten Epigramm neben *Braun*, *Popularphilosophie* (1973), 137 mit Anm. 442 vor allem *Weißbach*, *Sardanapal* (1920), 2441-2448.

171 Vgl. ebd. 270f.

172 *Abusch*, *Request I* (1993), 8 zum "aštammu prototype". Auch *Loretz* spricht von einem "Tavernenlied" (*Jüdischer Gott* [1994], 162 Anm. 34).

grunde, dessen Motive sich bis auf den Schenkinnen-Rat zurückverfolgen ließen, das jedoch „bereits seit längerer Zeit den pädagogischen Bedürfnissen der israelitisch-jüdischen Weisheitslehrer adaptiert worden“ sei. Die "kolometrisch überschüssigen Ergänzungen" *bakāl 'ēt* "jederzeit" und *'ašer 'āhabtā* "die du liebst" zeigten, daß die Weisheitslehrer "die ursprünglich wohl zu Gelage und Liebesgenuß mit der Dirne oder mit der Frau in der Schenke gedachte Aufforderung in der israelitisch-jüdischen Überlieferung der Weisheitsschule zeitlich verallgemeinert und auf die Ehefrau bezogen" hätten. In der adaptierten Form sei das Lied dann bestens geeignet gewesen, "die düsteren Gedanken Qohelets über den Gang alles Lebens in die Unterwelt moralisch unanstößig vom traditionellen Weisheitsgut her etwas aufzuhellen". So lasse sich nun auch die Frage, ob im Qoh-Buch "babylonischer Einfluß" vorliege, im Blick auf 9,7-9 "befriedigend beantworten: Die *Kommentatoren* zitieren ein Lied, dessen Topoi bereits im altbabylonischen Gilgamesch-Epos bezeugt sind, das aber schon vor der Eingliederung ins Qohelet-Buch durch die eingeschobenen Ergänzungen...den jüdischen Moralvorstellungen angeglichen worden ist."<sup>173</sup> Für die 'Lebensphilosophie' Qohelets selber ist Qoh 9,7-9 dann unerheblich.

Der Loretz'sche Thesenschub zeugt zwar von einem kreativen Umgang mit den Texten, der immer neue *hišbonôt* hervorzubringen weiß<sup>174</sup>, geht aber von ebenso schematischen wie offenbar variabel handhabbaren methodologischen Voraussetzungen im Blick auf die Kolometrie und neuerdings auch die Verteilung von Poesie und Prosa aus. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der Interpret im Text zunehmend findet, was er vorher schon weiß, zumal in bezug auf den Sitz im Leben und die Moral, und daß der konkrete Textvergleich eher unsorgfältiger wird. So fällt z.B. auf, daß eine der beiden späten 'Ergänzungen' der jüdischen Weisheitslehrer (*bakāl 'ēt* "jederzeit") bereits im altbabylonischen Schenkinnenrat ein Äquivalent hat ("Tag und Nacht", Z. 7, 9; "täglich" Z. 8). Auch scheinen die Texte durchaus andere Konfigurationen von Moralvorstellungen zu bezeugen, als Loretz meint: Es ist die Schenkin, die Gilgamesch zur Liebe mit seiner Ehefrau im Blick auf Nachkommenschaft auffordert (wobei Abusch allerdings mit sekundärer Ergänzung rechnet); ob Qoh 9,9 dagegen selbst in der 'ergänzten' Endgestalt exklusiv von der Liebe zur Ehefrau spricht, ist durchaus fraglich. Hier von Moralisierung, erst recht von einer Angleichung an spezifisch jüdische Moralvorstellungen zu sprechen, scheint mir verwegen.<sup>175</sup>

Die neuesten Thesen von Loretz lösen sich also bei näherem Hinsehen in eine Reihe von kaum begründeten und schwer begründbaren Behauptungen auf. Als Konstante durchzieht

173 Loretz, Frau (1991), 257f.

174 Vgl. Qoh 7,29 und dazu die semantischen Erörterungen bei Loretz, Frau (1991), 258ff.

175 Fischer, Skepsis (1997), 137ff folgt der Loretz'schen Kolometrie von 1991, ohne deren Widerspruch zum älteren Vorschlag zu diskutieren, hält aber gerade die Überschüsse für die Qohelet'sche Eigenleistung, die ganz den weisheitlichen Moralvorstellungen seiner Zeit entsprochen habe. Die vermeintliche Moralisierung den "jüdischen Weisheitslehrern" zuzuschreiben, ist in jedem Fall mißverständlich – als ob diese spezifisch jüdisch wäre (s.u. Anm. 248). Moralisierungen des *Carpe diem*-Motivs finden sich auch anderswo (s.u. Anm. 248), etwa in Sir 14,11-19 und in der 16. Lehre des Pap. Insinger (*Thissen*, TUAT III/2 [1991], 299-301; ebd. 299 (17) 4 ist "Die 17. Lehre" zu "Die 16. Lehre" zu korrigieren).

seine Arbeiten die Blindheit für den ägyptischen Horizont. Es liegt nahe, eine gattungsbedingte Verwandtschaft von Qoh 9,7-9 mit dem Rat der Schenkinnen oder einem diesem vorausliegenden *ašammu*-Lied anzunehmen. In den weiteren Umkreis von Qohelet gehört aber auch die ägyptische Tradition der sog. Harfnerlieder und des "Feierns des schönen Tages" (s.u. IV.2.).

(3.) *šāru* und *hæbæl*: Loretz<sup>176</sup> und de Saignac<sup>177</sup> haben den Qohelet'schen Topos *hæbæl* in Analogie zur Verwendung des Wortes *šāru* "Wind" in der akkadischen Literatur verstehen wollen und dabei einem Text aus der Gilgamesch-Literatur besonderes Gewicht gegeben. Eine um 1700 v. Chr. anzusetzende altbabylonische Tafel aus Uruk oder Larsa, die heute in Yale aufbewahrt wird (Gilg. Y), läßt Gilgamesch vor dem Gang zum Zedernwald die Vergänglichkeit des menschlichen Tuns mit der Metapher *šāru* "Wind" charakterisieren:

**Gilg. Y, Kol. iv<sup>178</sup>**

- 140 "Wer, mein Freund, könnte den Himmel ersteigen?  
 141 Nur die Götter si[tzen] ewig bei Schamasch!  
 142 Die Menschheit aber: ihre Tage sind gezählt,  
 143 was immer sie tun wird, ist Wind (*šāru*)!"

Im Trotz gegen dieses Geschick will Gilgamesch gegen Huwawa kämpfen und die Zeder in der Mitte des Bergwaldes fällen, um sich so wenigstens "einen Namen, der ewig bleibt, zu setzen" und dadurch, wenn nicht dem Tod, so doch dem Vergessen zu entgehen. "Name" und Gedächtnis stehen hier kontrastiv zu "Wind" und Vergessen.

Sehe ich recht, so hätte das akkadische Wort *šāru*<sup>179</sup>, das ähnlich wie das hebräische *rûah* zunächst Wind (Qoh 1,6 8,8a!), Atem, Hauch und andere Luftbewegungen bezeichnet<sup>180</sup>, nur hier die von Loretz u.a. angenommene *spezifische* Bedeutung "Flüchtigkeit, Vergänglichkeit, Todesverfallenheit", wie sie für *hæbæl* etwa in Jes 57,13 oder Ps 62,10 144,4 u.ö. geltend gemacht werden kann. Ansonsten gehen die Konnotationen bei übertragenem Gebrauch eher in Richtung des Trügerischen, der Lüge und der Nichtigkeit, wofür das Hebräische bekanntlich andere Begriffe als *hæbæl* verwendet. Die spezifische Akzentuierung "Flüchtigkeit, Vergänglichkeit" dürfte den Sinn des zitierten

176 Loretz, Qohelet (1964), 126-128.

177 De Saignac, Sagesse (1978), 319f.

178 Hecker, TUAT III/4 (1994), 656; vgl. Tournay/Shaffer, L'épopée (1994), 86. Ganz anders übersetzte Buccellati: "Quanto all'umanità, i suoi giorni sono contati, quello che conseguono non è che vento" (Tre saggi [1972], 9), der mit dieser Deutung allerdings allein zu stehen scheint.

179 Vgl. AHW III 1192f; CAD Š/2 133-140.

180 Vgl. dazu *rə'ûr rûah* "Haschen nach Wind" in Qoh 1,14.17; 2,11.17.26; 4,4.6.16; 6,9.

Gilgamesch-Passus nicht genau treffen<sup>181</sup>, sondern von vorneherein unter dem Eindruck der Qohelet'schen *vanitas* angesetzt worden sein.<sup>182</sup> Ob dabei der Sinn von *hæbæl* im Qoh-Buch richtig getroffen wurde, wäre eigens zu fragen.<sup>183</sup>

Es gibt einen weiteren, wichtigeren Grund dafür, die zitierte Stelle bei einem Vergleich der Gilgamesch-Literatur mit dem Qoh-Buch nicht allzu stark zu gewichten: Die altbabylonischen Gilgamesch-Texte nehmen das Stichwort *šāru* an keiner andern Stelle mehr auf, so daß es jedenfalls kein Programmwort wie das Qohelet'sche *hæbæl* darstellt. Die gleichen Bedenken erheben sich auch gegen den von Jones favorisierten Vergleich von *šāru* mit *rûah* in Qoh 2,17 u.ö.<sup>184</sup> Die einschlägige Wendung wäre *ršût rûah*<sup>185</sup>, auch sie ein Programmtopos im Qoh-Buch, was sich von *šāru* im Gilgamesch-Zyklus nicht sagen läßt. Mangels erhaltener Texte wissen wir nicht einmal, ob eine der jüngeren peripheren Versionen oder die 'kanonische' Version die Rede Gilgameschs und das Stichwort *šāru* wörtlich weiterüberliefert haben.<sup>186</sup> Wenn dem Begriff *šāru* aber in keiner der bekannten Gilgamesch-Versionen besonderes Gewicht zukommt, dann ist von der Annahme eines – wie immer gearteten – Zusammenhangs von *šāru* mit *hæbæl* oder *rûah*, erst recht von der Hypothese literarischer Abhängigkeit, abzusehen.<sup>187</sup>

##### 5. Eine neu erschlossene sumero-akkadische Weisheitskomposition aus Emar bzw. Sippar

An dieser Stelle ist auf eine sumero-akkadische Weisheitskomposition aus altbabylonischer Zeit hinzuweisen, die seit knapp zehn Jahren unter den Bezeichnungen "Poem of Early Rulers" bzw. "Ballade des héros des temps jadis" diskutiert wird. Die Textvertreter stammen aus Sippar (altbabylonisch, ca. 1800-1600 v. Chr.), Ugarit, Emar (beide mittelbabylonisch, ca. 13. Jh. v. Chr.) und Ninive (7. Jh.).<sup>188</sup> Die Abfolge der Spruchteile ist nicht bei allen

181 CAD Š/2 139 s.v. 5a übersetzt unsere Stelle mit "whatever they do is nothingness".

182 Vgl. auch unten Anm. 195!

183 Vgl. zum anthropologischen Akzent von *hæbæl* im Qoh-Buch Lohfink, Windhauch (1994), und Schwienhorst-Schönberger, Glück (1994), 14-17. Die *hæbæl*-Aussagen im Qoh-Buch kreisen um die Frage nach dem Gewinn (Michel, Untersuchungen [1989], 80; Backhaus, Zeit [1993], 332-344). Das läßt sich von *šāru* in der zitierten Gilgamesch-Stelle nicht sagen.

184 Jones, From Gilgamesh (1990), 366-368. Auf *rûah* als Bezugswort für akk. *šāru* hatte schon Dahood (in seiner Rezension von Loretz, Qohelet: Bib. 46 [1965], 234) hingewiesen, vgl. Braun, Popularphilosophie (1973), 12.

185 S.o. Anm. 180.

186 Die einschlägigen Ninive-Tafeln brechen genau an dieser Stelle ab; vgl. Tournay/ Shaffer, L'épopée (1994), 79.

187 Vgl. zu *šāru* auch unten Anm. 195!

188 Editionen: Alster, Poem (1990: Sippar); Nougayrol, Ugaritica V (1968), 291-304 Nr. 164-166 (Ugarit); Arnaud, Recherches (1987), 359-365 Nr. 767 (Emar); für die Texte

Textzeugen gleich; außerdem handelt es sich bei einem Textvertreter aus Sippar offensichtlich um einen Teil eines Bittgebetes für einen babylonischen König (Abi-ešuh?), wogegen die Emar-Tafel ebenso deutlich einen Auszug aus einer ausführlicheren mesopotamischen Vorlage darstellt, der eigenständig als geschlossene Komposition überliefert wurde. Eine Tafel aus Ugarit<sup>189</sup> enthält eine kürzere Version des aus Emar bekannten Auszugs mit abweichender Spruchfolge<sup>190</sup>, darüber hinaus zwei weitere Abschnitte, die dem Ganzen den Charakter eines poetischen weisheitlichen Traktats geben.<sup>191</sup> M. Dietrich will eine östliche und eine westliche Tradition unterscheiden und die Texte aus Emar und Ugarit als Zeugen für den produktiven Umgang syrischer Literaten der Späten Bronzezeit mit mesopotamischen Quellen verstehen.<sup>192</sup> Aber selbst die genannte ausführliche Tafel aus Ugarit dürfte im Ganzen die östliche, babylonische Tradition widerspiegeln.<sup>193</sup>

Obwohl die Komposition weit außerhalb unseres chronologischen Rahmens liegt, läßt der Blick auf eine tentative Übersetzung im Anschluß an die Emar-Version doch sofort ihre Bedeutung für unser Thema erkennen. Die Einleitung, in der babylonischen Großkomposition, die hinter der Tafel Ug. V Nr. 164 stehen dürfte, offenbar eine Art 'Refrain'<sup>194</sup>, lautet:

- 1 "Bei Enki wurden die Bestimmungen (vor)gezeichnet,
- 2 auf Geheiß des(selben?) Gottes wurden die Lose geworfen,
- 3 seit frühesten Zeiten geschah dies<sup>195</sup> so."

---

aus Emar und Ugarit vgl. nun die Partitur bei *Dietrich, Leben* (1992); zu den Fragmenten aus Ninive vgl. *Lambert, Some new* (1995), 38. Bearbeitungen und Interpretationen bieten darüber hinaus *Wilcke, Königsliste* (1988), 137-139; *Tournay/Shaffer, L'épopée* (1994), 24-26; *Lambert, Some new* (1995), 37-42.

189 *Nougayrol, Ugaritica V* (1968), 293-295 Nr. 164.

190 In der Zählung von Emar die Z. 1-3.17-18.7-9.19.22; vgl. die Synopse bei *Dietrich, Leben* (1992), 13.

191 Der zweite Abschnitt der Lehre ist von *Dietrich, Leben* (1992), 28 neu ediert worden. Er lautet:

„Die Menschheit kann das (richtige) Handeln von sich aus nicht wissen, die Bestimmung ihres Tages und ihrer Nacht liegt beim Gott – (deshalb:) niemand darf für Menschen eine Last bestimmen, niemand darf gegen Menschen eine Schmähung aussprechen, niemand darf gegenüber einem Schwachen Mißachtung zeigen" etc.

192 *Dietrich, Leben* (1992), 10f.

193 *Lambert* hält alle Textvertreter für Rezensionen ein und derselben babylonischen Tradition (*Some new* [1995], 42).

194 Ug. V Nr. 164 bietet den gleichen 'Refrain' zu Beginn eines jeden der erhaltenen drei Abschnitte.

195 In der normalsumerischen Spalte von *Nougayrol, Ugaritica V* (1968), Nr. 164 soll hier IM stehen, was *Wilcke* in der akkadischen Spalte zur Konjekturen ŠA]-ru und der Übersetzung "Seit vergangenen Tagen gibt es Wind" geführt hat (*Königsliste* [1988], 138; gefolgt von *Alster, Poem* [1990], 22; *Lambert, Some new* [1995], 38 "From days of old there has been vanity (literally 'wind')"). Es dürfte sich dabei jedoch um ein

Hierauf folgt ein Zitat einer herkömmlichen Meinung:

- 4 "Hörst du nicht immer aus dem Mund eines Altvorderen:  
 5 'Diese sind solche und jene sind solche,  
 6 oben liegt ihr Wohnsitz, [unten liegt ihr dauerhaftes Haus]<sup>196</sup>?"

Damit ist offenbar an die Wertschätzung von Heroen der Frühzeit gedacht. Dagegen steht dann die Antithese und ein erstes Fazit:

- 7 "So fern der Himmel ist – eine Hand kann (sie) nicht erreichen;  
 8 So tief die Unterwelt ist – nichts weiß man (von ihnen).  
 9 Das ganze Leben ist wie ein flüchtiger Blick,  
 10 das Leben der Menschen ist nicht für die Dauer."

Nun schließt die Beweisführung durch rhetorische Fragen an, wie wir sie ähnlich auch bei den (ungefähr zeitgenössischen) ägyptischen Harfnerliedern wieder antreffen werden:

- 11 "Wo ist (König) Alulu, der 36000 Jahre lang regierte?  
 12 Wo ist (König) Etana, der in den Himmel aufstieg?  
 13 Wo ist Gilgamesch, der wie Ziusudra sein Leben suchte?  
 14 Wo ist Ĥuwawa, [nachdem ihm gehuldigt und er gepackt wurde<sup>197</sup>]?  
 15 Wo ist Enkidu, der Macht im Lande ausübte?  
 (...)
 17 Wo sind sie, die großen Könige, die seit frühesten Zeiten bis jetzt (lebten)?  
 18 Sind sie nicht empfangen, sind sie nicht geboren worden?"

Selbst die prominenten Könige und Heroen der Vorzeit sind jetzt nur tot – und zwar so tot, als hätten sie gar nie gelebt. Der Sinn des Passus besteht offenbar darin, die Nichtigkeit des Nachruhms hervorzuheben. Den Toten hilft aller Ruhm nichts, man weiß nichts mehr von ihnen. Deshalb wendet sich der Blick nun vom Tod zum Leben, und zwar vorerst via negationis:

- 19 "Ein Leben ohne Freude – welchen Vorteil hat es gegenüber dem Tod?"

Wer Qohelet kennt, muß bei den Stichworten "Freude" (*namāru*, eigentlich "Glanz") und "Vorteil haben" (*watāru* D, wurzelverwandt mit hebräisch *yitrôn*) aufmerken. Die Fortsetzung bestätigt den Eindruck der (wenn auch entfernten) Verwandtschaft:

---

Mißverständnis handeln: In der silbensumerischen zweiten Spalte der Emar-Tafel steht i - n i m, die beschädigte normalsumerische Spalte muß also INIM gehabt haben (so richtig *Dietrich*, *Leben* [1992], 14, der anstelle von Wilckes konjiziertem ŠA]-*ru* nun -'i'-[t]um ergänzt und *annitum* liest). Dies legt die – kollationsbedürftige – Vermutung nahe, auch auf der Ugarit-Tafel sei nicht IM (ABZ 399), sondern das sehr ähnliche INIM (ABZ 15) zu lesen. Dann aber entfällt an dieser Stelle das Stichwort IM/šāru "Wind" ganz, mit ihm eine Reihe der bei *Lambert*, *Some new* (1995), 38, 41f angestellten Folgeüberlegungen.

- 196 In Anlehnung an *Alster*, *Poem* (1990), 22; etwas anders *Dietrich*, *Leben* (1992), 15: "Oberhalb der Wohngegend [sind sie<sup>2</sup>, unterhalb der Wohngegend sind sie<sup>2</sup>]".  
 197 Ansprechende Ergänzung von *Wilcke*, *Königsliste* (1988), 138.



- 20 "Mann, ich will dir zeigen, wer dein Gott ist:  
 21 Weise ab, vertreibe die Klagen, mißachte den Kummer (wörtl. 'Schweigen')!  
 22 An die Stelle eines ganzen Tages Herzensfreude  
     möge (dann getrost) ein Kummertag von 36000 Jahren treten.  
 23 Wie über einen Sohn freue sich (die Biergöttin) Ziraš (über dich).  
 24 Dies ist die Bestimmung (*uṣurtum*) der Menschen."

Die sumerische Vorlage aus Sippar formuliert am Ende leicht abweichend:

"[...] bestimmte [Leben] für die Götter.  
 Mag einer auch wie Ziusudra sein Leben suchen,  
 so ist der Tod doch das Geschick der Menschen."<sup>198</sup>

Daß sich die Sippar-Version auf die altbabylonische Gilgamesch-Überlieferung von Sippar (vgl. Gilg. Me.) bezieht, ist unübersehbar. Von der Emar/Ugarit-Version allein auf deren direkte *literarische* Abhängigkeit von der altbabylonischen Schenkinnen-Perikope zu schließen, wie Dietrich dies getan hat,<sup>199</sup> erscheint mir verwegen. M.E. stützt die Emar/Ugarit-Version eher unsere Vermutung, daß wir es bei der Schenkinnen-Rede von Gilg. Me. nicht mit einem spezifischen bzw. exklusiv auf die Gilgamesch-Überlieferung beschränkten Stoff zu tun haben, sondern daß dort Topoi verwendet werden, die selbständig im Rahmen von *aštammu*- bzw. Trinkliedern kursierten.

Der neu erschlossene Text<sup>200</sup> ist im Blick auf unser Thema in mehrfacher Hinsicht bedenkenswert: Er bestätigt die bisher nur durch die Schenkinnen-Rede begründete Vermutung, daß die Wurzeln der Carpe diem-Motivik, was den alten Vorderen Orient betrifft, in der mesopotamischen *aštammu*- bzw. Trinklied-Tradition liegen dürften. Hier wurde diese Motivik im Rahmen der literarischen Tradition mindestens bis ins 7. Jh. (Fragmente aus Ninive) weiterüberliefert, ohne doch *im literarischen Medium* – über die mündliche Tradition von Tavernenliedern können wir keine Aussagen machen – kreativ fortgeführt worden zu sein. Gleichzeitig bietet der Text aus Emar auch ein klares Zeugnis für eine Kenntnis der mesopotamisch-altbabylonischen Carpe diem-Motivik durch keilschriftkundige nordsyrische Literaten der Späten Bronzezeit. Wir befinden uns damit zwar immer noch im Bereich der *babylonischen* Tradition; ein Transfer in die westsemitische Tradition ist für das 2. Jt. noch nicht dokumentiert.<sup>201</sup> Die Hypothese, daß Qoh 9,1ff mit der

198 Nach Lambert, *Some new* (1995), 40; vgl. aber Alster, *Poem* (1990), 23.

199 So Dietrich, *Leben* (1992), 24ff.

200 Daß es ein solcher ist, scheint mir trotz Wilckes Exklamation "Das ist ein Trinklied, frech und zynisch. Ein Studentenlied mit einer Anspielung auf die Königsliste" (Königsliste [1988], 139) unbestreitbar. Warum sollte sich ein solches nicht in einer weisheitlichen Komposition finden?

201 Daß der Transfer im Emar-Text noch nicht stattgefunden hat, zeigt sich emblematisch an der Nennung der Biergöttin (Z. 23), wogegen in Qoh 9,7 selbstverständlich von Wein die Rede ist.

Verbindung der Frage nach dem einen Geschick aller Menschen, einer in der Freude begründeten Lebensphilosophie und einem Trinklied in einer alten *geminorientalischen* Tradition steht, gewinnt jedoch angesichts der in Emar bezeugten Verbindung der Motive "Geschick/Bestimmungen", "Leben - Tod", "Vorteil" und "Freudentag" erheblich an Plausibilität.<sup>202</sup> Diese Tradition reicht bis in die altbabylonische Zeit hinauf, sie bedurfte keiner besonderen Anstöße aus Ionien.<sup>203</sup>

### 6. Fazit und Varia

Die Konfrontation des Qoh-Buches mit einschlägigen Werken der mesopotamischen Weisheit hat bestätigt, daß abgesehen von okkasionellen topischen Berührungen von einer Verwandtschaft des Qoh-Buches mit der spezifisch mesopotamischen Weisheit, erst recht von Einflüssen oder Abhängigkeiten keine Rede sein kann. Diese inhaltliche Feststellung ist durch die Überlieferungsgeschichtliche Beobachtung zu ergänzen, daß die zitierten Werke der mesopotamischen Weisheitsliteratur zwar in Babylonien bis in die persische oder hellenistische Zeit weiter tradiert worden sind, daß sie damals jedoch – vom Gilgamesch-Epos in seiner 'kanonischen' Fassung abgesehen – keine sehr weite Verbreitung mehr gehabt haben können. Die nicht-gnomische keilschriftliche Weisheitsliteratur wurde in der zweiten Hälfte des 1. Jts. auch nicht mehr produktiv fortgeschrieben, sondern nur noch als eine Art Gelehrtenballast in sehr begrenztem Umfang weiter tradiert. Von einer solchen 'fossilisierten' Tradition sind Anstöße bis in die levantinisch-palästinische Weisheitsdiskussion, an der das Qoh-Buch teilhat, nicht zu erwarten.

Eine Abhängigkeit des Qoh-Buches von der Gilgamesch-Literatur läßt sich m.E. fast ebenso sicher ausschließen. Die jüngst von Tigay und Pakh erneuerte Hypothese wirft, wie wir gesehen haben, mehr Probleme auf, als sie löst. Im großen Ganzen ergibt sich als Fazit, daß die pauschale Rede von "der altorientalischen Tradition" im Blick auf das Qoh-Buch zu undifferenziert ist und der Spezifität des historischen Kontextes, in dem jenes Buch entstanden ist, zu wenig Rechnung trägt: eines Kontextes, in dem jüdisch-palästinische, levantinisch-aramäische und, zumal unter der Ptolemäerherrschaft, ägyptische Traditionen eine bedeutendere Rolle gespielt haben dürften als mesopotamische Weisheitstexte.

Dennoch hat uns der Vergleich der mesopotamischen Texte mit dem biblischen Buch immer wieder interessante Beobachtungen zu den je unterschiedlichen Problemstellungen und Argumentationen machen lassen – im Sinne eines gewissermaßen 'interkulturellen' bzw. 'interkontextuellen' Gesprächs zwischen Texten, die voneinander keine Kenntnis gehabt haben können, die wir aber als

202 Lambert, *Some new* (1995), 42 will darüber hinaus auch eine topische Verwandtschaft zwischen Z. 5 der Emar-Komposition und Qoh 1,11 erkennen.

203 Zu Braun, *Popularphilosophie* (1973), 137f.

heutige Leserinnen und Leser, die von beiden Welten fast gleich weit entfernt sind, durchaus mit Gewinn miteinander konfrontieren können. Vor allem hat uns der Blick auf eine viel zitierte 'Parallele' in der altbabylonischen Gilgamesch-Literatur die Existenz einer weit ins 2. Jt. zurückreichenden *Tradition von Tavernenliedern* erkennen lassen, in denen zum Essen, Trinken, Feiern und Lieben aufgefordert wurde. Sowohl in der altbabylonischen Schenkinnen-Rede als auch in dem neu erschlossenen Text aus Sippar bzw. Emar ist die Carpe diem-Topik dieser Trinklieder in den Dienst *weisheitlicher Reflexion über das unausweichliche Todesgeschick* genommen worden: Weil auch die heroischsten Gestalten unter den Menschen sterben müssen, bleibt den Menschen als Bestes, das gegenwärtige Leben auszuschöpfen und in der steten Freude des Festes zu genießen. Dieser Verbindung von Trinklied und Lebensphilosophie werden wir weiter unten – in etwas anderer Gestalt – auch in Ägypten, Syrien und Palästina wiederbegegnen. Mit ihr dürfte ein – wenn auch nur *ein* – Schlüssel zum Verständnis des Qohelet'schen Aufrufs zur Freude gefunden sein.

Weitere mesopotamische Texte, die Loretz und andere mit Topoi des Qoh-Buches in Verbindung gebracht haben, sind in unserem Survey nicht mehr detailliert zu behandeln. Sie repräsentieren zwar stärker die beweglichere, leichter aktualisierbare *gnomische Weisheit*. Aber die Textüberlieferung ist meist zu schmal oder die Verwandtschaft zu allgemein, als daß sich eine wie immer geartete Beziehung zum Qoh-Buch wahrscheinlich machen ließe. Wenn überhaupt an Beziehungen zu denken ist, dann ist gleichzeitig eine *aramäische Vermittlung* zu postulieren.

Nur in je einem einzigen Exemplar aus der Bibliothek Assurbanipals haben sich die sog. *'Ratschläge eines Pessimisten'*<sup>204</sup> und der sog. *'Babylonische Fürstenspiegel'*<sup>205</sup> erhalten. Bei den 'Ratschlägen' handelt es sich wohl um einen Auszug aus einem nicht erhaltenen größeren Werk, dessen Kenntnis nicht auf Ninive beschränkt geblieben sein muß. Die in den 'Ratschlägen' angestellten Überlegungen zum Verhältnis von Traum und Sorgen (Z. 19ff) sind schon 1956 von A.L. Oppenheim mit Qoh 5,2 in Beziehung gebracht worden.<sup>206</sup> Auffällig ist jedenfalls, daß Qohelet hier (wie oft) einen poetischen Spruch zitiert, der sich weder in der alttestamentlichen Spruchliteratur erhalten hat noch in der hellenistischen Popularphilosophie eine Parallele zu finden scheint<sup>207</sup>. Was den 'Fürstenspiegel' betrifft, im 7./6. Jh. ein zitierfähiges Referenzwerk<sup>208</sup>, so meint Lichtheim eine Passage im Vorspann der Lehre

204 Edition: Lambert, BWL (1960), 107-109, 315f; vgl. Loretz, Qohelet (1964), 108f; letzte deutsche Übersetzung: von Soden, TUAT III/1 (1990), 169.

205 Edition: Lambert, BWL (1960), 110-115, 316f; vgl. Loretz, Qohelet (1964), 110; letzte deutsche Übersetzung: von Soden, TUAT III/1 (1990), 170-173.

206 Oppenheim, *Dreams* (1956), 227; vgl. aber Loretz, Qohelet (1964), 109 Anm. 327.

207 Vgl. Braun, *Popularphilosophie* (1973), 126f. Beachte jedoch Oppenheims Hinweis auf Herodot VII 16,2!

208 Hinweise dazu in der bei Uehlinger, Weltreich (1990), 527 Anm. 63 genannten Literatur.

des Anchescheschonqi damit verbinden zu können.<sup>209</sup> Auch hier müßte wohl eine aramäische Übermittlung angenommen werden.

Die von der Tradition letztlich auf Utnapischtim von Schuruppag zurückgeführten 'Counsels of Wisdom'<sup>210</sup> sind ausweislich einer ins Jahr 458 v. Chr. zitierten Tafel aus Babylon sicher bis in die persische Zeit tradiert worden. Sie enthalten z.B. den Rat, seine innersten Gedanken selbst dann nicht auszusprechen, wenn man allein ist (Z. 131-133). Loretz hat Qoh 10,20 und Achiqar X 3f<sup>211</sup> daneben gestellt (s.u. III.1.). Wie der Vogelvergleich zeigt, der im babylonischen Text fehlt, stehen sich die beiden levantinischen Stellen näher. Lichtheim hat die Mahnung, nicht in einen öffentlichen Streit einzugreifen (Z. 31-37), in den ägyptischen Lehren des Ani (8,16), in der Lehre des Anchescheschonqi (19,11f 22,21-25), in der syrischen und slawischen Achiqar-Überlieferung und im Pseudo-Menander wiedergefunden.<sup>212</sup> Die Mahnung hat ihren Ursprung in den sumerischen Ratschlägen von/des Schuruppag (22-27/31), ist von dort zuerst in die akkadische, dann in die ägyptische Weisheitsliteratur gewandert und dabei zum internationalen Gemeingut geworden.<sup>213</sup>

Daß Sprüche aus keilschriftlichen Lehren des 7./6. Jhs. über aramäische Vermittlung ihren Weg auch in vereinzelte Qoh-Zitate gefunden haben könnten, läßt sich prinzipiell nicht ausschließen, obwohl entsprechende Nachweise bislang nicht sicher erbracht worden sind. Ob und wie lange mesopotamische Proverbiensammlungen in akkadischer Sprache<sup>214</sup> in der persischen und hellenistischen Zeit noch überliefert wurden, ist nicht bekannt. Die produktive Überlieferung und Fortschreibung von Lehren und Spruchsammlungen wurde im Orient ab dem 7. Jh. v. Chr. eine bevorzugte Domäne der *aramäischen* Weisheitsliteratur, der wir uns im folgenden zuwenden wollen.

### III. Levantinische, bes. aramäische Weisheit: Achiqar-Sprüche und Königstravestien

Einflüsse levantinischer Weisheitsliteratur auf das Qoh-Buch sind – von den innerisraelitisch-judäischen Zusammenhängen natürlich abgesehen – in der Forschung viel weniger diskutiert worden als solche aus Mesopotamien oder Ägypten. Der Hauptgrund liegt bei der ungleich spärlicheren Quellenbasis. Die an "nordwestsemitischen Einflüssen"<sup>215</sup> interessierten Arbeiten haben sich stets entweder auf 'kanaanäische' (d.h. in aller Regel ugaritische) sog.

209 Lichtheim, *Wisdom Literature* (1983), 23f.

210 Edition: Lambert, *BWL* (1960), 99-106, 311-315; vgl. Loretz, *Qohelet* (1964), 122f; letzte deutsche Übersetzung durch von Soden, *TUAT III/1* (1990), 163-168.

211 Kottsieper, *Sprache* (1990), 12, 20; *TUAT III/2* (1991), 336.

212 Lichtheim, *Wisdom Literature* (1983), 13-18.

213 Vgl. Quack, *Ani* (1994), 215-217.

214 Edition: Lambert, *BWL* (1960), 213-282, 338-341. Die von Loretz, *Qohelet* (1964), 123-126 zusammengestellten 'Parallelen' sind nicht überzeugend.

215 Braun, *Popularphilosophie* (1973), 13.

Parallelen des 2. Jts.<sup>216</sup> oder aber auf vermeintlich aramäische, phönizische oder gar aschdoditische Eigentümlichkeiten der *Sprache* Qohelets berufen.<sup>217</sup> Diese Diskussion, neuerdings erschöpfend durch A. Schoors (1992) aufgearbeitet, ist nicht unser Thema.

Unter der Rubrik "levantinisch" wären im Rahmen unserer Fragestellung vor allem drei Teilbereiche zu untersuchen:

1. außerbiblisch überlieferte frühjüdische Weisheitstraditionen der persischen und hellenistischen Zeit, deren magistrale Zusammenstellung durch M. Küchler, so weit ich sehe, immer noch nicht für den Vergleich mit Qohelet – bes. im Hinblick auf eine genauere Verortung der Positionen, mit denen Qohelet im kritischen Gespräch steht – genutzt worden ist<sup>218</sup>,
2. die aramäische Weisheitsliteratur, die, wie eben schon angedeutet, als Hauptvermittlerin zwischen der älteren mesopotamischen und der jüngeren ägyptischen Weisheitsliteratur in der spätassyrischen, babylonischen und persischen Zeit gelten darf. Exemplarisch für diese Vermittlerfunktion steht die Achiqar-Tradition<sup>219</sup>: die *Gestalt* Achiqar (ein syrischer Beamter am Hof Sanheribs und Asarhaddons), die *Sprüche*, deren älteste erhaltene Textform bekanntlich durch aramäische Papyri aus Elefantine geboten wird<sup>220</sup>, und die *Rahmenerzählung*, die wir von denselben Papyri kennen, von der sich aber auch demotische Fragmente<sup>221</sup> erhalten haben. In einer umfassenderen Untersuchung wäre auch den Spuren syrischer Weisheitstraditionen nachzugehen, die sich aus einem systematischen Vergleich mesopotamischer und spätägyptischer Weisheitslehren eruieren lassen müßten.<sup>222</sup>

216 Vgl. neben *Dahood* v.a. *Whitley*, *Parallels* (1979), und die neueren Studien von *Loretz*.

217 Vgl. im Überblick *Michel*, *Qohelet* (1988), 46-51, 58; *Kaiser*, *Beiträge* (1995), 13-16.

218 Die Arbeit von Küchler wird weder im Forschungsbericht noch in der Vollständigkeit anstrebenden Bibliographie von *Michel* (Qohelet [1988], *Untersuchungen* [1989]) erwähnt und von fast allen neueren Kommentaren und Monographien ignoriert. Hierin zeigt sich einmal mehr das Problem sektorieller Engführungen in der neueren Qoh-Forschung. Eine Ausnahme stellt die Habilitationsschrift von Th. Krüger dar, die von ihrem Programm her (s.o. Anm. 7) nicht darauf verzichten kann.

219 Vgl. dazu nach wie vor *Küchler*, *Weisheitstraditionen* (1979), 319-414 und zuletzt *Greenfield*, *Wisdom* (1995); *Cazelles*, *Ahiqar* (1995).

220 Vgl. dazu nun die Edition von *Porten/Yardeni*, *TADAE* (1993), 22-53; wichtigste neuere Bearbeitungen: *Lindenberger*, *Proverbs* (1988); *Kottsieper*, *Sprache* (1990), und *TUAT III/2* (1991), 320-347; vgl. jüngst auch *Fales*, *Riflessioni* (1994).

221 Edition: *Zauzich*, *Fragmente* (1984).

222 Dagegen bietet der in den letzten Jahren in den Vordergrund gerückte demotisch-aramäische Pap. Amherst 63 nach dem Überblick von *Vleeming/Wesselius* (*Studies I* [1985], 7-11) offenbar keine spezifisch weisheitlichen Überlieferungen, weshalb er hier nur beiläufig als weiteres eindruckliches Zeugnis für die Vermittlerfunktion des Aramäischen zwischen der mesopotamischen (*Kottsieper*, *Aufnahme* [1992]), syrisch-

3. nicht-(nur-)jüdische 'weisheitliche' Traditionen aus der Region Südpalästina, soweit sie sich inhaltlich überhaupt fassen lassen.<sup>223</sup>

Im Rahmen dieses Überblicks muß ich mich auf ein paar Bemerkungen zu den beiden letzteren Aspekten beschränken.

### 1. *Achiqar-Sprüche*<sup>224</sup>

Verbindungen zwischen den Achiqar-Sprüchen und dem Qoh-Buch sind in der Forschung punktuell immer wieder einmal angenommen<sup>225</sup>, aber m.W. nie systematisch untersucht und geprüft worden. Dies wirkt nicht nur bei Arbeiten, die das Qoh-Buch weitgehend binnenalttestamentlich interpretieren, störend, sondern auch bei komparatistischen Programmschriften wie denjenigen von Loretz und Braun. Vielleicht wären deren allzu schroffe Einseitigkeiten zu vermeiden gewesen, wenn sie die an den Achiqar-Sprüchen ablesbare Vermittlerposition der aramäischen Weisheit stärker berücksichtigt hätten. Immerhin findet sich bei Loretz eine ganze Reihe von Hinweisen auf aramAchiqar<sup>226</sup>, wogegen Braun und manche seiner Nachfolger diesen Bereich schlicht ignoriert haben. Erst die jüngste Forschung hat sich nun daran gemacht, die aramAchiqar-Tradition als eigentlichen Schlüssel zur Erforschung der 'internationalen' Fluidität weisheitlicher Traditionen in persischer und hellenistischer Zeit zu nutzen.<sup>227</sup> I. Kottsieper hat gezeigt, daß die Sprüche wohl im 7. Jh. im südsyrischen Raum, näherhin im Antilibanon bzw. um Damaskus entstanden sind.<sup>228</sup>

Eine nur cursorische Zusammenstellung von 'parallelen' Topoi aufgrund einiger einschlägiger Arbeiten, die sich bei einem systematischen Vergleich vielleicht erweitern ließe, führt zu folgendem Ertrag:

---

palästinischen (*Kottsieper*, Anmerkungen [1988]) und ägyptischen Welt zu erwähnen ist.

- 223 Was etwa von der im AT gerühmten edomitischen Weisheit (vgl. Jer 49,7 Ob 8 Ijob), womit vielleicht doch nicht nur Kupferbergbau gemeint ist, jedenfalls nicht gesagt werden kann.
- 224 Für die jüngste Edition und wichtigste Bearbeitungen s.o. Anm. 220.
- 225 Vgl. nur *Galling*, *Kohelet-Studien* (1932), 299, wonach sich im aramAchiqar "allerlei Hierhergehöriges" finde.
- 226 Vgl. *Loretz*, *Kohelet* (1964), 325 s.v. (von *Kaiser*, *Beiträge* [1995], 21 Anm. 93 offenbar als bester Einstieg in die Problematik gewertet).
- 227 Vgl. bes. *Lichtheim*, *Wisdom Literature* (1983), und s.o. Anm. 11.
- 228 *Kottsieper*, *Sprache* (1990), 241-246.

Qoh	Lindenberger	aramAchiqar Porten/Yardeni	Kottsieper
2,3a <sup>229</sup>	Saying 12	12,95 (187)	IX 14 (92)
2,24 u.ö. <sup>230</sup>	Saying 40, 42	9,43 (127), 45 (129)	V 2 (127), 4 (129)
2,26 5,18 9,11 <sup>231</sup>	Saying 60	10,65f (149f)	VI 8f (149f)
6,10b u.ö. <sup>232</sup>	Saying 21	6,10 (88)	X 10 (104)
do.	Saying 54-56	10,58-60 (142-145)	VI 1-4 (142-145)
7,8a	Saying 14a	6,2 (80)	X 2 (96)
7,8b	Saying 62	10,68 (152)	VI 11 (152)
7,16 <sup>233</sup>	Saying 58	10,62 (147)	VI 6 (147)
8,2-4 <sup>234</sup> 10,4 <sup>235</sup>	Saying 17-21	6,6-10 (84-88)	X 6-10 (100-104)
10,9 <sup>236</sup>	Saying 38	11,83 (173)	XII 15 (125)
10,20 <sup>237</sup>	Saying 15	6,3f (81-82)	X 3f (97-98)

Sicher sind die 'Parallelen' im einzelnen von unterschiedlicher Überzeugungskraft, vor allem müßten natürlich jedesmal auch ihr 'biblischer' Hintergrund<sup>238</sup> und ihre weitere Verbreitung genau geprüft werden, um die Qohelet'schen Entlehnungen, wenn es sich denn um solche handeln sollte, recht profilieren zu können.<sup>239</sup> Immerhin fällt auf, daß sich verschiedenen

229 Loretz, Qohelet (1964), 198f Nr. 7; Lindenberger, Proverbs (1983), 66.

230 Lindenberger, Proverbs (1983), 120.

231 Loretz, Qohelet (1964), 200 Nr. 11.

232 Ebd. 198 Nr. 5; Lindenberger, Proverbs (1983), 87.

233 Whitley, Koheleth (1979), 125; Lindenberger, Proverbs (1983), 147.

234 Loretz, Qohelet (1964), 75, 206 Nr. 51 im Anschluß an H.L. Ginsberg; Whitley, Koheleth (1979) 71f, 176; Lindenberger, Proverbs (1983), 82; Michel, Untersuchungen (1989), 94f; Fischer, Skepsis (1997), 38 Anm. 161. Vgl. aber unten Anm. 240.

235 Vgl. hierzu auch Spr 14,35; 19,12; 20,2.

236 Lindenberger, Proverbs (1983), 114 im Anschluß an M.L. Margolis.

237 Loretz, Qohelet (1964), 123, 208 Nr. 64, 267 Anm. 230 im Anschluß an H.L. Ginsberg; Whitley, Koheleth (1979), 176; Lindenberger, Proverbs (1983), 73, 75; Fischer, Skepsis (1997), 38, Anm. 161.

238 Vgl. zu 7,8a etwa die Hinweise bei Schwienhorst-Schönberger, Glück (1994), 165 Anm. 30.

239 Im Blick auf die Königssprüche 8,2-4 liegt die Achiqar-Tradition als Spenderin (s.o. Anm. 234) vielleicht näher als die von Lohfink formulierte Alternative ("alte Sprichworte [...], so als ob es in Jerusalem noch einen König gebe. Kohelet...denkt aber an die alexandrinische Realität": Kohelet [21980], 57). Wie alte Jerusalemer Sprüche klangen, zeigen etwa Spr 20,2 und 24,21f. Die Achiqar-Parallele steht Qoh näher. Daß Qohelet die alexandrinische Realität gemeint hat, könnte der "Gotteseid" von 8,2 indizieren (vgl. Josephus, Ant XII 1). Schwienhorst-Schönberger, Glück (1994), 182-186 denkt bei 8,2-5 an das Zitat einer Lehre, die Qohelet dann (ab V. 6) kritisch relativiert. In unserem Zusammenhang ist besonders interessant, daß genau mit V. 6f ein Ton angeschlagen wird, der im demotischen Pap. Insinger (s.u. IV.4.) seine Entsprechung hat. Im Blick auf 10,20 meint Schwienhorst-Schönberger, hier werde "offensichtlich nicht mehr auf das tatsächliche Leben vorbereitet" (Glück [1994], 219). So offensichtlich scheint mir das zwar nicht zu sein, aber die scheinbar kontext-

Kommentatoren je vier benachbarte Sprüche oder gar Spruchgruppen aus Kol. VI und X als 'Parallelen' zu Qoh-Sprüchen nahegelegt haben. Waren derartige Spruchgruppen unabhängig von der ganzen Sammlung in kleineren Sammlungen, vielleicht auch Florilegien im Umlauf? M.W. sind die Kompositionsprinzipien und die Redaktionsgeschichte von aramAchiqar noch weitgehend unerforscht, sodaß wir in der Frage von Quellen und Teilkompositionen, die u.U. auch eigenständig weiterüberliefert worden sein könnten, vorderhand im Dunkeln tappen.<sup>240</sup> Lichtheim hat jedoch festgestellt, daß manche Sprüche der demotischen Lehre des Ansheshonqi der syrischen Achiqartradition näher stehen als der aramäischen Spruchsammlung: "This means that there must have existed intermediate versions of Ahiqar of later date than the known Aramaic text, and it was from these that the translations were made."<sup>241</sup> Stellt man dazu die offenkundige Fluidität der späteren Fortentwicklung der Achiqar-Spruchsammlungen in Rechnung, die Spruchmaterial enthalten, dessen Ableitung vom aramAchiqar z.T. ganz ausgeschlossen ist, dann darf in hellenistischer Zeit mit einer gewissen Variabilität größerer und kleinerer aramäischer Achiqar-Sammlungen gerechnet werden. Daß Qohelet mindestens eine derartige Kollektion gekannt haben dürfte, ist mehr als wahrscheinlich. Auf sie dürften nicht nur die hier notierten 'Parallelen' zurückgehen, sondern vielleicht auch die Spruchreihe in 4,10-12 (Stichwort "dreifach gezwirntes Seil", s.o. II.4.1.), für die wir ebenfalls eine aramäische Vermittlung postuliert haben.

Es wäre m.E. eine lohnende Aufgabe für die weitere Forschung am Qoh-Buch, über das Sammeln okkasioneller Sondageresultate hinaus diesen Verbindungen weiter nachzugehen und zu prüfen, ob sich bei der Rezeption vermutlich aramäischen Spruchgutes durch Qohelet bestimmte Regeln erkennen lassen. An welchem Ort innerhalb der Qohelet'schen Diatribe – die Adäquanz dieser von N. Lohfink vertretenen Deutung des Gesamtaufbaus des Buches einmal vorausgesetzt – wird dieses Spruchgut aufgenommen?<sup>242</sup> Wird es auch gelegentlich zustimmend zitiert oder generell kritisch problematisiert?<sup>243</sup> Hebt es sich in seinen jeweiligen Qoh-Kontexten immer deutlich von seiner literarischen Umgebung ab, oder ist es ein organischer Bestandteil davon? Lassen

---

(und konzept-?)lose Aneinanderreihung von unzusammenhängenden Sprüchen deutet in der Tat auf Zitation geprägten Spruchguts (so auch *Fischer*, *Skepsis* [1997], 39).

- 240 S.o. Anm. 12. Vgl. nur *Quack*, *Ani* (1994), 220: Achiqar "ist selbst in gewissem Umfang ein Sammelbecken für Weisheitstraditionen, z.B. ist 10,5-6 der altaramäischen Überlieferung...deutlich mit Merikare E 32 verwandt".
- 241 *Lichtheim*, *Wisdom Literature* (1983), 15, vgl. 21: "The author of the Demotic Instruction of Ansheshonqi was familiar with the Aramaic Wisdom of Ahiqar in a version (or versions) which stood much closer to the Syriac and other translations than to the fifth century text from Elephantine."
- 242 S.u. Anm. 373.
- 243 Vgl. dazu die Überlegungen von *Schwienhorst-Schönberger*, *Glück* (1994), 231f; *Fischer*, *Skepsis* (1997), 52f u.ö.



sich von daher die Kriterien für die hypothetische Erhebung des Qohelet'schen Zitatenschatzes, die Gordis, Whybray, Michel und andere formuliert haben, bestätigen?<sup>244</sup> Stützen sie das aus der herkömmlichen Literarkritik übertragene Kriterium der inhaltlichen Widersprüchlichkeit und die Forderung Michels, daß "bei der Annahme eines Zitates...auch eine Stellungnahme Qohelets erkennbar sein (sollte)"? Was ist der Anteil des herkunftig aramäischen Spruchgutes gemessen am ganzen Zitatenschatz des Buches? Was ist dessen relatives Gewicht im Vergleich zum Corpus der Zitate bzw. Anspielungen an die ältere 'biblische' bzw. außerbiblisch-jüdische Spruchweisheit?

Es ist hier wie so oft leichter, die Fragen zu stellen, als sie zu beantworten. Im Rahmen meines Surveys kann ich über das Fragenstellen nicht hinausgehen, ganz abgesehen davon, daß derartige Fragen ohnehin nur von Spezialisten vernünftig weiterbearbeitet werden können, die über eine intime Kenntnis des Buches verfügen.

## 2. Symposia und Königstravestien

Im Zusammenhang mit dem Schenkinnenrat und der Weisheitskomposition aus Emar wurde oben auf die seit altbabylonischer Zeit bezeugte Verbindung von Trinklied, Carpe diem und einer praktischen Lebensphilosophie des Feierns angesichts des unausweichlichen Todes hingewiesen, wie sie auch im Qoh-Buch mehrfach bezeugt ist. Diese traditionelle Verbindung wurde im 1. Jt. wie im gesamten östlichen Mittelmeerraum, so auch in Syrien und Palästina mit Sicherheit weiter gepflegt. Sie bedurfte keiner besonderen Gelehrtenüberlieferung, sondern wurde im Rahmen von *Symposien* der reichen Oberschicht lebendig erhalten, wie sie durch zyprische und syro-phönizische Darstellungen (*Abb. 1*)<sup>245</sup> und Texte dokumentiert sind. Die *marziḥu/marzēah*-Feiern, auf deren spezielle Problematik an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden kann<sup>246</sup>, dürften einen, wenn auch nicht den einzigen Sitz im Leben dieser lebendigen Tradition dargestellt haben (vgl. auch das *bêt mištāh* in Jer 16,8). Für das späteisenzeitliche Juda ist die einschlägige Motivik indirekt durch Jes 22,13 bezeugt. Ab dem 5. Jh. wird die Darstellung eines lagernden Mannes und seiner auf oder neben der Kline sitzenden Gattin dann im ganzen

244 Grundlegend zur Zitaten-Theorie Gordis, *Quotations* (1939), *Literary Usage* (1949), *Koheleth* (31968), 95-109; Whybray, *Identification* (1981); Michel, *Qohelet* (1987), 27-33; *Untersuchungen* (1989), 133f, 245ff; vgl. auch Spangenberg, *Quotations* (1991); Schwienhorst-Schönberger, *Glück* (1994), 160ff.

245 Karageorghis, *Erotica* (1993), 8 Fig. 1 mit allerdings problematischer Deutung auf eine 'heilige Hochzeit'; Maier, *Frau* (1995), 242 Abb. 12.

246 Vgl. dazu Lewis, *Cults* (1989), 80-94, die sehr dezidierten Thesen von Loretz, *Marziḥu* (1993), und Schmidt, *Beneficent Dead* (1994), Register s.v.



Abb. 1



Abb. 2

Mittelmeerraum ein beliebtes Motiv von Grabstelen(!) und Sarkophagreliefs, so etwa auf dem berühmten sog. Satrapensarkophag von Sidon (*Abb. 2*)<sup>247</sup>. Die Konstellation des Symposions und die Liebe von Mann und Frau als einer Macht, die allein dem Tod ebenbürtig ist (vgl. Hld 8,6), erscheint hier noch einmal in wiederum erneuerter, akkultrierter Gestalt.<sup>248</sup>

H.-P. Müller hat jüngst darauf hingewiesen, daß die Darstellung der von Qohelet als *ma'asay* "meine Werke" bezeichneten königlichen Luxusbauten, die sich im Rahmen der Königstravestie in Qoh 2,4-6 findet, in der Aufzählung des "Werks" (*m'bd*) des ammonitischen Königs Amminadab II. auf der um 600 v. Chr. zu datierenden *Flascheninschrift vom Tell Siran* "eine sehr weitgehende Entsprechung"<sup>249</sup> hat. Die Inschrift, die Müller als Epigramm deutet – "pointierte Gelegenheitspoesie in knappster Fassung, deren ebenfalls weithin sublitterarische Parallelen wir aus Hellas seit dem 8.-6. Jh. v. Chr. kennen, wo sie teilweise für den Vortrag bei Symposien bestimmt waren"<sup>250</sup> –, nennt Weinberg und (Palast-)Gärten, Reservoir und Zisternen, wozu die Weinberge, Gärten und Teiche in Qoh 2,4-6 ebenso zu vergleichen sind wie die – von Müller nicht erwähnten – realen Anlagen im östlichen und südöstlichen Umfeld der Jerusalemer Altstadt, die in vorhasmonäischer Zeit auf die "Könige von Israel in Jerusalem" zurückgeführt worden sein dürften. Ähnliches findet sich in größerem Zusammenhang schon in der Mescha<sup>c</sup>-Inschrift, dort auch die Entsprechung zum Groß- und Kleinvieh von Qoh 2,7.<sup>251</sup> Die Flascheninschrift vom Tell Siran und Qoh 2 gehen aber auch darin überein, daß sie diese Werke mit der Vorstellung des Genießens und der Freude (*SMH*) des Königs verbinden.

Wie Müller mit Hinweis auf Hld 6,12 gezeigt hat, wurde ein Amminadab offenbar wie Salomo auch noch von späteren Dichtern der persischen oder hellenistischen Zeit poetisch überhöht, auch dort im Kontext von Königstravestie und mit Hinweis auf Parkanlagen (Hld 6,11).<sup>252</sup> Die Evokation

247 Kleemann, *Satrapen-Sarkophag* (1958), Taf. 13; Maier, Frau (1995), 245 Abb. 14.

248 Vgl. zum Ganzen nun den sorgfältigen Überblick von Maier, Frau (1995), 234-247, die im Anschluß an Fehr, *Gelage* (1971), und Dentzer, *Banquet couché* (1982), auch griechische Darstellungen miteinbezieht. Diese Bilder demonstrieren trotz Spr 5,18ff augenfällig die Inadäquanz der jüngsten Loretz'schen These zu Qoh 9,9, wonach das *'ašer 'āhabā* eine Ergänzung darstelle, die den Text spezifisch "jüdischen Moralvorstellungen" angepaßt habe (s.o. bei Anm. 175).

249 Bereits Backhaus, *Zeit* (1993), 69 hatte vermutet, "daß Qohelet hier eine literarische Vorlage (Tatenbericht eines Königs in der Ich-Form) verarbeitet hat"; dazu Schwienhorst-Schönberger, *Glück* (1994), 63: "Formal erinnert der Text an altorientalische Königsinschriften."

250 Müller, *Amminadab* (1995), 157 mit Verweis auf einschlägige Lexikonartikel von R. Keydell (1962, 1975).

251 Müller, *TUAT* I/6 (1985), 646-650.

252 Vgl. dagegen als moralische Alternative den arabischen König Lemuel von Massa (Spr 31,1-9)!

derartiger Gestalten im Rahmen aristokratischer Trinkgelage und Liebesspiele wird den Hintergrund für die Königstravestie von Qoh 2 darstellen, wo sie in den Dienst einer spezifisch 'weisheitlichen' bzw. philosophisch-experimentellen Fragestellung genommen ist.<sup>253</sup> Damit verdichtet sich noch einmal unser (schon oben in II.4.2. und am Ende von II.5. gewonnener) Eindruck, daß der Weisheit des Qoh-Buches eine dezidierte Affinität zum aristokratischen Symposium eignet.

Ein Blick auf die Darstellungen im frühptolemäischen *Grab des Petosiris*<sup>254</sup> legt die Vermutung nahe, daß bei alledem nicht exklusiv an ammonitisch-jüdische Hintergründe zu denken ist, sondern an eine ägypto-orientalische Koinè mit hellenistischer Koloration. Wer die zugehörige Inschrift von Petosiris' Tochter Tehen liest, kann – immer im Blick auf Qoh 2 – die Realien der Siran-Inschrift noch um das Ambiente von Vieh und Feldern, Knechten und Mägden, Sängern und Sängerinnen ergänzen:

#### **Tehen**

"(...) Der Herr des Imti-Gaes läßt dich reich sein an Wein nach deinem Wunsch, so daß dein Tag schön ist.

Du bist reich an Bäumen,

und der Garten leuchtet von allen Arten Blüten zu ihrer Zeit.

Angenehm ist es darin für dich, täglich ein Fest zu feiern.

(...) Du verfügst über zahlreiche schöne Musikantinnen,

fehlerlos anzusehen, mit angenehmen Stimmen wie die (göttliche Sängerin) Meret.

Sie erheitern (*smḥ.sn*)<sup>255</sup> dein Herz, wenn sie beschwipst sind,

bis die Nacht kommt alltäglich.

Dies wird dir getan nach deinem Herzenswunsch."<sup>256</sup>

253 Vgl. die genaue Bestimmung des Verhältnisses von Wein, Freude, Glücksexperiment und Vernunft in Qoh 2 bei *Schwienhorst-Schönberger*, Glück (1994), 59, 62-68. *Fischer*, (Skepsis [1997], 5) spricht in bezug auf die Königstravestie treffend von einem „gesellig-literarischen Rollenwechsel“, bemerkt allerdings nicht, daß ein solcher zu dem von ihm postulierten Sitz im Leben des Qoh-Buches in der Schule in Spannung steht.

254 Vgl. *Lefebvre*, Petosiris (1923/24), T. III; *Picard*, Influences (1930). Dabei ist allerdings in Ägypten wie in Palästina immer auch die durch den Grabkontext geforderte, auf den ersten Blick eher steif wirkende Zurückhaltung in den Darstellungen zu berücksichtigen.

255 Hatte *Lefebvre*, Petosiris (1923/24), I 86 Anm. 11 noch fragend erwogen: „*smḥ.sn*: le verbe aurait-il un sens transitif: «verser l'oubli dans ton cœur, endormir ton cœur»? Je n'en connais pas d'exemple et préfère corriger *smḥ.sn* en *šmḥ.sn*“, so ist heute für die Wendung *s(h)mḥ ḫb* die Bedeutung "das Herz (die Sorge) vergessen lassen" unumstritten, wozu man Qoh 5,19 vergleichen sollte (zum Ganzen *Fox*, Entertainment Song [1982]).

256 Inschrift Nr. 58b, Z. 16f, *Lefebvre*, Petosiris (1923/24), I 86, II 30; Übersetzung in Anlehnung an *Otto*, Biographische Inschriften (1954), 176.

Diese Welt in ihrer teils ikonographischen<sup>257</sup>, teils literarischen Selbststilisierung bildet den ägypto-palästinischen Horizont der frühhellenistischen Zeit, vor dem die Königstravestie von Qoh 2 erst recht dramatisch und nachvollziehbar wird. Daß in dieser Welt die in Qoh 2,8b als "Wonne der Menschen" bezeichneten *šiddā wəšiddôt* – eine Wendung, die schon in den frommen Ohren von antiken Übersetzern und Lesern Anstoß erregt hat<sup>258</sup> –, nicht entweder Haremsdamen<sup>259</sup> oder "Kellnerinnen"<sup>260</sup> sind, sondern beides zugleich, bedarf nach Betrachtung der genannten Primärquellen keiner weiteren Beweisführung.

#### IV. Der ägyptische Horizont: sog. biographische Inschriften, Harfnerlieder und späte Lehren

Mit dem zuletzt zitierten Text sind wir bereits in den Bereich des spätzeitlichen Ägypten übergetreten. Bevor wir uns hier der eigentlichen Weisheitsliteratur zuwenden, will ich kurz bei dem Grab des Petosiris verweilen und auf einige weitere Felder hinweisen, die für die Forschung am Qoh-Buch in seiner Umwelt noch kaum fruchtbar gemacht worden sind. Wo von spätägyptischer Weisheit die Rede ist, denken wir in der Regel an Lebenslehren. Mit diesen ist aber nur *eine*, sehr spezifisch ausgeprägte Gestalt spätägyptischer Weisheit benannt. Daneben hat sich die neuere ägyptologische Forschung auch dem Bereich der sog. biographischen Inschriften der Spätzeit als einer Nebenquelle für die spätägyptische Weisheit zugewandt.<sup>261</sup>

##### 1. Biographische Inschriften der Spätzeit

Handelt es sich hier auch in aller Regel um Inschriften aus dem funerären Bereich, zunächst also Primärquellen für Totenkult und Jenseitsvorstellungen<sup>262</sup>, so sind diese Inschriften in ihrer Evokation der vergangenen irdischen Existenz der Verstorbenen doch insofern für 'weisheitliche' Fragestellungen offen, als die biographischen Selbststilisierungen sehr oft Aspekte eines Lebensethos erkennen lassen, das deutliche Verbindungen zu den in den Maximen der Lebenslehren vorgetragenen Idealen aufweist – wo es nicht dezidiert pragmatischere Akzente setzt, die jedoch gleichfalls weisheitlichen (bzw. le-

257 Vgl. auch die kurz nach der Entdeckung dem Vandalismus zum Opfer gefallenen Fresken in den hellenistischen Gräbern von Marescha, bes. das sog. Musikantengrab (*Keel/Küchler*, OLB II [1982], 874-876; *Kuhnen*, Palästina [1990] 73-75).

258 Vgl. *Bons*, *šiddā wəšiddôt* (1987), 16.

259 *Lohfink*, *Kohelet* (21980), 28.

260 *Bons*, *šiddā wəšiddôt* (1987), bes. 15.

261 S.o. Anm. 12.

262 *Corpus der Quellen: Munro*, *Totenstelen* (1973), bei dem archäologische, kunstgeschichtliche und ikonographische Fragestellungen im Vordergrund stehen; über seine Literaturangaben erschließt das Werk auch den Zugang zu den Inschriften.

bensphilosophischen) Charakter haben.<sup>263</sup> Besonders wenn die biographischen Inschriften sich direkt an ihre supponierten Leserinnen und Leser wenden, sie zu einem gerechten und vorbildlichen Verhalten auffordern und ihnen dafür Lohn und Erfolg versprechen, ist ihre Nähe zu den Lebenslehren oft mit Händen zu greifen. Wie zu erwarten, ist die Verwandtschaft mit den Lebenslehren bei jenen Inschriften besonders groß, die im Auftrag gutgestellter Persönlichkeiten aus der Oberschicht von gebildeten Schreibern verfaßt wurden, die selber aus dem Bildungsbetrieb über direkte Kenntniss von Lebenslehren verfügten.<sup>264</sup>

Das im mittelägyptischen Tuna el-Gebel, der Nekropole von Hermopolis, gelegene *Grab des Petosiris*, eines Hohenpriesters des Thot von Hermupolis zur Zeit Philipps III. Arrhidaios (323-316 v. Chr.), ist ein besonders eindrückliches Dokument der Begegnung Ägyptens mit dem frühptolemäischen Griechentum.<sup>265</sup> Die Grabdekoration weist eindeutig hellenische Einflüsse auf und bezeugt eine "intensive Auseinandersetzung mit der künstlerischen und religiösen(!) Welt der neuen Landesherren"<sup>266</sup>. Die Inschriften bewegen sich stärker im Rahmen der traditionell ägyptischen Konventionen. Die Grabarchitektur zeigt Anleihen aus der Tempelarchitektur und läßt vermuten, daß das Bauwerk nicht nur als Familiengrab, sondern zugleich als Kultstätte für den vergöttlichten Petosiris konzipiert war. Diese scheint "als Wallfahrtsort der Griechen, die in Petosiris einen Weisen verehrten, und als Ruhestätte vieler, die hier vielleicht einen Schutzpatron fanden, bis ins 4. nachchristliche Jahrhundert hinein ihren sakralen Charakter" bewahrt zu haben.<sup>267</sup> In unserem Zusammenhang ist die bereits zitierte Inschrift der Tochter Tehen besonders erwähnenswert, die die Fortdauer der aus dem Neuen Reich bekannten Tradition des "Feierns des Schönen Tages"<sup>268</sup> (dazu gleich) dokumentiert und einen plastischen Eindruck vom Lebensgefühl der autochthonen Aristokratie jener Zeit vermittelt.

263 Vgl. in dieser Hinsicht etwa die weiter unten am Ende von IV.2. zitierte Inschrift des Nebneferu!

264 Vgl. zum Ganzen nach wie vor die grundlegende Arbeit von *Otto*, *Biographische Inschriften* (1954), bes. die Kapitel über "Charakter und Lebensideal", "Stellung zur Familie", "Gesellschaftliches und soziales Ideal" und die zusammenfassenden Bemerkungen ebd. 123-125.

265 Edition: *Lefebvre*, *Petosiris* (1923/24); Auszüge aus den Grabinschriften bei *Otto*, *Biographische Inschriften* (1954), 174ff; *Lichtheim*, *AEL III* (1980), 44ff; vgl. *Nakaten*, *Petosiris* (1982; Lit.).

266 *Nakaten*, *Petosiris* (1982), 995. Die ebd. Anm. 21 angekündigte Arbeit von Frau Nakaten ist noch nicht erschienen. Man wartet gespannt auf die Auflösung des Ausrufezeichens! Doch ist die Forschung auch unabhängig davon wieder neu in Bewegung gekommen, vgl. bes. *Théodoridès*, *La condition humaine* (1991); *Menu*, *Le tombeau de Pétosiris* (1994ff).

267 *Nakaten*, *Petosiris* (1982), 996.

268 Vgl. dazu nun bes. *Assmann*, *Tag* (1989) = *Stein* (1991), 200-234.

Die aus Memphis stammende, ins Jahr 42/41 v. Chr. datierte *Stele der Taimhotep*<sup>269</sup> ist ein ergreifendes Zeugnis für die Verwendung des Carpe diem-Motivs im spätptolemäischen Ägypten. Die im Alter von 31 Jahren verstorbene Frau des Hohenpriesters Pascherienptah erzählt, wie sie nach der Geburt dreier Töchter erst auf besondere Veranlassung des vergöttlichten Imhotep einen Sohn bekam, bald darauf aber verschied. Nach der Schilderung der Begräbnisriten wendet sie sich direkt an ihren Gatten, um ihn zum Genuß des diesseitigen Lebens aufzufordern:

**Taimhotep**

"O mein Liebster (wörtl. Bruder), mein Gatte,  
mein Freund, Hoherpriester!  
Laß dein Herz nicht müde werden, zu trinken und zu essen,  
trunken zu sein und zu lieben!  
Mache dir einen schönen Tag!  
Folge deinem Herzen Tag und Nacht!  
Laß keine Sorgen in dein Herz!  
Koste die Jahre aus, die auf Erden sind!

Der Westen, das ist das Land des Schlummers, eine lastende Dunkelheit,  
der Wohnort derer, die dort sind (d.h. der Toten).  
Schlafen ist ihre Beschäftigung (oder: Sie schlafen in ihren Mumienformen).  
Sie erwachen nicht, um ihre Brüder zu sehen.  
Sie können nicht ihre Väter und ihre Mütter erblicken.  
Ihre Herzen entbehren ihre Frauen und ihre Kinder.

Das Wasser des Lebens, in dem die Nahrung jeden Lebens ist, Durst ist es für mich.  
Es kommt (nur) dem zu, der auf Erden ist.  
Ich aber dürste, obwohl Wasser neben mir ist.  
Ich kenne nicht den Ort, wo es ist,  
seit ich zu diesem Tale gelangt bin.  
Gib mir fließendes Wasser!  
Sage zu mir: "Nicht sei deine Gestalt fern vom Wasser!"  
Wende mein Antlitz zum Nordwind am Ufer des Wassers!  
Vielleicht wird mein Herz sich doch kühlen in seinem Leid.

Der Tod, 'Komm' ist sein Name, er ruft jeden zu sich.  
Sie kommen zu ihm sogleich,  
obwohl ihre Herzen aus Furcht vor ihm schauern.  
Keiner sieht ihn unter den Göttern und Menschen.  
Die Großen sind in seiner Hand wie die Geringen.

269 Vgl. *Munro*, Totenstelen (1973), 165, 168, 338 Nr. BM 147 und Taf. 64 Abb. 217; *Otto*, Biographische Inschriften (1954), 190-194; *Lichtheim*, AEL III (1980), 59-65; *Reymond*, Records (1981), 165-177 Nr. 20; vgl. auch *Assmann*, Stein (1991), 222 Anm. 94; *Ockinga*, TUAT II/4 (1988), 540-544.

Keiner kann seinen Fluch von allen, die er liebt, fernhalten.  
 Er raubt den Sohn von seiner Mutter  
 lieber als den Greis, der in seiner Nähe umhergeht.  
 Alle Furchtsamen bitten vor ihm;  
 er aber wendet sein Angesicht ihnen nicht zu.  
 Er kommt nicht zu dem, der zu ihm fleht.  
 Er hört nicht auf den, der ihn preist.  
 Man sieht ihn nicht, so daß ihm Geschenke an irgendetwas gemacht werden können."

Angesichts dessen, was wir sonst von älteren ägyptischen Vorstellungen über die jenseitige Existenz wissen, klingt die hier sich äußernde kritisch-skeptische Position erstaunlich. Sie erinnert unwillkürlich an Qoh 9,5a:

"Die Lebenden wissen (wenigstens), daß sie sterben müssen,  
 aber die Toten wissen gar nichts."

Daß auch "ihr Andenken vergessen" (9,5b), "ihr Lieben, ihr Eifern und Hassen längst vergangen ist" und es für sie "auf ewig keinen Anteil mehr gibt an allem, was geschieht" (9,6), liest sich wie ein Qohelet'scher Kommentar zu dieser und verwandten Totenstelen, die nicht müde werden, das Glück der vergangenen Familienbeziehungen, Erfolg und Hochschätzung der Verstorbenen zu beschwören.

## 2. Das "Feiern des schönen Tages" und die Tradition der Harfnerlieder

Die Skepsis der Taimhotep *und* ihre Aufforderung zum "Feiern des schönen Tages" sind im ägyptischen Kontext traditionsgeschichtlich<sup>270</sup> mit den sog. Harfnerliedern<sup>271</sup> verknüpft, die in der Forschung seit der Entdeckung des Genres immer wieder auch mit der Qohelet'schen Skepsis und bes. mit seinem Aufruf zur Lebensfreude in 9,7-9 in Verbindung gebracht worden sind. Die Harfnerlieder – genauer: eine, die 'häretische' Gruppe unter ihnen, s.u. – "fordern zum Festgenuß auf, indem sie an die Kürze und Kostbarkeit des menschlichen Lebens erinnern."<sup>272</sup> Das berühmteste unter ihnen ist das *Anteflied*<sup>273</sup>, das laut seiner Überschrift "im Grab des seligen (Königs) Antef vor dem Sänger zur Harfe" aufgezeichnet sein und d.h. doch wohl aus der Zeit der

270 Vgl. Otto, Biographische Inschriften (1954), 45-51; Assmann, Fest (1977), 74ff.

271 Vgl. dazu nebst dem Überblick von Assmann, Harfnerlieder (1977), für Texteditionen und -bearbeitungen Lichtheim, Songs (1945); Wente, Make Merry (1962); Osing, Chants (1992); Kákosy/Fábiàn, Djehutimes (1995), für Interpretation und Sitz im Leben die Studien von Assmann, Fest (1977); Stein (1991), bes. 215ff; Fox, Entertainment Song (1982).

272 Assmann, Stein (1991), 233.

273 Edition: Fox, Song of Songs (1985), 378-380; jüngste Übersetzungen durch Assmann, TUAT II/6 (1991), 905f; Hornung, Dichtung (1995), 153.



frühen 11. Dyn. (21./20. Jh. v. Chr.)<sup>274</sup> stammen soll<sup>275</sup>, in Wirklichkeit aber erst in der späten Amarnazeit entstanden sein dürfte<sup>276</sup>. Für dessen Verständnis in seinem ägyptischen Kontext ist zunächst darauf hinzuweisen, daß es sich offenbar um eine Art *Modelldichtung* handelt, der andere Lieder als eigenständige Variationen eines berühmten Vorbilds folgen wollen.<sup>277</sup> Bedeutsam ist auch die doppelte Überlieferung des Antefliedes – im spät-amarnazeitlichen Grab des Payatiemhab aus Saqqara (um 1340 v. Chr.) und (besser erhalten) auf dem Pap. Harris 500 aus der 19. Dyn. inmitten einer Sammlung von Liebesliedern. Diese doppelte Überlieferung fügt sich gut zu der Beobachtung, daß die Harfnerszenen im funerären Kontext die Nachfolge der Gastmahlsszenen der früheren 18. Dyn. angetreten haben. Die Harfnerlieder, erst recht die der 'häretischen' Gruppe, sind also nicht etwa ausschließlich von spezifisch funerären Zusammenhängen her zu erklären, sie haben dort nur ihre bevorzugte "Aufzeichnungsform"<sup>278</sup> gefunden. Ihr erster Sitz im Leben dürfte "in der geselligen oder intimen Festfeier des 'Schönen Tages'" zu suchen sein.<sup>279</sup> M. Fox rechnet sie zusammen mit den Liebesliedern und anderen Gesängen zur großen Gruppe der "entertainment songs".

#### Antef

"Eine Generation vergeht,  
andere bleiben/kommen<sup>280</sup> seit der Zeit der Vorfahren.

- 
- 274 Zu den verschiedenen Königen dieses Namens der 11., 13. und 17. Dyn. vgl. *Schneider*, Pharaonen (1994), 74-77.
- 275 *Goedicke*, Date (1977), bes. 192f wollte *in.twf* trotz der Schreibung in Kartusche nicht als Name, sondern als 'Leerformel' für den Verstorbenen "he was/is carried away", in Verbindung mit der Kartusche "the name (of) him who was carried away" verstehen, hat sich mit dieser Deutung aber nicht durchsetzen können. Der Bezug auf einen bestimmten König und die Deutung als 'sprechender Name' müssen sich gegenseitig nicht ausschließen. *Assmann*, Fest (1977), 64 hält, wenn schon, eine Übersetzung "möge er (zurück) gebracht werden" für "sprachlich korrekter", doch stünde diese in krassem Gegensatz zu dem am Ende des Liedes Gesagten. *Fox*, Antef (1977), 400f plädiert für Pseudepigraphie, dazu s.u.
- 276 Vgl. zur Datierungsproblematik *Goedicke*, Date (1977); *Fox*, Antef (1977), 400-403.
- 277 *Assmann*, Harfnerlieder (1977), 975. Wenn wir im folgenden nicht die ganze Palette der Harfnerlieder behandeln, sondern uns für den Vergleich mit Qoh auf dieses und wenige andere Beispiele konzentrieren wollen (ganz analog eine Reihe von neueren Textsammlungen, z.B. die oben in Anm. 273 genannten Übersetzungen von *Assmann* und *Hornung*), dann sind wir dazu also von der ägyptischen Tradition selbst ermächtigt.
- 278 *Assmann*, Fest (1977), 59.
- 279 *Assmann*, Stein (1991), 215, vgl. 217. Vgl. diesbezüglich die ältere Kontroverse zwischen *Lichtheim*, Songs (1945: funerär; ähnlich *Fox*, Antef [1977] 394-400), und *Wente*, Make Merry (1962: säkular).
- 280 "Kommen" ist die in anderen Liedern verwendete Variante; vgl. *Assmann*, Stein (1991), 215 Anm. 73.

Die Götter, die vordem entstanden,  
 ruhen in ihren Pyramiden;  
 die Edlen und Verklärten gleicherweise  
 liegen begraben in ihren Pyramiden.  
 Die (aber) da Gräber<sup>281</sup> aufführten – ihre Stätte ist nicht mehr –:  
 Was ist mit ihnen geschehen?  
 Nun, ich habe die Worte des Imhotep und des Hordedef gehört,  
 deren Sprüche in aller Munde sind<sup>282</sup> (, aber:)  
 Wo sind ihre Stätten? Ihre Mauern sind zerfallen,  
 ihre Stätte gibt es nicht, als wären sie nie gewesen.  
 Keiner kommt von dort, daß er erzähle, wie es um sie steht,  
 daß er sage, was sie brauchen,  
 daß er unser Herz beruhige, bis (auch) wir dorthin gelangen,  
 wohin sie gegangen sind.

Du aber<sup>283</sup>: Erfreue dein Herz, um all das zu vergessen!  
 Gut ist es für dich, deinem Herzen zu folgen, solange du lebst.  
 Gib Myrrhen auf dein Haupt,  
 kleide dich in feinstes Linnen,  
 salbe dich mit echtem Öl des Gottesbesitzes.  
 Vermehre dein Wohlbefinden, laß dein Herz nicht müde werden.  
 Folge deinem Herzen in Gemeinschaft mit deiner Liebsten.  
 Tu deine Arbeit auf Erden, ohne dein Herz zu kränken,  
 bis jener Tag der (Toten-)Klage zu dir kommt.  
 Der Herzensmatte<sup>284</sup> hört ihre Schreie nicht,  
 und ihre Klagen retten das Herz eines Mannes nicht aus der Unterwelt.

Refrain (bzw.: Nochmals):<sup>285</sup>

Feiere den schönen Tag, werde dessen nicht müde!

- 
- 281 Die Unterscheidung "Pyramiden" – "Gräber" in Anlehnung an *Fox, Antef* (1977) 404 ("sepulchres" und "tombs").
- 282 Anspielung auf ältere Lebenslehren, namentlich auf den in der Lehre des Hordedef überlieferten Satz: "Lege dir ein Haus an im Heiligen Bezirk, und stattet trefflich aus deinen Sitz im Westen" (vgl. *Assmann, Fest* [1977], 71 Anm. 33, 75).
- 283 *Hier* in erster Linie Anrede an den Grabbesucher als implizierten Leser, *nicht* an den Verstorbenen, wie die anschließenden klaren Hinweise auf das diesseitige Leben *vor dem Tod* zeigen.
- 284 Damit ist wohl nicht, wie auf den ersten Blick vermutbar, der Verstorbene gemeint, sondern Osiris, den die Totenklagen veranlassen sollten, den Verstorbenen vor dem "erneuten Sterben" zu bewahren (*Fox, Antef* [1977], 416).
- 285 In Pap. Harris 500 als Rezitationsanweisung rot geschrieben (*Assmann, Fest* [1977], 56 Anm. 3). Vgl. auch *Fox, Antef* (1977), 411 ad loc., dessen Deutung als "technical term designating a certain musical mode or melody, of the sort frequent in biblical Psalms" allerdings nur bei einer Überschrift überzeugen könnte.

Bedenke: Niemandem ist es gegeben, seine Habe mit sich zu nehmen.

Bedenke: Keiner, der ging, kommt wieder/ist (je) wiedergekommen.<sup>286</sup>

Das Lied besteht aus zwei klar unterscheidbaren, symmetrischen Hauptteilen: Im ersten Teil ist der Bruch der durch Grabbauten und -kult ermöglichten Kommunikation zwischen Verstorbenen und Lebenden das Problem. Die Pyramiden der Großen mögen nach wie vor bestehen, aber die weniger monumentalen Gräber sind nicht mehr, nicht einmal die des berühmten Grabarchitekten Imhotep und des weisen Hordedef, dessen Lehre doch ausdrücklich zur Vorbereitung des Grabes auffordert<sup>287</sup> – selbst diese exemplarisch Weisen und ihre Grabbauten sind dem Vergessen anheimgegeben (vgl. Qoh 2,16a)! Mit den Gräbern aber ist auch die Möglichkeit der Kommunikation mit den Verstorbenen und des Wissens um das Jenseits verloren gegangen: "Keiner kommt von dort, daß er erzähle, wie es um sie steht, daß er sage, was sie brauchen..." Nicht die Tatsache eines Fortlebens wird hier bestritten<sup>288</sup>, sondern die Möglichkeit, darüber etwas erfahren zu können.<sup>289</sup> Der letzte Satz des ersten Teils bereitet den zweiten vor: Auch die Lebenden werden dorthin gelangen, wohin die Verstorbenen gegangen sind; aber da sie über jenen Ort jetzt noch nichts wissen können (vgl. Qoh 3,21), bleibt ihnen nur das "Feiern des schönen Tages", um "das Herz zu beruhigen (bzw. vergessen zu machen)". Dies ist das Thema des zweiten Teils mit seinen ausführlichen Aufforderungen zum Feiern. Daß "der Herzensmatte" die Klageschreie nicht hört, unterstreicht noch einmal die Kommunikationslosigkeit zwischen Diesseits und Jenseits. Zum Schluß wird wie in zwei Merksätzen das Fazit gezogen: Die Habe ist *jetzt*, vor dem Gehen, durch das "Feiern des schönen Tages" zu genießen (vgl. Qoh 3,22).

Das Aufkommen solcher Lieder hat, wie v.a. M. Fox gezeigt hat, einen *konkreten historischen Ort* in der Geschichte Ägyptens: Es ist die spätere Amarnazeit, in der die Grabbauten zum Erliegen gekommen sind und das Wissen um das Jenseits verdrängt worden war. Wird Skepsis über den Nutzen von Grabbauten auch schon im älteren "Gespräch des Lebensmüden mit seinem Ba" laut und schließt auch dort der Aufruf: "Folge dem schönen Tag! Vergiß die Sorge!" an<sup>290</sup>, so erhält die Gegenüberstellung im Anteflied doch eine noch nie gekannte Dramatik, ist auch die Schilderung des "Schönen Tages" hier so ausführlich wie noch nie zuvor in der ägyptischen Literatur. In seinem ersten Teil formuliert das Lied eine ganze Reihe von 'Häresien' im Gegenüber zum (vor- und nach-Amarna-zeitlichen) Jenseitsglaube

286 Übersetzung in Anlehnung an Assmann, TUAT II/6 (1991), 905f und Hornung, Dichtung (1995), 153.

287 Zu Imhotep und Hordedef vgl. Fox, Antef (1977), 414.

288 So Assmann, Harfnerlieder (1977), 78, wonach die Klage über den Verfall der Gräber die "Hoffnung auf Fortdauer" als Illusion entlarven wolle.

289 So zu Recht Fox, Antef (1977), 414f.

290 Vgl. Assmann, Fest (1977), 76; Fox, Antef (1977), 402f; Renaud, Dialogue (1991), 25.

ben<sup>291</sup> – vielleicht ist dies der Grund, weshalb es sich in seiner (allerdings erst im jüngeren Textvertreter erhaltenen) Überschrift geradezu pseudepigraph mit der legitimierenden Autorität eines seligen Königs versieht.<sup>292</sup>

Wie gleichzeitig 'richtig' und doch auch schockierend das Lied für Zeitgenossen geklungen haben muß, zeigt seine gewundene Rezeption und die teilweise explizite Auseinandersetzung mit ihm, die im wenig jüngeren thebanischen Grab des Gottesvaters *Neferhotep* (1319-1292 v. Chr.) einsetzt. Dort finden sich gleich drei Harfnerlieder, die in einer bestimmten Reihenfolge gelesen werden wollen:

#### **Neferhotep I**

"(...) Generationen vergehen seit der Zeit des Gottes,  
doch Nachwuchs tritt an ihre Stelle.  
Re zeigt sich am frühen Morgen,  
und Atum geht unter im Westgebirge.  
Männer zeugen, Frauen empfangen,  
jede Nase atmet den Lufthauch –  
der Morgen kommt,  
und schon sind ihre Kinder an ihre Stelle getreten."<sup>293</sup>

Dazu ist ein Lied aus einem etwas jüngeren Grab der 20. Dyn. zu vergleichen:

#### **Inherchau**

"Geschlechter vergehen seit der Zeit des Gottes,  
junge Generationen treten an ihre Stelle.  
(...) Der Nil fließt nordwärts,  
der Wind weht südwärts,  
jedermann hat seine Stunde."<sup>294</sup>

Dies sind zunächst einmal Entfaltungen des ersten Satzes des Antefliedes. Sie binden den Wechsel der Generationen in den kosmischen Kreislauf der Sonne und die Bewegungen von Wasser und Wind ein. Wenngleich die Zwi-

291 Zerstörung der Gräber, Verschwinden aller materiellen Spuren, Leugnung von Besitz und sozialen Distinktionen im Jenseits, keine Hoffnung auf Wiederkehr... (vgl. *Assmann*, Fest [1977], 71/73). Den Widerspruch zu den zentralen Lebensregeln (*Assmann*, Stein [1991], 224) halte ich für weniger bedeutsam, allein schon deshalb, weil die Texte offenbar nicht dieselbe soziale Gruppe wie die Lebenslehren im Blick haben. Beachte nun auch die Interpretation von *Osing*, wonach im Grab des Nefersecheru (19. Dyn.) die 'häretischen' bzw. pessimistischeren Positionen vom Harfner und den Klagefrauen vertreten werden. Der Grabherr höre diesen zu, halte selbst aber am 'orthodoxeren' Jenseitsglauben fest (Chants [1992], 22/24).

292 Vgl. *Assmann*, Harfnerlieder (1977), 64f.

293 Übersetzung in Anlehnung an *Assmann*, TUAT II/6 (1991), 907 und *Hornung*, Dichtung (1995), 154.

294 Übersetzung von *Assmann*, Fest (1977), 77.

schenstufen verloren sind, so ist es doch mehr als naheliegend, den Qohelet'schen Prolog 1,3-11, der in V. 4a.5 in derselben Abfolge, in 1,6.7 in umgekehrter Reihenfolge formuliert und in 1,11 mit der Feststellung des Erinnerungsbruchs zwischen den Generationen endet, als eine in der Verlängerung dieses Entfaltungsprozesses zu situierende Fortschreibung zu verstehen.<sup>295</sup>

In der Fortsetzung formuliert das erste Neferhoteplied dann eine implizite Antithese zu Antef, indem es nicht den *Grabbesucher*, sondern den Verstorbenen selbst – zu dem das Anteflied gar nicht hätte reden können! – zum Feiern auffordert:

### Neferhotep I

"Feiere den Tag, du Gottesvater!  
 Gib Parfum und bestes Salböl miteinander an deine Nase,  
 Lotos und Kränze von Perseafrüchten an deine Brust,  
 deine Geliebte (wörtl. Schwester), die du im Herzen trägst,  
 sie schmiegt sich an deine Seite.  
 Gib vor dich Sänger und Musikanten,  
 vergiß alles Übel, erinnere dich der Freude (*sic!*),  
 bis daß jener Tag kommt des Landens  
 in diesem Lande, das das Schweigen liebt  
 und wo das Herz des liebenden Sohns nicht müde wird.  
 Feiere den Tag, gerechtfertigter (= verstorbener) Neferhotep,  
 du tüchtiger Gottesvater mit reinen Händen!  
 Ich habe alles gehört, was jenen (Vorfahren) zugestoßen ist:  
 ihre [Mauern] sind zerstört, ihre Stätte ist nicht mehr,  
 sie sind, als wären sie nie entstanden seit der Zeit des Gottes.  
 Die Herren...  
 [Pflanze Sykomoren] am Ufer deines Teiches,  
 damit dein Seelenvogel unter ihnen sitze und ihr Wasser trinke.  
 Folge deinem Herzen in jeder Hinsicht,  
 doch gib Brot dem, der keinen Acker hat,  
 damit dir ein guter Name zuteil wird für alle Zukunft...  
 Feiere den Tag, du mit reinen Händen, Gottesvater Neferhotep...,  
 bis der kommt, der sieht, aber nicht gesehen wird,  
 der keine Fristen kennt am Tag, der die Herzen zerstört,  
 der das Haus zusammenfallen läßt, wenn er kommt.  
 Gedenke des Tages, da du gezogen wirst

295 Der begnadete 'Kryptomant' J. Assmann meint, der ägyptische Text des Neferhotep wirke kryptisch und gewinne Sinn erst im Licht der späten Variante Qoh 1,4-7 (Stein [1991], 217 Anm. 76)! Schwienhorst-Schönberger, Glück (1994), 27ff zitiert eine ganze Reihe von griechischen Kosmologen als 'Parallelen'. Deren Vorstellungen stehen dem Qohelet'schen Prolog aber ferner als die zitierten Passagen aus Harfnerliedern, außerdem dürften sie von ägyptischen kosmologischen Vorstellungen abhängig sein (vgl. hierzu im allgemeinen Keel, Weltbilder [1993]).

zu diesem Lande, das die Menschen mischt –  
es gibt keine Wiederkehr...<sup>296</sup>

Dadurch daß die Festfreude nun (bzw., nach der parenthetischen Negation von Amarna, wieder) dem Verstorbenen zugesprochen und dieser auf diese Weise 'seliggesprochen' werden kann, scheint die vom Anteflied ausgelöste Kontroverse entschärft, das Problem gelöst, der Jenseitsglaube retabliert. Aber die Lösung ist doch nur eine scheinbare. Wer genau liest, wird sehen, daß mit der Adressatenänderung das Erschrecken vor dem Tod nicht gemildert werden konnte. Besonders die letzte Strophe macht den Eindruck, als ob sie den doch bereits Verstorbenen an den Tod erinnern wolle. Kein Zweifel: Mit der Amarnazeit bekam der Tod in Ägypten ein neues Gesicht, so daß das "Feiern des schönen Tages" auch in den weniger 'häretischen' Harfnerliedern einen zuvor noch nicht gekannten Ernst erhielt.

Ist im ersten Lied die Absetzung von Antef eher implizit, so äußert sich das zweite dann eigentlich polemisch gegen "jene Lieder,...die das Diesseits erheben und das Totenreich herabsetzen":

### **Neferhotep II**

"Ihr trefflichen Edlen alle und ihr, Götterneunheit der 'Lebensherrin',  
hört den Gesang, der für diesen Gottesvater angestimmt wird  
in der Verehrung seines machtvollen Ba und seiner vorzüglichen Mumie,  
jetzt, da er ein Gott ist, der ewig lebt und im Westen erhoben wurde:  
auf daß (mein Lied) als Erinnerung diene für die Zukunft  
für jeden, der im Vorbeigehen eintritt."<sup>297</sup>

Ich habe jene Lieder gehört, die in den Gräbern der Vorfahren stehen,  
und was sie erzählen, um das Diesseits zu erheben und  
das Totenreich herabzusetzen.

Warum wird dergleichen angetan dem Lande der Ewigkeit,  
dem gerechten, das keinen Schrecken kennt,  
dessen Abscheu der Streit ist?

Da ist keiner, der gegen seinen Nächsten rüstet,  
(in) diesem Land, das keinen Widersacher hat;  
Alle unsere Verwandten ruhen in ihm  
seit der Zeit der ersten Urzeit.

Die noch entstehen werden, Millionen und Millionen,  
werden (ebenfalls) alle zu ihm kommen.  
Es kann kein Verweilen geben in Ägypten,

296 Übersetzung in Anlehnung an *Assmann*, TUAT II/6 (1991), 907 und *Hornung*, Dichtung (1995), 154f.

297 Anders *Hornung*: "(Die Lieder) dienen als Mahnung für die Zukunft / für jeden, der dahingehen wird."

und niemanden, der nicht (dorthin) gelangte.  
 Diese Lebenszeit, die man auf Erden verbringt,  
 sie gleicht einem (flüchtigen) Traum,  
 und man sagt: »Willkommen, wohlbehalten und heil!«  
 zu dem, der den Westen erreicht hat.“<sup>298</sup>

Es ist ganz offenkundig: Hier wird an einer *Kontroverse* gearbeitet, die durch das Anteflied ausgelöst worden und danach nicht mehr zur Ruhe gekommen ist. Die Neferhoteplieder versuchen, den Schock aufzufangen und ihn in eine transformierte Verklärungstheorie umzu-  
 leiten. Das dritte Lied ist ganz der Verklärung des Verstorbenen gewidmet. Damit ist Antef's  
 These von der Kommunikationslosigkeit zwischen Verstorbenen und Lebenden definitiv  
 widerrufen, das Wissen um den Verbleib der Verstorbenen retabliert. Im Zusammenhang  
 unserer Überlegungen zum Qoh-Buch ist an dieser Stelle nur ein knapper Ausschnitt zu  
 zitieren, der vom "dauernden Namen" und dem fortwährenden Gedenken handelt. Auch hier  
 ist die Antithese zum Anteflied ganz deutlich zu erkennen:

### Nefehotep III

"Wie glücklich bist du, da du dich mit den Herren der Ewigkeit vereint hast,  
 wie immerwährend dauert dein Name,  
 der verklärt ist im Jenseits!

(...) Für dich setzen sich die beiden Klagefrauen (Isis und Nephthys) ans Tor  
 und klagen um deinen Namen...“<sup>299</sup>

Du Gottesvater, dein Gedenken ist in Heliopolis,  
 geschützt bist du in Theben,  
 und man muß dich nicht suchen bis in Ewigkeit,  
 denn dein Name soll nicht vergessen werden...“<sup>300</sup>

Man kann Qohelets "Es gibt keine Erinnerung..." als Antithese zu einer These verstehen, die  
 wohl nirgends so emphatisch beschworen worden ist wie in den 'orthodoxeren', verklärenden  
 Harfnerliedern.

Von der bleibenden Wirkung des 'häretischen' Antefliedes aber zeugen nebst der Ab-  
 schrift in Pap. Harris 500 weitere 'häretische' Versionen der 19. und 20. Dyn., besonders die  
 Untergruppe F<sup>301</sup>, die in ihrer "Herabsetzung des Totenreichs" bzw. der Toten fast noch wei-  
 ter gehen als das Anteflied.<sup>302</sup> Sie reden zwar den Verstorbenen an, wollen ihn aber nur an  
 das erinnern, was der Sänger ihm schon zu Lebzeiten immer vorgetragen habe: die Verlo-

298 Übersetzung in Anlehnung an *Assmann*, TUAT II/6 (1991), 908 und *Hornung*, Dichtung (1995), 155f; vgl. nun auch *Kákosy/Fábiàn*, *Djehutimes* (1995), 217f.

299 Vgl. Anm. 284.

300 Übersetzung in Anlehnung an *Hornung*, Dichtung (1995), 156f; *Kákosy/Fábiàn*, *Djehutimes* (1995), 220f; vgl. *Assmann*, *Fest* (1977), 69.

301 Nach der Klassifikation von *Assmann*, Harfnerlieder (1977), 974; es handelt sich um die von *Wente*, *Make Merry* (1962), edierten Lieder.

302 Eine interessante Vermittlerposition zwischen der 'häretischen' und der 'orthodoxen' Gruppe nimmt das von *Osing*, *Chants* (1992), 17ff publizierte Lied aus dem Grab des Nefersecheru (19. Dyn.) ein (s.o. Anm. 291).

renheit der Toten für die Lebenden. Die doppelte Brechung zeigt ganz deutlich, daß es sich hier primär um Lieder an Lebende handelt, die im Grab als indirekte Botschaften an die Grabbesucher zu verstehen sind, Lieder, deren zuversichtlicher Diskurs über die jenseitige Existenz zerschlagen ist und die, an die Toten gerichtet, in stärkstem Kontrast zur 'orthodoxen' Verklärung fast wie Abschiedslieder klingen, so das Lied im Grab des Thotemhab (19. Dyn.):

### **Thotemhab**

"Ich habe dich aufgemuntert, seit du auf Erden warst,  
als du (noch) deine Kraft hattest:  
Höre nicht auf, deinem Wunsch zu folgen,  
bis der Tag des Landens kommt."<sup>303</sup>

Jene (vergangenen) Generationen sind im Frieden gegangen,  
und neue Generationen kommen an ihre Stelle.  
Die aber, die gegangen sind seit der Zeit des Gottes,  
sie sind nicht wiedergekommen.  
Ihre Namen werden gesucht, indem man nachforscht,  
aber nicht ein Ziegel ihres Hauses ist (geblieben).  
Ihre Gesichter wissen nicht, wie zu feiern oder ihrem Wunsch zu folgen.  
Ihr Besitz ist andern gelassen.  
Sie sind gegangen, sie sind vorbeigegangen.  
'Wenn doch nur...!', wird gesagt.

Du hast meine Worte gehört,  
wie ich dir vorgetragen habe, was ich gesehen habe."<sup>304</sup>  
Mein Herz hat aufgehört, müde zu werden.  
Ich habe meinen Refrain beendet."<sup>305</sup>

Im Unterschied zum Anteflied wird hier das *Carpe diem*-Motiv nur in der Einleitung ganz kurz angesprochen.<sup>306</sup> Auch der Generationenwechsel (vgl. Qoh 1,4.11) wird nur angedeutet. Dann gibt sich der Sänger der melancholisch wirkenden, "herzensmüden" Schilderung der Existenz der Toten hin, die für die Lebenden gegangen sind und weder gekannt noch erinnert werden können.

Vergleichen wir bes. die 'häretische' Gruppe der Harfnerlieder mit Texten aus dem Qoh-Buch, so fallen eine Reihe von Gemeinsamkeiten ebenso wie Unterschiede auf: Gemeinsam ist beiden der Aufruf zum Feiern, zum Genie-

303 Ein Text (Nr. 9) fügt hinzu: "und der, der sieht, aber nicht gesehen wird und der keine Fristen kennt am Tag der Herzensklage..." (*Wente, Make Merry* [1962], 126/128).

304 Verweist der Satz auf eine vorgegebene Tradition oder auf eine besondere 'Schau' des blinden(!) Sängers?

305 Übersetzung in Anlehnung an *Wente, Make Merry* (1962), 122ff.

306 *Assmann* meint, das *Carpe diem* sei "so zwingend, daß es in diesen Liedern gar nicht mehr explizit angeschlagen wird" (Harfnerlieder [1977], 975).



Ben der jetzt vorhandenen Güter angesichts eines Todesschicksals, das die Menschen der Kommunikation mit den Lebenden, ja der Erinnerung überhaupt entreißen wird. Am deutlichsten ist die Verwandtschaft wohl im Blick auf das einleitende Gedicht Qoh 1,(3)4ff, das Assmann als Schlüssel zum Verständnis der entsprechenden Passagen über das Kommen und Gehen der Generationen und den kosmischen Kreislauf in *Neferhotep I* und *Inherchau* bezeichnet hat.<sup>307</sup> Sodann könnte Qoh 2,16f mit seiner Feststellung des gleichen Geschicks für den Weisen wie für den Ungebildeten auf entsprechende Aussagen über Imhotep und Hordedef im Anteflied respondieren – so sehr, was nicht übersehen werden darf, Qoh 2,16f von seinem Ko-Text her und der Frage nach dem Vorteil der Weisheit motiviert ist. Gemeinsamkeiten zeigen sich schließlich wieder in bezug auf Qoh 9,6ff, wobei freilich sowohl die Wortwahl wie die Reihenfolge im Vergleich zu der altbabylonischen Gilgamesch-Stelle bzw. dem hypothetisch erschlossenen *aštammu*-Lied weniger parallel verlaufen. Auffälligerweise halten sich die Harfnerlieder in bezug auf Essen und Trinken zurück. Nur bei Inherchau heißt es ganz am Schluß: "Gib Trunkenheit in dein Herz, täglich!"<sup>308</sup> Die jüngeren, Qoh zeitlich viel näher stehenden Texte von Tehen und Taimhotep, die keine Harfnerlieder, mit deren Topik aber offenbar vertraut sind, formulieren hier deutlicher.

Eine direkte literarische Abhängigkeit Qohelets von bestimmten Harfnerliedern anzunehmen, besteht sicher kein Grund: Die Verbindungslinien sind zu schwach, erst recht, wenn wir bedenken, daß die uns bekannten Harfnerlieder alle in Gräbern des Neuen Reiches aufgezeichnet sind, näherhin von der späteren Amarnazeit bis in die 20. Dyn. datieren, d.h. vom Qoh-Buch ein knappes Jahrtausend entfernt sind. Das Überlieferungsgeschichtliche Problem stellt sich hier mit derselben Dringlichkeit wie im Falle der mesopotamischen Weisheitsliteratur. Allerdings muß dabei auch die besondere Überlieferungssituation und Quellenlage mitbedacht werden: Aus der Zeit nach der 20. Dyn. sind uns keine Harfnerlieder mehr bekannt, weil von da an keine Felsgräber mehr angelegt, die Toten vielmehr in Holzsärgen bestattet wurden. Die Harfnerlieder kamen für die Sargdekoration, die ja mit erheblich weniger Fläche auskommen und sich auf das für den jenseitigen Weg der Toten Wesentliche beschränken mußte, nicht in Frage. Wir dürfen aus dem scheinbaren Abbrechen der Überlieferung nicht den Schluß ziehen, es habe im 1. Jt. keine Harfnerlieder mehr gegeben, erst recht nicht, deren Topik sei damals in Ägypten nicht mehr bekannt gewesen. Gegen diese Annahme spricht zunächst die Tatsache, daß zumindest das Anteflied ja auch im Verein mit Liebesliedern auf einem Papyrus überliefert ist. Daß Liebeslieder wie die des Pap. Harris 500 auch noch im 1. Jt. gesungen wurden, zeigt indirekt das mit diesen in Vielem eng verwandte Hohelied. Vor allem aber beweisen die Inschrift des Gaufür-

307 S.o. Anm. 295.

308 *Lichtheim*, *Songs* (1945), 201. Vgl. nun auch den neu edierten Text aus dem Grab des Nefersecheru, *Osing*, *Chants* (1992), 19.

sten Nebneteru aus der 22. Dyn. (s.u.), die der Tehen aus der frühptolemäischen und die der Taimhotep aus der römischen Zeit, daß die Topik der Harfnerlieder das Neue Reich lange überlebt hat.<sup>309</sup> Außerdem läßt sich hier das Zeugnis Herodots (II 78) über einen ägyptischen Brauch zitieren, der bei Gastmählern der Reichen gepflegt worden sei:

"Beim Gastmahl, wie es die Reichen halten, trägt nach der Tafel ein Mann ein hölzernes Bild einer Leiche, in einem Sarge liegend, herum. Es ist aufs beste geformt und bemalt und ein oder zwei Ellen lang. Er hält es jedem Zechgenossen vor und sagt: »Schau den an, trink und sei fröhlich! Wenn du tot bist, wirst du, was er ist.«<sup>310</sup>

Ein auffälliges Textsignal in Qoh 9,7, der unvermittelte Umschlag von der die vorangehenden Verse bestimmenden Reflexion über das Schicksal der Toten (3. Pers. pl.) in die direkte Anrede und Aufforderung zum Feiern (Imperative), dürfte seine Erklärung aus dieser *Tradition des Memento mori bzw. Carpe diem bei Symposien* finden. 9,7ff ist offensichtlich nicht ad hoc für seinen Ko-Text verfaßt worden. Vielmehr wird hier ein Lied zitiert, dessen ursprünglicher Sitz im Leben das Symposium gewesen sein dürfte.

Schließlich kann noch auf das demotische sog. *Harfnergedicht* hingewiesen werden, das im 1./2. Jh. n. Chr. im oberägyptischen Achmim verfaßt worden sein dürfte.<sup>311</sup> Es handelt sich um eine Invektive gegen einen Harfner, dem – vermutlich von einem rivalisierenden Berufskollegen – vorgeworfen wird, er sei nicht nur ein schlechter Sänger und Musiker, sondern zudem nur auf Fressen und Saufen aus und überdies sexuell verkommen. Die Vorwürfe sind deutlich genug, um erkennen zu lassen, welche wichtige Rolle die Harfner bei Symposien auch in der Spätzeit noch spielten, wobei sie offenbar ganz bestimmte Lehren und Traditionen pflegten – oder eben eher 'hätetische' Tendenzen vertraten.<sup>312</sup>

309 Auf die Traditionslinie, die das Anteflied, die Inschriften von Tehen und Taimhotep und das Qoh-Buch verbindet, hat schon *Humbert* (Recherches [1929], 110-112) hingewiesen: "Cette invitation au plaisir fondée sur une lucide aperception de la fragilité du bonheur, sur un cruel sentiment du caractère éphémère de la vie, sur une implacable conviction du néant de l'Au-Delà, ce sont les nuances mêmes de la veine pessimiste que nous venons de constater en Egypte. L'exception juive, formulée...en termes passablement stéréotypés quoique uniques dans la littérature biblique, appelle une tradition comme antécédent et s'intègre dans la tradition égyptienne comme dans son contexte naturel et pleinement satisfaisant" (112, meine Hervorhebung). Man wird der Diagnose einer "implacable conviction du néant de l'Au-Delà" weder im Blick auf die Harfnerlieder noch im Blick auf Qoh zustimmen können; mit seinem Grundpostulat lag Humbert gleichwohl richtig.

310 Vgl. *Assmann*, Stein (1991), 223 mit weiteren Nachweisen (Plutarch, Lukian) in Anm. 95.

311 Jüngst ediert von *Thissen*, Harfenspieler (1992), zur Datierung vgl. ebd. 1f.

312 Dem angefeindeten Harfner wird wiederholt "Abweichung von der Lehre" vorgeworfen, vgl. dazu *Thissen*, Harfenspieler (1992), 43 und 47 zu 3,7.11. Im Blick auf Qoh

So bleibt als Fazit festzuhalten: Die Harfnerlieder bezeugen eine anhaltende Kontroverse in bezug auf das Geschick der Menschen nach dem Tod und rufen – zumindest in ihrer 'häretischen' Form – angesichts des unausweichlichen Todes zum Lebensgenuß *hic et nunc* beim "Feiern des schönen Tages" auf. Wenn nicht alles täuscht, haben die Harfner diese Kontroverse der anästhesierenden Wirkung der Rituale und Bekenntnisse zum Trotz über Jahrhunderte hinweg wachgehalten. J. Assmann ist beizupflichten, wenn er diese "Stücke orientalischer Gelagepoesie"<sup>313</sup> in eine enge Beziehung zum Qoh-Buch bringen will: "Das Buch Kohelet ist voller solcher ägyptisch-orientalischer Festpoesie, und es mag wohl sein, daß hier manches 'Harfnerlied' ägyptischer, mesopotamischer oder kanaanäischer Herkunft einen ähnlichen Unterschlupf gefunden hat wie die Liebespoesie im Hohelied (*sic*)."<sup>314</sup>

#### **Nebnetzeru**

"Ich machte festlich meine Tage mit Wein und Myrrhe,  
ich merzte die Müdigkeit in meinem Herzen aus.  
Denn ich wußte, daß Finsternis im Tal (der Toten) herrscht.  
Nicht ist daher töricht, wer seinen Herzenswunsch erfüllt.  
(...)

Sei nicht knauserig mit dem, was du hast,  
handle nicht geizig mit deinem Vermögen!  
Sitze nicht im Zelt der Trübsal (wörtl. des Herzensfischens),  
den morgigen Tag vorhersagend, bevor er gekommen ist.  
Verweigere dem Auge nicht seine Träne,  
damit sie nicht dreifach kommt.  
Schlafe nicht, wenn die Sonne im Osten steht,  
leide keinen Durst zu seiten des Biers!  
Der Westen (d.h. Totenwelt und Grab) fordert:  
Gib Belohnung dem, der seinem Herzen folgt.  
Das Herz ist ein Gott, der Magen seine Kapelle.  
Es freut sich, wenn die Glieder im Fest sind."<sup>315</sup>

---

7,27 ist bemerkenswert, daß der verkommene Harfner ab und zu auch misogynen Töne anschlägt, wobei er literarische Vorlagen aufnimmt, dazu *Thissen*, "Tadel der Frauen" (1986). Selbstverständlich hat er nicht nur 'Harfnerlieder' gesungen (vgl. den Hinweis auf Klagelieder in 1,12), sondern auch Geburtstagslieder und Hochzeitsgesänge (1,18f; vgl. die in 2,1 genannten 40 Rollen mit solchen Liedern!) u.v.a.m.

313 *Assmann*, Stein (1991), 221.

314 Ebd. 222. Assmann meint, die Verbreitung der Topoi sei nicht auf literarischem Weg, sondern auf der Ebene der Festbräuche geschehen. Muß die Alternative in die eine oder andere Richtung entschieden werden? Die Harfner kannten jedenfalls auch eine literarische Tradition, s.o. Anm. 312.

315 *Otto*, Biographische Inschriften (1954), 136ff Nr. 5; *Jansen-Winkel*, Biographien (1985), 117ff Text A 10, bes. 122; vgl. *Assmann*, Fest (1977), 80f; Stein (1991), 220.

Den deutlichsten Beweis für die Pflege dieser Tradition, in der sich Orientalisch-Ägyptisches und Hellenistisches problemlos vereinigten und heute kaum mehr unterscheiden lassen, in *Jerusalem* bietet ein Epigramm im hellenistischen Jason-Grab<sup>316</sup>:

ΕΥΦΡΑΙΝΕΣΤΕ ΟΙ ΖΩΝΤΕΣ  
ΑΔΕΛΦΟΙ Κ(ΑΙ) ΠΕΙΝ ΟΜΑ Ο(ΥΔΕΙΣ) ΑΘΑΝ[Α(ΤΟΣ)]  
"Feiert, ihr lebenden Brüder, und trinkt dabei. Niemand ist unsterblich!"<sup>317</sup>

Dagegen bezeugt Weish 2 eine anhaltende Kontroverse über die symposiastische Lebensphilosophie angesichts des Todes im Kontext der jüdischen Diaspora von Alexandrien des 1. Jhs. v. Chr. Kein Zweifel: Der Verfasser von Weish 2 wäre auch dem Qoh-Buch mit Skepsis begegnet.

### 3. Späte hieratische Lehren

Mit den Lebenslehren scheinen wir zunächst eine andere Welt zu betreten: Die Welt der Schreiber und Lehrer ist ja nicht unbedingt die der reichen Oberschicht und ihrer Symposien. Wenn ich auf den vorangehenden Seiten auf der letzteren insistiert habe, dann deshalb, weil ich davon ausgehe, daß auch die Differenz zwischen den traditionelleren jüdischen Weisheitslehren, wie sie sich in Spr findet, zu Qoh nicht nur als eine Differenz der (Lehr-)Inhalte zu verstehen und auch nicht nur auf die veränderten sozio-ökonomischen Bedingungen in einer (scheinbar unveränderbar gewordenen) Welt zurückzuführen ist, sondern letztlich mit dem ganz anderen Sitz im Leben der jeweiligen Texte zusammenhängt. Man mag über das Verhältnis von Weisheit und Schule denken, wie man will: Daß die Überlieferung der Lehren des Spr-Buches in hellenistischer Zeit im Rahmen der Tempelschule gepflegt worden sein dürfte, ist wahrscheinlich. Daß die Lebensphilosophie des Qoh-Buches dagegen einen anderen Hintergrund hat als die Schule, scheint mir ebenso deutlich - trotz dem jüngst vorgelegten, interessanten und aufwendigen Versuch von A. Fischer, das Gegenteil zu beweisen.<sup>317a</sup> Vieles erklärt sich m.E. am zwanglosesten aus der symposiastischen Tradition.

Von daher wird man sich nicht wundern müssen, wenn die Berührungen zwischen spätägyptischen Lebenslehren und dem Qoh-Buch auf den ersten

316 Hinweis darauf bei *Schwienhorst-Schönberger*, Glück (1994) 207 Anm. 59; vgl. auch oben Anm. 18.

317 Lesung und Übersetzung nach *Puech*, *Inscriptions* (1983), 482, 491-494; vgl. *Bieberstein/Bloedhorn*, Jerusalem (1994), II 14f. Die Grabanlage ist in frühhellenistischer Zeit errichtet worden, vielleicht als Grabmal der vor-makkabäischen Hohenpriester (so *Puech*), ist also mit dem Qoh-Buch direkt zeitgenössisch. Die griechische Inschrift soll nach *Puech* allerdings erst bei der Wiederbenutzung der Anlage in der ersten Hälfte des 1. Jhs. v. Chr. angebracht worden sein.

317a *Fischer*, *Skepsis* (1997), bes. 35-50.

Blick nicht sehr zahlreich zu sein scheinen.<sup>318</sup> Unsere Frage nach dem vielgestaltigen 'dritten Horizont' darf diese Lehren aber nicht übergehen, sind sie doch, wie am eindrücklichsten das Beispiel des Demotischen Weisheitsbuches (s.u. [3.]) zeigt, das in mehreren varianten Handschriften erhalten ist und aus dessen Umkreis noch eine ganze Reihe verwandter Lehren, Florilegien u.ä. bekannt geworden sind, ein wichtiges Zeugnis für eben jene "zeitgenössische Diskussion", der wir hier auf der Spur sind. Ich muß mich hier allerdings darauf beschränken, den Survey zu Ende zu führen, ohne in Detaildebatten eintreten zu können.<sup>319</sup> Dabei will ich an dem nun schon mehrfach erprobten Prinzip festhalten, nur Texte zu berücksichtigen, deren Überlieferung zeitlich in den Rahmen unserer Vorgabe (persische und hellenistische Zeit) fällt. So weit ich sehe, ist die Überlieferung der ägyptischen Weisheitslehren des 3. und 2. Jts. in der sog. 'Spätzeit', erst recht in der zweiten Hälfte des 1. Jts. bisher noch wenig erforscht.<sup>320</sup> Der Kenntnisstand ist also nicht der gleiche wie bei der mesopotamischen Weisheitsliteratur. Das Corpus der einschlägigen Texte sei deshalb von vorneherein auf solche reduziert, die erst in jener 'Spätzeit' *verfaßt* worden sind.<sup>321</sup>

Was späte hieratische Lehren betrifft, so ist hier auf zwei Texte hinzuweisen, die jüngst in hervorragenden Bearbeitungen zugänglich gemacht worden sind: die Lehren des *Ani*<sup>322</sup>

- 
- 318 Es bleibt abzuwarten, ob es der Dissertation von Sh. Burkes (s.o. Anm. 12) gelingen kann, diesen Eindruck zu falsifizieren.
- 319 Auch dafür ist prospektiv auf die Arbeit von Sh. Burkes zu verweisen.
- 320 Dieser Eindruck eines Außenseiters ist mir durch verschiedene Ägyptologen, die ich diesbezüglich um Rat gebeten hatte, bestätigt worden. Eine knappe Zusammenstellung einschlägiger Daten findet sich bei *Jasnow*, *Wisdom Text* (1992), 39 Anm. 52: Manuskripte von Amenemope aus der 26. Dyn. und der "Late period"; *Hordedef* aus der "Late period"; ein Fragment der Lehre Amenemhats für seinen Sohn aus der 30. Dyn. Die undifferenzierte Rede von der "Late Period/Basse Époque/Spätzeit" in der ägyptologischen Forschung erweist sich hier einmal mehr als fatal. Noch nicht zugänglich war mir *Cribiore*, *Writing* (1996).
- 321 Damit kann an dieser Stelle auch auf eine detaillierte Diskussion all jener vermeintlichen 'Parallelen' verzichtet werden, die *Humbert* (*Recherches* [1929], 107-124) zusammengetragen hat; vgl. zur Kritik bes. *Loretz*, *Qohelet* (1988), 57-84 und zusammenfassend *Michel*, *Qohelet* (1988), 52-54. Es handelt sich dabei fast ausschließlich um Texte früherer Epochen (Ptahotep, Dialog des Lebensmüden mit seinem Ba, Klagen des Chacheperreresneb, Klagen des Bauern, Mahnworte des Ipuwer, Pap. Anastasi I usw.), deren Überlieferung im 1. Jt. der genauen Untersuchung bedürfte. Die von *Humbert*, *Galling*, von *Rad* u.a. vertretene formgeschichtliche Herleitung der Qohelet'schen Weisheit aus der Tradition der ägyptischen Königslehren oder -testamente kann ad acta gelegt werden (*Loretz*, a.a.O. 57-65; *Schwienhorst-Schönberger*, *Glück* [1994], 43f).
- 322 Neuedition mit Kommentar durch *Quack*, *Ani* (1994); vgl. *Brunner*, *Weisheit* (1988), 196-214, 462-469.

aus der Zeit der 26. Dyn. und die Lehre des *Pap. Brooklyn 47.218.135*<sup>323</sup>, die zwischen der 26. und der 30. Dyn. verfaßt worden sein muß und wahrscheinlich in die persische Zeit zu datieren ist. Die beiden Texte schließen zwar noch nicht die große Überlieferungslücke, die zwischen den Lehren des Neuen Reiches und den demotischen Lehren klafft. Sie überbrücken diese aber mindestens teilweise, da sie eine Reihe von Maximen erstmals bezeugen, die dann in der jüngeren, demotischen Lehre des Ancheschesonqi wieder auftauchen<sup>324</sup>, und stellen so eine Art Bindeglied zwischen den älteren und den späten Lehren dar.

Es sei eigens darauf hingewiesen, daß sich die beiden Herausgeber Jasnow und Quack in ihren Arbeiten ausdrücklich mit der Lichtheim'schen These auseinandersetzen, die ägyptische Weisheit sei ab der Perserzeit in einen starken Austausch mit ihrem 'internationalen Kontext' getreten und habe zunächst Maximen aus aramäischen Spruchsammlungen, später auch gnomische Maximen aus griechischer Tradition rezipiert. Je im Blick auf die von ihnen herausgegebene Lehre kommen Jasnow und Quack zu divergierenden Resultaten: Äußert sich Jasnow gegenüber der These außerägyptischer Einflüsse eher skeptisch<sup>325</sup>, so will Quack den von ihm edierten Weisheitstext geradezu programmatisch "in seinem kulturellen Umfeld" situieren. Ein Kapitel seines Buches trägt den Titel "Internationale Weisheitsbeziehungen", darin greift der Autor einmal bis auf die sumerische Lehre von/des Schuruppag zurück.<sup>326</sup> Für die Annahme von Einflüssen fordert er jedoch wie Lichtheim "enge Verbindungen in Inhalt und Form, will man nicht dem Risiko zufälliger Anklänge zum Opfer fallen"<sup>327</sup>. Eine Entscheidung wird sich m.E. in vielen Fällen auf dem rein philologischen Feld gar nicht fällen lassen. Sie bedarf der historischen, bes. der sozialgeschichtlichen Konkretion: Wer waren die Träger einer bestimmten Lehrüberlieferung, hatten sie überhaupt die Möglichkeit zu Kontakten mit Weisheitstraditionen anderer Herkunft?

323 Edition mit Kommentar durch *Jasnow*, *Wisdom Text* (1992); vgl. die wichtige Rezension, mit teilweise abweichender deutscher Übersetzung, durch *Quack*, *Weisheitstext* (1993).

324 Vgl. bes. *Jasnow*, *Wisdom Text* (1992), 37 in bezug auf die Bedeutung landwirtschaftsbezogener Maximen: "In this respect at least, Onksheshonqi is no longer quite so unique...".

325 Ebd. 41f: "my own reading of the Brooklyn papyrus encourages me to suggest that the Demotic wisdom texts are firmly rooted in native tradition and that foreign influence need not be invoked to explain their apparent differences from their predecessors". Vgl. das gleichlautende Urteil von *Devauchelle*, *Originalité* (1995), 221, 225ff, "...que les influences étrangères sur la littérature sapientiale en langue égyptienne parvenue jusqu'à nous sont très faibles, voire nulles. Il faut pouvoir démontrer que des influences ou des emprunts existent...et prendre en considération des «clichés» qui peuvent être communs à des civilisations différentes, jusqu'à user d'une formulation quasi identique, sans pour autant qu'il y ait contact ou échange entre ces civilisations" (228).

326 *Quack*, *Ani* (1994), 206-220.

327 Ebd. 206; vgl. *Lichtheim*, *Wisdom Literature* (1983), 15.

#### 4. Die demotische Weisheit<sup>328</sup>

(1.) Die Lehre des *Anscheschonqi*<sup>329</sup> wird ins 4./3. Jh. datiert und ist durch zwei Textvertreter aus Gebelein (ptolemäisch) und Achmim (spätptolemäisch) bezeugt. Ein dritter Papyrus aus Magdola im Fayum, der ins 3./2. Jh. datiert wird, könnte eine Variante zu Anscheschonqi repräsentieren.<sup>330</sup> Zum weiteren Umfeld von Anscheschonqi dürften außerdem zwei Papyri aus der Mitte des 2. Jhs. aus Memphis gehören, die heute im Louvre aufbewahrt werden.<sup>331</sup> Diese Lehre, die sich durch eine ausführliche Rahmenerzählung (besser: einen narrativen Vorspann<sup>332</sup>) von den anderen Lehren unterscheidet, was sie gattungsmäßig mit den Achiqar-Sprüchen verwandt erscheinen läßt, mit denen auch eine ganze Reihe von Einzelsprüchen verwandt sind<sup>333</sup>, stammt aus einer eher ländlichen Umgebung, wie z.B. die Distanz zur Stadt (6,15), die auf die fleißige Landarbeit gelegte Emphase und generell die vielen landwirtschaftsbezogenen Maximen zeigen. Schon von daher sind Berührungen mit dem Qoh-Buch kaum zu erwarten. Zwar hat B. Gemser sieben 'Parallelen' zwischen Anscheschonqi und dem Qoh-Buch nachweisen und von daher auf eine mögliche Bekanntschaft Qohelets mit der ägyptischen Lehre schließen wollen.<sup>334</sup> Von den sieben sind aber nur gerade zwei einigermaßen überzeugend – beide (22,5 || Qoh 10,9<sup>335</sup> und 19,10 || Qoh 11,1<sup>336</sup>) gehören nach Lichtheim dem Bereich der 'internationalen' Weisheit an, können die These einer Bekanntschaft Qohelets mit Anscheschonqi also nicht begründen.<sup>337</sup>

(2.) Wesentlich kürzer ist die Lehre des *Pap. Louvre 2414*<sup>338</sup>, der aus Memphis stammen dürfte und in die Mitte des 2. Jhs. datiert werden kann. Wer nach 'Parallelen' sucht, wird höchstens eine einzige, einigermaßen akzeptable Stelle finden (1,2: "Wer im Angesicht Gottes eine Sache verspricht, sie ihm dann aber nicht gibt, wird sie ihm (dennoch) geben

- 
- 328 Vgl. den Überblick von *Smith, Weisheit* (1986), wozu nun noch *de Cenival, Fragment* (1990), und *Jasnow, Ashmolean* (1991), zu ergänzen sind.
- 329 Edition: *Thissen, Anscheschonqi* (1984); letzte deutsche Übersetzung: *Thissen, TUAT III/2* (1991), 251-277; vgl. *Lichtheim, Wisdom Literature* (1983), 13-92; *Brunner, Weisheit* (1988), 257-291, 483-491.
- 330 *Pezin, Fragment* (1982).
- 331 Edition: *Williams, Some Fragmentary* (1976), 264-270; vgl. *Lichtheim, Wisdom Literature* (1983), 100-102.
- 332 Darin findet sich der oben bei Anm. 209 angesprochene Passus.
- 333 S.o. Anm. 241.
- 334 Vgl. *Gemser, Instruction* (1960), mit der allerdings sehr vorsichtigen Schlußfolgerung: "These many similarities do let one ask if in Qoheleth an Egyptian background or at least some connection with Egyptian wisdom is not likely" (126).
- 335 Vgl. auch Spr 26,27 und Sir 27,25; dazu *Lichtheim, Wisdom Literature* (1983), 29 Nr. 3.
- 336 Vgl. *Lichtheim, Wisdom Literature* (1983), 31 Nr. 7; vgl. *Fischer, Skepsis* (1997), 164; *Seow, Socioeconomic Context* (1996), 193f.
- 337 Vgl. schon *Loretz, Qohelet* (1964), 86-88; *Michel, Qohelet* (1988), 53.
- 338 Edition: *Volten, Pap. Louvre* (1955); letzte deutsche Übersetzung: *Thissen, TUAT III/2* (1991), 277-280; vgl. *Lichtheim, Wisdom Literature* (1983), 93-100; *Brunner, Weisheit* (1988), 292-294, 492.

(müssen), und zwar zur eigenen Schande<sup>339</sup> || Qoh 5,3f). Nicht wegen dieser einen Stelle ist die Lehre in unserem Zusammenhang bemerkenswert, sondern wegen der physischen Nachbarschaft der kleinen Lehre zu Texten ganz anderer Gattung: Auf der Rückseite des Papyrus findet sich neben einer ebenfalls demotisch geschriebenen Klage an den König eine griechische Inventarabrechnung. Damit gibt der Papyrus unvermittelt einen Blick in die konkrete Lebenswelt und den sozialen Kontext frei, in der derartige Lehrexzerpte überliefert bzw. gebraucht wurden: die Welt von kleinen Geschäftsleuten und Beamten, die noch in der fortgeschrittenen hellenistischen Zeit der Meinung waren, mit den autochthonen, ziemlich biederen Lebensregeln durchkommen zu können. Ähnlich enthalten zwei Papyri aus Memphis (Louvre 2377 und 2380<sup>340</sup>) aus der Zeit von 163-159 neben Auszügen aus Lehren je einen Entwurf für ein griechisch geschriebenes Memorandum. Ich frage mich, ob diese Mischdokumente, wie Lichtheim meint, wirklich "glimpses into the workshop of sapiential composition"<sup>341</sup> erlauben. Ist es nicht wahrscheinlicher, daß es sich um Exzerpte aus größeren Lehren, um kleine Florilegien handelt, die nicht so sehr die Genese von Texten als vielmehr die spezifischen Lebenskontexte, in denen demotische Weisheit von Privatleuten tradiert und *gebraucht* werden konnte, sozusagen das Wirken und den Nutzen der Lebensphilosophie im Geschäfts- und Beamtenalltag beleuchten?

(3.) Unter dem Sammelbegriff *Demotisches Weisheitsbuch*<sup>342</sup> wird eine ganze Gruppe von Handschriften zusammengefaßt, deren bekannteste der Pap. Insinger aus Achmim (1. Jh. n. Chr.) und einige aus Tebtunis stammende Kopenhagener Papyri (2. Jh. n. Chr.) sind.<sup>343</sup> Trotz der jungen Handschriften rechnet man in der Regel mit einer Entstehung der Lehre schon im 2. Jh. v. Chr. Im Unterschied zur Lehre des Anchescheschonqi gehört diese Lehre nun deutlich in ein städtisches Milieu von gebildeteren Kaufleuten und (höheren?) Beamten. Lichtheim hat vermutet, daß der Verfasser über hellenistische Popularphilosophie und Gnomologien Zugang zu stoischem Denken gehabt habe.<sup>344</sup>

Das Weisheitsbuch stellt sich als eine komplexe Komposition von 25 "Lehren" dar, die wie einzelne Kapitel ihre je eigene Überschrift tragen<sup>345</sup>, worauf eine variable Anzahl

339 *Thissen*, TUAT III/2 (1991), 278 Anm. 2a weist darauf hin, daß die fragmentarische Stelle Anchescheschonqi 14,2 wohl entsprechend zu ergänzen ist.

340 S.o. Anm. 331.

341 *Lichtheim*, *Wisdom Literature* (1983), 100.

342 Vgl. hierzu zuletzt mit ausführlichen Literaturangaben *Thissen*, TUAT III/2 (1991), 280-319; vgl. *Lichtheim*, *Wisdom Literature* (1983), 107-234; *Brunner*, *Weisheit* (1988), 259-349, 492-506.

343 Aufgrund des Kolophons von Pap. Insinger wird die Lehre manchmal auch nach dem dort genannten Schreibernamen irrtümlich als "Phibis" oder "Lehre des Phibis" bezeichnet.

344 *Wisdom Literature* (1983), 123ff.

345 Beispiele: "Die 7. Lehre: die Lehre, in allen Dingen ausgeglichen zu sein...", "Die 8. Lehre: nicht gierig zu sein, damit du dich nicht mit der Armut anfreundest", "Die 11. Lehre: der Weg, dir Schutz zu verschaffen, damit man dich nicht in eine Zwangslage bringt", "Die 16. Lehre: laß es deinem Fleisch nicht schlechtgehen, wenn du (etwas) im Magazin hast", "Die 17. Lehre: laß nicht die Sorgen ins Kraut schießen, damit du nicht in Unruhe gerätst" usw.



Sentenzen folgt, die am Ende jedes Kapitels mit meist vier sog. Paradoxen, einem gleichbleibenden Fazit und einem Vermerk, wieviele Sentenzen in einem Kapitel stehen, beschlossen werden. Die Funktion der Paradoxe scheint darin zu bestehen, die zuvor formulierten Regeln vor falschen Umkehrschlüssen zu schützen und die Vorstellung fester Determination zu unterlaufen<sup>346</sup>, lautet das Fazit doch stets:

"Das Schicksal (*š̄y*) und der Zufall (*š̄ne*), die eintreten – Gott ist es, der sie sendet."

Eine Reihe von Paradoxen, die unwillkürlich an Qohelet erinnert, steht z.B. in 7,13-18:

"Es gibt den, der bescheiden lebt, um zu sparen, und er gerät (trotzdem) in Armut.

Es gibt den, der das nicht kann, und das Schicksal gibt ihm (trotzdem) Reichtum.

Nicht der Weise, der spart, ist es, der ein Guthaben vorfindet.

Andererseits ist es nicht der Verschwender, dessen Begleiter die Armut ist.

Gott gibt (einerseits) Reichtum in einer Zuwendung ohne (daß) Einnahmen (gemacht werden).

Er läßt andererseits Armut in einer Börse entstehen ohne (daß) Ausgaben (getätigt werden).

Das Schicksal und der Zufall, die eintreten – Gott ist es, der sie sendet."<sup>347</sup>

Nicht zuletzt aufgrund seiner Zeitstellung, aber auch wegen inhaltlicher Berührungen, die jedenfalls viel zahlreicher sind als solche mit dem Qoh-Buch<sup>348</sup>, ist das Demotische Weisheitsbuch bisher v.a. mit Sir verglichen worden.<sup>349</sup> Daß inhaltliche bzw. sachliche Berührun-

346 "...to explain the observable reversals of fortune by relating them to the concept of change and to the actions of the deity working through fate and fortune; to emphasize that reversals of the human condition, though unforeseeable, should be expected in principle; to make man realize...that the cause-and-effect relationship was not only reversible but also multiple and largely hidden from man's understanding; lastly, and this is the author's most difficult teaching..., the reversals caused by the deity affect even man's inner being" (*Lichtheim, Wisdom Literature* [1983], 148f). Vgl. zum Ganzen ebd. 138-150, zuvor schon *dies.*, *Observations* (1979), 297-305; sowie *Thissen, TUAT III/2* (1991), 280f; und im Blick auf Qoh nun *Fischer, Skepsis* (1997), 107f.

347 Paradoxa und eine Variante des Schlußsatzes finden sich isoliert schon in Ancheschschonqi 26,5-8:  
„Es gibt eine Haft, die am Leben erhält.  
Es gibt eine Freilassung, die Mord bedeutet.  
Es gibt den, der spart, ohne Gewinn zu machen.  
Alle sind in der Hand des Schicksals (*š̄y*) und Gottes" (*Thissen, TUAT III/2* [1991], 275).

348 Lichtheim verweist auf 33 Stellen aus Sir, gegenüber 8 (darunter 5 unspezifischen) aus Qoh.

349 Vgl. hierzu bes. *Sanders, Ben Sira* (1983), dazu aber die Rezensionen von H.J. Thissen (*Enchoria* 14 [1986] 199-201) und R. Pezin (*CdE* 63, no. 126 [1988] 281-283). Die Studie von *Lichtheim, Wisdom Literature* (1983), hat die Verwandtschaft zu Sir bestätigt, ohne daraus doch den Schluß direkter Abhängigkeit zu ziehen: "the Wisdom of Ben Sira is P[ap.]Insinger's closest contemporary and counterpart in

gen aber auch mit älterer biblischer Weisheitsliteratur nicht ausgeschlossen werden können, hat Th. Schneiders Vergleich von Insinger Kap. 24 mit Ijob 38 gezeigt.<sup>350</sup> Vom Qoh-Buch herkommend, stößt man immer wieder einmal auf sporadische Parallelen, etwa die folgende:

"Der Herr über eine Million, der das Sparen gerühmt hat,  
wird sie nicht in seiner Hand auf den Berg (der Toten) mitnehmen (können).  
(...) Groß ist das Leid für die, die den Weg verlassen haben  
(und) ihre Ersparnisse einem anderen hinterlassen (müssen)" (18,13.17).

Wer würde hier nicht an Qoh 2,18f.21 denken? Ganz generell fällt auf, wie sich in dieser Weisheit, die den alten Begriff der "Ma'at" (des gerechten Gleichgewichts) verloren hatte<sup>351</sup> und eine Sprache, die stark vom Geschäftsleben geprägt war<sup>352</sup>, für die Lebensphilosophie fruchtbar zu machen suchte, ökonomische Kategorien als Leitbegriffe etablierten, etwa 'š-šhn, eigentlich "Vorteil, Geschäft"<sup>353</sup>, für "Glück". Ähnliches ist doch auch von Qohelet und seiner Frage *mā yitrôn* zu sagen. Bezüglich des Todes, besser eines jenseitigen Lebens kann sich das demotische Weisheitsbuch ebenso skeptisch äußern wie Qohelet:

"Der Tod und das Leben morgen – wir wissen nichts davon" (17,6).

Es dürfte kein Zufall sein, daß sich dieser Satz am Anfang der 16. Lehre findet, wo es um Essen und Trinken und den Genuß des Reichtums geht – offenkundig in Verlängerung mancher Topoi, die wir nunmehr von Harfner- und Bankettliedern kennen (17,15: "Wein, Wein und Essen sind eine Freude für das Herz"). Auffällig und entfernt an Qoh 12 erinnernd findet sich im gleichen Kapitel auch eine längere Reflexion über die Lebensalter.

Ich breche hier ab – der Vergleich bedürfte eines systematischeren Zugangs. Die Beispiele mögen aber genügen, um zu zeigen, daß hier durchaus Gemeinsames zu finden sein könnte. Daß dies nur verwandte Fragestellungen in ähnlicher Zeit, keinesfalls literarische Bekanntheit indiziert, daran wird, wer das Demotische Weisheitsbuch im Zusammenhang liest, kaum zweifeln wollen. Zwischen diesem Buch und Qoh liegen Welten<sup>354</sup> – und doch gehört es unbedingt zu der "zeitgenössischen Diskussion", in deren Horizont das Qoh-Buch situiert werden sollte.

---

Jewish sapiential literature owing to a far-reaching congruence in points of view, type of piety, and themes" (184).

350 Schneider, *Hiob* 38 (1991).

351 Lichtheim, *Wisdom Literature* (1983), 39. Vgl. allerdings die beiläufigen, abgeschwächten Verwendungen ebd. 58 s.v. *m3cw*, *n m3c.t*, *mt.t m3c.t*.

352 Vgl. nur in den Übersetzungen von Thissen die Begriffe "Lohn", "Besitz", "Reichtum", "Überschuß", "Guthaben", "Einnahmen", "Gegenwert" (einer Lehre, 8,31), "Hypothek", "Geld", "Geschenke", "Eigentum" usw.

353 Lichtheim, *Wisdom Literature* (1983), 57 s.v.

354 Was schlaglichtartig die Überschrift der 24. Lehre beleuchten möge: "Der Weg, die Größe Gottes zu erkennen und sie in seinem (deinem?) Herzen existieren zu lassen" (30,18).

## V. Die "Weisheit des Festes" – oder: Qohelet als Symposiast?

Wir kommen zum Schluß. Der zu knappe Blick auf ägyptische Quellen dürfte gezeigt haben, daß wir uns hier insgesamt wohl in größerer Nähe zum Qoh-Buch bewegten als im Bereich der eingangs diskutierten mesopotamischen Texte. Vor allem aber sollte, so hoffe ich, der rasche Gang durch die doch recht zahlreichen Texte gezeigt haben, daß sie angehört werden müssen, wenn wir uns von der Welt, in der das Qoh-Buch entstanden ist, eine angemessene Vorstellung machen, die Situation und die Diskussion, die das Buch voraussetzt, auch nur in ihren größten Konturen erheben wollen. Mesopotamische, syrisch-aramäische, ammonitische, ägyptische Quellen wurden hier in einer Art 'wildem Chor' zusammengeführt, der das Gespräch zwischen Judentum und Hellenismus, das manche Exegeten im Qoh-Buch inszeniert sehen wollen, kräftig stören und durcheinander bringen sollte. Qohelet steht im Gespräch mit Positionen, die nicht alle in biblischen Büchern oder bei griechischen Philosophen nachzulesen sind. Das Qoh-Buch erschließt sich keineswegs nur von einem "doppelten Horizont" – dem der israelitischen Weisheit und dem der hellenistischen Philosophie – her. Es gibt einen 'dritten Horizont', und wir können auf ihn nicht verzichten, wenn wir Qohelet und das Qoh-Buch aus der komplexen intellektuellen Situation seiner Welt verstehen wollen. Zu vieles wird in diesem Buch zitiert, zu vieles diskutiert, zu vieles vorausgesetzt, was sich von den nur zwei Horizonten her nicht recht belegen läßt.<sup>355</sup>

Dem ist gleich präzisierend und korrigierend hinzuzufügen, daß natürlich auch die Rede vom 'dreifachen Horizont' und die schwerpunktmäßige Isolation des 'dritten Horizonts' in diesem Beitrag nur einen Behelf zur Wiederbelebung einer notwendigen Diskussion darstellen konnte. Es handelt sich wie beim Binom "Judentum und Hellenismus" um ein künstliches Modell im Interesse der Problemformulierung. Die Wirklichkeit sah anders aus: "... the purveyors of Aramaic, Egyptian, and Greek wisdom worked in a medium which they recognized as being *an international one*. And they were all the more ready to spread and trade their wares as their subject matter was designed for teaching, persuasion, and *the widest possible consumption*."<sup>356</sup> Da gab es also einerseits

355 In der Grazer Diskussion führten Norbert Lohfinks Überlegungen zur Diatribenstruktur bzw. zur palindromischen Buchstruktur – deren Adäquanz einmal vorausgesetzt (vgl. seinen Beitrag in diesem Band, bes. III.3.) – zu der Vermutung, je nach Position im Verlauf der Diatribe bzw. je nach Stand der Argumentation oder des Leseverlaufs sei in den einzelnen Teilen vielleicht nicht immer mit einer gleich starken Präsenz aller drei Horizonte zu rechnen. Vielmehr zeigten *exordium* und *applicatio* eine Nähe zu den Harfnerliedern, die anderen Teilen völlig abgehe; die *demonstratio* bzw. *narratio* scheint auf der Topik von Königstravestien aufzubauen; die Verwendung von Achiqar- und verwandten Sprüchen der (auch) literarischen Tradition ist im Bereich der *refutatio* besonders plausibel. Hier bleibt noch sehr viel Detailarbeit zu leisten.

356 *Lichtheim*, *Wisdom Literature* (1983), 106 (Hervorhebungen von mir).

nur *eine* Welt, gleichzeitig aber natürlich mehr als nur drei Horizonte. Oder anders formuliert: Je nach gesellschaftlichem Ort mußte man an den verschiedenen Horizonten je anderes sehen – und sei es nur deshalb, weil der Zugang zu aramäischen Spruchsammlungen ebensowenig allen offengestanden haben kann wie der zur "orientalischen Gelagepoesie".

So will ich den vorangehenden Survey mit ein paar Überlegungen schließen, die sich mir im Verlaufe der Grazer Tagung zu einer These verdichtet haben: angestoßen zunächst durch die Konfrontation mit den mesopotamischen, levantinischen und ägyptischen Texten; verbunden mit einem gewissen Unbehagen, daß unsere Diskussionen gelegentlich um Textmerkmale kreisten, die als 'objektiv beschreibbar' bezeichnet wurden, ohne daß wir uns über ihre Funktion und Bedeutung immer hätten einigen können; gestochen schließlich vom Eindruck, manche unserer Probleme seien nicht nur ziemlich fern von denen unserer eigenen Mitwelt, sondern auch unter weitgehender Abstrahierung von der realen (vergangenen) Welt formuliert, die den diskutierten Text doch allererst hervorgebracht hat. Die abschließende These versucht also eine Antwort auf die Frage: Was für eine Welt war der erste Sitz im Leben Qohelet'scher Philosophie?

Verschiedene neuere Studien zum Qoh-Buch erkennen den Kern des Qohelet'schen Denkens in seiner 'Philosophie der Freude' angesichts des unausweichlichen Todes und der Unmöglichkeit, sich bleibenden, das Leben überdauernden Vorteil erwerben zu können.<sup>357</sup> Einem unbefangenen Leser stellt sich mit diesem Kern auch ein Hauptproblem für das Verständnis des Buches.<sup>358</sup> Wie ein roter Faden durchziehen die Stellen, in denen von der Freude die Rede ist bzw. zur Freude aufgefordert wird, das ganze Buch. Woher aber gewinnt die Freude ihre Intensität?

(1) Freude und Lebensgenuß werden (als Alternative zur 'Weisheit') erstmals im Rahmen der Königstravestie von 2,1ff genannt, von deren Verankerung in der orientalischo-hellenistischen Festkultur oben in III.2. die Rede war. Das Experiment mit der (durch den Verstand kontrollierten, 2,3) Freude führt Qohelet zur Einsicht, daß auf diesem Weg kein *bleibender* Gewinn (*yitrôn*) zu erwerben ist (2,11).

(2) Die anschließende Reflexion, daß es zwischen dem Weisen und dem Toren keinen Unterschied im Blick auf bleibenden Gewinn gebe und der Mensch von all seiner Mühe und seinem Streben über das Leben hinaus nichts habe, läuft auf die Feststellung hinaus: "Nicht

357 Vgl. etwa Whybray, Preacher of Joy (1982); Lohfink, Revelation (1990); ders., Freudich (1995); Schwienhorst-Schönberger, Glück (1994), bes. 80-87, 146-149, 200-207, 324-332; beachte auch den Beitrag von F. von Kutschera in diesem Band, bes. Abschnitt 4.

358 "Diese Koexistenz von Lebensfreude und Todesbewußtsein ist nicht leicht zu begreifen, und das heißt ja bei existenzphilosophischen Fragen auch: nachzuvollziehen. Ich sehe darin aber das zentrale Problem für das Verständnis des Textes" (F. von Kutschera, a.a.O. S. 363f).

im Menschen selbst gründet das Glück, daß er essen und trinken und durch seinen Besitz das Glück selber kennenlernen kann. Ich habe vielmehr beobachtet (!), daß dies aus der Hand Gottes kommt." (2,24) Hier wird der spätere Imperativ "Freu dich..." vorbereitet und, wie Schwienhorst-Schönberger schreibt, "die Frage nach dem Inhalt und der Bedingung der Möglichkeit menschlichen Glücks" "schöpfungstheologisch" beantwortet.<sup>359</sup> Die kommentierende Bemerkung von V. 25f nimmt mit den Stichworten "Weisheit, Erkenntnis, Freude" auf die vorangehenden Experimente und Reflexionen Bezug. Auch sie kulminiert in der Freude, ohne sie inhaltlich über das bereits Gesagte (Essen, Genießen) hinauszuführen. Im Hintergrund von 2,26 steht bereits das *Carpe diem*-Motiv.<sup>360</sup>

(3) Die Feststellung von 2,24 wird fast wörtlich im Fazit des ersten Buchteils wiederholt: "Ich erkannte, daß es nichts Besseres gibt in ihrer (der Menschen) Verfügungsgewalt, als sich zu freuen und sich so während seines Lebens Glück zu verschaffen. Daß aber ein Mensch essen und trinken kann und durch all seinen Besitz das Glück genießen kann, auch das ist eine Gabe Gottes" (3,12f). Von den Gaben Gottes aber gilt, daß sie "Ewigkeitsqualität" haben (3,14).

(4) Die Reflexion über das unausweichliche Todesschicksal (3,16ff) läuft auf die Erkenntnis hinaus: "Ich sah ein: Es gibt nichts Besseres (kein Glück), als daß der Mensch sich an seinem Tun freue – dies ist sein Anteil. Denn wer wollte ihn dahin bringen, sich an dem zu freuen, was nach ihm sein wird?" (3,22) Der zweite Satz mit seiner "These, daß nur in dieser Welt, und da nur vor dem Tod, Glück möglich ist: als Freude, die der Mensch aus seinem Tun gewinnt"<sup>361</sup>, impliziert ein ganzes Argument; er dürfte sich mit dem Einwand auseinandersetzen, der Mensch dürfe nicht (gewissermaßen hedonistisch) nur die diesseitige Freude pflegen, sondern solle im Blick auf Künftiges leben, dieses vielleicht geradezu vorbereiten und sich darauf freuen.<sup>362</sup> Solche Vorfreude über etwas, worüber der Mensch keine Kenntnis haben kann, weist Qohelet zurück. Das Argument problematisiert in Auseinandersetzung mit Ps 73,25f u.ä. den Status des Künftigen (als Leben oder Tod) in seiner Bedeutung für das gegenwärtige Leben. Angesichts der Prekarität des Künftigen ist das höchste Gut die Freude am gegenwärtig Gegebenen. Der Satz führt nahe an die oben im Zusammenhang mit den Harfnerliedern besprochene symposiastische *Memento mori*- bzw. *Carpe diem*-Topik heran, ohne sie ausführlich zu entfalten.

(5) Wie sehr die Hochschätzung der Freude an die Erkenntnis des unausweichlichen Todes geknüpft ist, zeigt sich auch daran, daß in der Fortsetzung, wo verschiedene Bereiche gesellschaftlichen und religiösen Verhaltens thematisiert werden, das Stichwort *šimhâ* zunächst verschwindet. Es taucht erst da wieder auf, wo die Reflexion erneut auf den Tod zu sprechen kommt: Über den Tod hinaus kann keiner etwas mitnehmen, niemand kann sich bleibenden Gewinn erwerben. Angesichts des Todes bleibt dem Menschen nur eines:

"Das ist etwas, was ich eingesehen habe: Das vollkommene Glück (*tôb ʾšær yāpəh*) besteht darin, daß jemand ißt und trinkt und das Glück kennenlernen durch

359 Glück (1994), 80ff; vgl. aber auch Krüger, *Frage* (1994).

360 Schwienhorst-Schönberger, a.a.O. (1994), 86.

361 Lohfink, *Kohelet* (21980), 35.

362 Vgl. Michel, *Untersuchungen* (1989), 121ff; Krüger, *Gegenwartsdeutung* (1990), 288f.

seinen eigenen Besitz, für den er sich unter der Sonne anstrengt während der wenigen Tage seines Lebens, die Gott ihm geschenkt hat. Denn das ist sein Anteil. Außerdem: Immer, wenn Gott einem Menschen Reichtum und Wohlstand geschenkt und ihn ermächtigt hat, davon zu essen und seinen Anteil fortzutragen und durch seinen Besitz Freude zu gewinnen, besteht das eigentliche Geschenk Gottes darin, daß dieser Mensch sich nicht so oft daran erinnern muß, wie wenige Tage sein Leben zählt, weil Gott ihn sich um die Freude seines Herzens bemühen läßt" (5,17-19).<sup>363</sup>

(6) Auch in 7,14f steht der Aufruf zur Freude am "guten Tag" in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Gedanken an den Tod.<sup>364</sup>

(7) In 8,15 ist es die Erkenntnis, daß innerhalb der dem Leben gesetzten Frist sich kein kohärenter Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen beobachten lasse, es Frommen schlecht und Gottlosen gut gehe, "weil das Urteil über die böse Tat nicht alsbald vollstreckt wird" (8,11), also wiederum eine Reflexion im Horizont des Lebensganzen und des Todes (beachte den Hinweis auf das Begräbnis in 8,10), die Qohelet zur Hochschätzung der Freude führt: "Darum pries ich die Freude, denn es gibt für den Menschen nichts Gutes unter der Sonne, als essen und trinken und sich freuen. Dies begleite ihn bei seiner Mühe die ganze Zeit seines Lebens, das Gott ihm unter der Sonne gegeben hat." (8,15)

(8) Das oben im Zusammenhang mit dem Schenkinnen-Rat im Gilgamesch-Zyklus angesprochene Lied 9,7-9(10) respondiert direkt auf die Erkenntnis des "einen Geschicks" und die Unmöglichkeit, in bezug auf die jenseitige Existenz nach dem Tode etwas Sicheres zu wissen. Es führt damit, wie wir gesehen haben, auch die Kontroverse der ägyptischen Harfnerlieder weiter, eine Tradition, die ihren Sitz im Leben vornehmlich im Rahmen von Symposien hatte.

(9) Auch im Schlußgedicht 11,7-12,8 – nach N. Lohfink möglicherweise ein verfremdetes Gastmahl-Lied<sup>365</sup> – bestimmt der Aufruf zur Freude das Gegenprogramm zur Erkenntnis des unausweichlichen Todes. Er ergeht hier freilich an den jungen Mann, der gleichzeitig angehalten wird, bei aller Freude die Mühen des Alters nicht zu vergessen. Der Aufruf zum *Carpe diem* nicht nur angesichts des Todes, sondern auch angesichts des Alters und der damit verbundenen Beschwerden, könnte auf griechischen Einfluß zurückgehen<sup>366</sup>, hat aber eine entfernte Entsprechung auch in der 16. Lehre des Demotischen Weisheitsbuches. Zwar heißt es hier: "Schön ist das Leben dessen, der alt geworden ist, wenn er über das, was er in der Hand hat, verfügen kann" (17,9). Dann aber wird eindringlich auf verschiedene Beschwerden des Alters und die Unmöglichkeit hingewiesen, nach 60 die Freuden des Lebens noch wirklich genießen zu können. Darauf folgt der – offensichtlich an Jüngere gerichtete – Satz: "Wein, Weib und Essen sind eine Freude für das Herz" (17,15), etwas weiter die Sen-

363 Übersetzung nach *Lohfink*, *Kohelet* (21980), 45f; vgl. nun aber *ders.*, *Revelation* (1990); *Fischer*, *Skepsis* (1997), 81-86.

364 Mit dem "Unglückstag", den Gott ebenso wie den "guten Tag" gemacht habe, dürfte nicht zuletzt der Todestag gemeint sein, so auch *Schwienhorst-Schönberger*, *Glück* (1994), 167.

365 *Lohfink*, *Freu dich* (1995) 183f.

366 So in der Grazer Diskussion die Vermutung von N. Lohfink.

tenz: "Der vom Schicksal in seiner Zeit Begünstigte ist der, der währenddessen an den Tod denkt" (18,6).<sup>367</sup>

Die Zusammenstellung der *šimhâ*-Texte zeigt zunächst, daß diese im Blick auf das Buchganze *keine strukturtragende Funktion* haben<sup>368</sup> (dazu ist ihre Verteilung zu disparat<sup>369</sup>). Sie durchziehen das Buch jedoch wie ein roter Faden<sup>370</sup> und sind in erster Linie durch einen *thematischen* Impuls motiviert: Wo immer die Rede auf den Tod, auf das Letzte oder das Ganze kommt, folgt ein Hinweis auf die Freude als das Beste, das dem Menschen in seinem Leben gegeben ist. An sieben von neun Stellen wird die Rede von der Freude durch die Erwähnung von Essen und Trinken bzw. Essen, Trinken und Genießen konkretisiert. Dies ist nicht nur allgemein im Sinne eines *concretum pro abstracto* zu verstehen, weist vielmehr auf den konkreten Hintergrund des Symposions als des Ortes von Freude und Lebensgenuß par excellence. Das Festmahl galt in der Antike als "Paradigma vollen Lebens" (F. von Kutschera), als der Ort, wo die Freude nicht nur gewünscht oder erbeten, sondern in höchster Intensität erfahrbar, das Leben gefeiert wurde, und zwar, wie der Emar-Text, die Harfnerlieder, Herodot (Hist II 78), Jes 22,13, Weish 2 und die griechische Inschrift im Jerusalemer Jason-Grab als Exponenten einer breiten Tradition zeigen, durchaus angesichts des Todes.

Einen solchen Hintergrund im Kontext "orientalischer Gelagepoesie" (J. Assmann) machen auch die oben diskutierten traditionsgeschichtlichen Verbindungen zu altorientalisch-altlevantinischen Tavernenliedern und zur Tradition der ägyptischen Harfnerlieder wahrscheinlich. Dabei ist bemerkenswert, daß von den acht *šimhâ*-Texten sechs ausdrücklich darauf hinweisen, daß die Freude eine von Gott geschenkte Gabe sei.<sup>371</sup> Wo solche Emphase nötig ist, wird in der Regel Nicht-Selbstverständliches oder Bestrittenes zum Ausdruck gebracht, besteht ein besonderer Begründungs- und Legitimationsbedarf, wie ihn weder die Trinklied- noch die Harfnerlieder-Tradition kennen. Hier könnte sich eine spezifisch jüdisch-jüdische Kontroverse äußern, zu der neben Qoh 7,1-6 u.a. Weish 2 als Gegenposition zu Qoh zu vergleichen wäre. Deren genauen Hintergrund zu erhellen, bedürfte einer eigenen Untersuchung. Ständen die symposiastischen Versammlungen der Oberschicht und des handeltreibenden 'Mittelstandes', zu dem Qohelet selber gehört haben dürfte, in Konkurrenz zum Tempelkult und seinen *zæbah*-Feiern, die der Freude der ganzen

367 Vgl. *Thissen*, TUAT III/2 (1991), 299f.

368 Diese Meinung hatte *Rousseau*, *Structure* (1981), 210-213 vertreten, vgl. dagegen die oben im Beitrag von N. Lohfink in Anm. 11 zitierten Arbeiten.

369 Beachte jedoch den Hinweis von Lohfink, daß die acht *šimhâ*-Texte insofern gleichmäßig über das Buch verteilt seien, als in jedem der rhetorischen Hauptteile jeweils zwei *šimhâ*-Texte zu stehen kommen (vgl. seinen Beitrag in diesem Band, Anm. 73).

370 "Aucun autre refrain du livre n'est à ce point développé" (*Rousseau*, *Structure* [1981], 212).

371 Vgl. Qoh 2,24.26; 3,13; 5,17-19; 9,7; indirekt 7,14; 8,15; (11,9); 12,1.

Volks- bzw. Familiengemeinschaft dienen sollten (Lev 23,40 Dtn 12,7.12.18 14,26 16,11.14 26,11 27,7)<sup>372</sup>? Oder fanden sie gerade im Umfeld des Tempels in den Hallen der Reichen statt, weshalb sie bei einem Teil der Tempelbesucher, die an den Symposien nicht teilnehmen konnten, Anstoß erregten?

Werden die Freude, das Essen, Trinken und Genießen als das eigentliche Antidot zum Tod gewertet, so liegt jedenfalls die Annahme nahe, die darin sich äußernde Qohelet'sche Lebensphilosophie sei primär und prinzipiell im Rahmen der symposiastischen Tradition entwickelt und artikuliert worden. Daß Bankette und Symposien tatsächlich ein Ort des Philosophierens, des Belehrens, des Diskutierens, des Vortragens von Dichtungen und – selbstverständlich auch des Singens waren, wissen wir nicht nur aus der griechischen Tradition, sondern auch aus Sir 32. Hier wird zunächst dem Vorsitzenden geraten, im Interesse der Freude für eine gute Ordnung des Banketts zu sorgen. Dann heißt es über das rechte Verhältnis von Rede und Gesang:

"Ergreife das Wort, Alter, denn es steht dir zu,  
aber schränke die Belehrung ein und hindere den Gesang nicht.  
Wo man singt, schenk nicht kluge Reden aus:  
Warum wolltest du zur falschen Zeit deine Weisheit anbringen?  
Ein Rubin in Goldgeschmeide  
ist ein schönes Lied beim Weingelage.  
Ein Smaragdsiegel in einer Goldfassung  
ist Gesang bei süßem Wein.  
Rede du, junger Mann, nur wenn man dich dazu drängt,  
wenn man dich nachdrücklich zwei- oder dreimal darum bittet.  
Dann faß dein Wort knapp und sag viel mit Wenigem,  
gleiche dem, der beides kann: Wissen und Schweigen.  
Mach dich nicht wichtig unter angesehenen Leuten,  
und behellige Ältere nicht mit zu vielen Fragen..." (Sir 32,3-9)

Mir scheint, das Nebeneinander verschiedenster Kleingattungen (Spruchgattungen der weisheitlichen Tradition, Königstravestie im Selbstbericht, Lehrreden, Reflexionen, Zitate, Gedichte und Lieder) im Qoh-Buch und das gelegentlich ganz unvermittelte Springen von einer zur andern (etwa von der Reflexion zum Lied in 9,7) sei am ungezwungensten vor dem Hintergrund des Symposions (als des realen Sitzes im Leben und/oder als einer fiktiv-idealen Konstellation) zu verstehen. Solche symposiastische Veranstaltungen hat es im frühhellenistischen Juda des 3./2. Jhs. offensichtlich gegeben. Belehrung und Lied spielten dabei eine wichtige Rolle. Weisheit und/oder Philosophie wurden zu jener Zeit nicht nur in den Schulen und auf den

372 Vgl. dazu v.a. *Braulik*, Freude (1988). Th. Krüger verwies in diesem Zusammenhang bei der Grazer Diskussion auf die in Qoh 4,17 sich äußernde, distanzierte Haltung zum *zəbah*-Opfer.



Marktplätzen dargeboten, es gab sie nicht nur als öffentliche Diatribe<sup>373</sup>; sie wurden auch – und für die Oberschicht vielleicht vor allem – als private Diskussion im Rahmen von Symposien gepflegt.

Könnte die Hypothese, wonach das Qoh-Buch kulturgeschichtlich am besten als symposiastische Philosophie verstanden werden kann, vielleicht sogar neues Licht auf den ängstlichen Titel werfen, der dem Buch seinen Namen gegeben hat? Wie ist der blasse Titel "Versammlungsleiter" zu konkretisieren?<sup>374</sup> Lohfink hat jüngst die Umschreibung "le fondateur et l'animateur d'un cercle philosophique" vorgeschlagen.<sup>375</sup> Ist mit *ha-qôhælæt* am Ende gar ein philosophisches Symposion, mit *dem* Qohelet ein Symposiarch gemeint? Es ging in diesem Beitrag zunächst darum, den 'dritten Horizont' überhaupt wieder wahrzunehmen. Vielleicht könnten sich von hier aus ganz neue Zugänge zum Qoh-Buch eröffnen.

---

373 Lohfinks soziologisch-sozialgeschichtliche Verortung Qohelets als eines Wanderphilosophen bzw. des Buches als Diatribe stützen sich stark auf die Charakterisierung Qohelets durch den ersten Epilogisten in 12,9 (vgl. seinen Beitrag in diesem Band, bes. Anm. 71 und 73, und bereits *ders.*, *Kohelet* [21980], 11f; *Epilogues* [1995], 82–84, 86f). Nach meinem Verständnis des ersten Epilogs geht es dort gerade darum, das Mißtrauen gegenüber dem Qoh-Buch dadurch zu entschärfen, daß es inhaltlich, formal und im Blick auf die Adressaten für akzeptabel erklärt wird. Die Apologie setzt entsprechende Bestreitungen voraus: Qohelet sei gar kein rechter "Weiser/Lehrer" gewesen, er habe nur in geschlossenen Kreisen – also gerade *nicht* öffentlich – philosophiert und seine Sentenzen geprägt, ohne sich seriös mit der Tradition auseinanderzusetzen zu haben. Daß „der erste Epilogist im Fachjargon der Schule eine idealtypische Beschreibung Qohelets liefert, die keine biographische Auskunft gibt“, hat jüngst auch *Fischer* betont (*Skepsis* [1997] 21ff, hier 27). Denkt man an zwei Phasen der Genese des Qoh-Buches (Symposion als ursprünglicher Sitz im Leben, das Buch als Diatribe), so ließen sich die Lohfink'sche und meine eigene These durchaus miteinander vereinbaren.

374 Vgl. *Schwienhorst-Schönberger*, Glück (1994), 10f.

375 *Epilogues* (1995), 83.

## Literaturverzeichnis

- Abusch, Tzvi*, Gilgamesh's Request and Siduri's Denial. Part I. The Meaning of the Dialogue and its Implications for the History of the Epic, in: M.E. Cohen / D.C. Snell / D.B. Weisberg (eds.), *The Tablet and the Scroll. Near Eastern Studies in Honor of W.W. Hallo*, Bethesda, MD: CDL Publications, 1993, 1-14.
- Gilgamesh's Request and Siduri's Denial. Part II: An Analysis and Interpretation of an Old Babylonian Fragment about Mourning and Celebration: *JANES* 22 (1993) 3-17.
- Albertz, Rainer*, *Ludlul bēl nēmeqi*– eine Lehrdichtung zur Ausbreitung und Vertiefung der persönlichen Mardukfrömmigkeit, in: G. Mauer / U. Magen (Hg.), *Ad bene et fideliter seminandum* (FS K. Deller) (AOAT 220), Kevelaer: Butzon & Bercker, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1988, 25-53.
- Alster, Bendt*, The Sumerian Poem of Early Rulers and Related Poems: *OLP* 21 (1990) 5-25.
- Arnaud, Daniel*, *Recherches au pays d'Aštata – Emar VI/4. Textes de la bibliothèque: transcriptions et traductions (synthèse no. 28)*, Paris: Editions Recherche sur les civilisations, 1987.
- Assmann, Jan*, Fest des Augenblicks – Verheißung der Dauer. Die Kontroverse der ägyptischen Harfnerlieder, in: ders. / E. Feucht / R. Grieshammer (Hg.), *Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert, 1977, 55-84.
- Harfnerlieder: *LÄ* II, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977, 972-982.
- Der schöne Tag. Sinnlichkeit und Vergänglichkeit im altägyptischen Fest, in: W. Haug / R. Warning (Hg.), *Das Fest (Poetik und Hermeneutik XIV)*, München: Wilhelm Fink, 1989, 3-28 = ders., *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, München: Wilhelm Fink, 1991, 200-234.
- Ägyptische Hymnen und Gebete: *TUAT* II/6, 1991, 827-928.
- Backhaus, Franz Josef*, »Denn Zeit und Zufall trifft sie alle«. Studien zu Komposition und Gottesbild im Buch Qohelet (BBB 83), Frankfurt am Main: Anton Hain, 1993.
- Bieberstein, Klaus / Bloedhorn, Hanswulf*, Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft (BTAVO.B 100), 3 Bde., Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert, 1994.
- Bons, Eberhard*, *šiddā w=šiddōt*: Überlegungen zum Verständnis eines Hapaxlegomenons: *BN* 36 (1987) 12-16.
- Bottéro, Jean*, Le 'dialogue pessimiste' et la transcendance: *RThPh* 99 (1966) 7-24 = ders., *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux* (coll. Bibliothèque des Histoires), Paris: nrf Gallimard, 1987, 303-322.

- Braulik, Georg*, Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomiums – die älteste biblische Festtheorie, in: ders., Studien zur Theologie des Deuteronomiums (SBAB.AT 2), Stuttgart 1988, 161-218.
- Braun, Rainer*, Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie (BZAW 130), Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1973.
- Bresciani, Edda*, Testi demotici nella collezione Michaelidis: OrAnt 2 (1963) 1-26.
- Brunner, Helmut*, Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben (Bibliothek der Alten Welt), Zürich-München: Artemis, 1988.
- Buccellati, Giorgio*, Tre saggi sulla sapienza mesopotamica (I. Gilgamesh in chiave sapienziale: l'umiltà dell'anti-eroe; II. Il dialogo del pessimismo: la scienza degli opposti come ideale sapienziale; III. La teodicea: condanna dell'abulia politica): OrAnt 11 (1972) 1-36, 81-100, 161-178.
- Wisdom and Not: The Case of Mesopotamia: JAOS 101 (1981) 35-44.
- Cazelles, Henri*, Aḥiqar, Ummân and Amun, and Biblical Wisdom Texts, in: Z. Zevit / S. Gitin / M. Sokoloff (eds.), Solving Riddles and Untying Knots. Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1995, 45-55.
- Cenival, Françoise de*, Fragment de sagesse apparentée au papyrus Insinger (P. Université Lille-III Inv. P. dém. Lille 34): Cahier de recherches de l'Institut de papyrologie et d'égyptologie de Lille 12 (1990) 93-96.
- Cribiore, Raffaella*, Writing, Teachers, and Students in Graeco-Roman Egypt (American Studies in Papyrology 36), Atlanta, GA: Scholars, 1996.
- Crüsemann, Frank*, Die unveränderbare Welt. Überlegungen zur "Krisis der Weisheit" beim Prediger (Kohelet), in: W. Schottroff / W. Stegemann (Hg.), Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Auslegungen, München: Chr. Kaiser, 1979, 80-104.
- Dahood, Mitchell*, Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth: Bib. 33 (1952) 30-52, 191-221.
- The Phoenician Background of Qoheleth: Bib. 47 (1966) 264-282.
- Denning-Bolle, Sara*, Wisdom in Akkadian Literature. Expression, Instruction, Dialogue (MVGEOLOG XXVIII), Leiden: Ex Oriente Lux, 1992.
- Dentzer, Jean-Marie*, Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VII<sup>e</sup> au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. (BEFAR 246), Rome: Ecole française de Rome, 1982.
- Devauchelle, Didier*, De l'originalité des sagesse tardives du IV<sup>e</sup> siècle avant au I<sup>er</sup> siècle après J.-C., in: J. Trublet (dir.), La sagesse biblique. De l'Ancien au Nouveau Testament (LD 160), Paris: Cerf, 1995, 217-228.
- Dhorme, Édouard*, Ecclésiaste ou Job?: RB 32 (1923) 5-27 = Recueil Édouard Dhorme. Études bibliques et orientales, Paris: Imprimerie Nationale, 1951, 685-709.

- Dietrich, Manfred*, "Ein Leben ohne Freude..." Studie über eine Weisheitskomposition aus den Gelehrtenbibliotheken von Emar und Ugarit: UF 24 (1992) 9-29.
- Edzard, Dietz Otto*, Gilgameš und Huwawa A. I. Teil: ZA 80 (1990) 165-203.  
 – Gilgameš und Huwawa A. II. Teil: ZA 81 (1991) 165-233.  
 – Gilgameš und Huwawa: TUAT III/3, 1993, 540-549.
- Ehlich, Konrad*, הַבַּל – Metaphern der Nichtigkeit, in: A. Diesel u.a. (Hg.), "Jedes Ding hat seine Zeit...". Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit (FS D. Michel; BZAW 241), Berlin - New York: Walter de Gruyter, 1996, 49-64.
- Fales, Frederick Mario*, Riflessioni sull'Ahiqar di Elefantina: OrAntMisc 1 (1994) 39-60.
- Fehr, Burkard*, Orientalische und griechische Gelage (AKML 94), Bonn: Bouvier Verlag H. Grundmann, 1971.
- Fischer, Alexander A.*, Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet (BZAW 247), Berlin - New York: Walter de Gruyter, 1997.
- Fox, Michael V.*, Frame Narrative and Composition in the Book of Qohelet: HUCA 48 (1977) 83-106.  
 – A Study of Antef: Or. n.s. 46 (1977) 393-423.  
 – The Song of Songs and the Egyptian Love Songs, Madison, NY: The University of Wisconsin Press, 1985.  
 – Two Decades of Research in Egyptian Wisdom Literature: ZÄS 107 (1980) 120-135.  
 – The Entertainment Song Genre in Egyptian Literature, in: S. Israelit-Groll (ed.), Egyptological Studies (ScrHier 28), Jerusalem: Magnes Press, 1982, 268-316.  
 – Qohelet and his Contradictions (JSOT.S 71 = Bible and Literature Series 18), Decatur, GA: Almond Press, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.
- Galling, Kurt*, Kohelet-Studien: ZAW 50 (1934) 276-299.
- Gammie, John G.*, Stoicism and Anti-Stoicism in Qoheleth: HAR 9 (1985) 169-187.
- Gammie, John G. / Perdue, Leo G. (eds.)*, The Sage in Israel and the Ancient Near East, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990.
- Gemser, Bernd*, The Instruction of 'Onchsheshonky and Biblical Wisdom Literature, in: Congress Volume Oxford (VT.S 7), Leiden: E.J. Brill, 1960, 102-128.
- Gese, Hartmut*, Die Krisis der Weisheit bei Koheleth, in: Les sagesses du Proche-Orient ancien, Paris: Presses Universitaires de France, 1963, 139-151 = ders., Vom Sinai zum Zion (BEvTh 64), München: Chr. Kaiser, 1984, 168-179.

- Goedicke, Hans*, The Date of the "Antef-Song", in: J. Assmann / E. Feucht / R. Grieshammer (Hg.), Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an Eberhard Otto, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert, 1977, 185-196.
- Goetze, Albrecht / Levy, S.*, Fragment of the Gilgamesh Epic from Megiddo: 'Atiqot 2 (1959) 121-128.
- Gordis, Robert*, Quotations in Wisdom Literature: JQR 30 (1939) 123-147.
- Quotations as a Literary Usage in Biblical, Oriental and Rabbinic Literature: HUCA 22 (1949) 157-219.
  - Koheleth – The Man and his World (TSJTSA 19), New York: Schocken, 1951, <sup>3</sup>1968.
  - Was Koheleth a Phoenician? Some Observations on Methods in Research: JBL 74 (1955) 103-114.
  - The Word and the Book. Studies in Biblical Language and Literature, New York: KTAV, 1976.
- Greenfield, Jonas C.*, The Wisdom of Ahiqar, in: J. Day / R.P. Gordon / H.G.M. Williamson (eds.), Wisdom in ancient Israel. Essays in honour of J.A. Emerton, Cambridge: University Press, 1995, 43-52.
- Grimme, Hubert*, Babel und Koheleth-Jojachin: OLZ 8 (1905) 432-433.
- Hallo, William W.*, Proverbs Quoted in Epic, in: T. Abusch / J. Huehnergard / P. Steinkeller (eds.), Lingering over Words (FS W.L. Moran; HSS 37), Atlanta, GA: Scholars Press, 1990, 203-217.
- Harrison, Robert*, Hellenization in Syria-Palestine: The Case of Judea in the Third Century BCE: BA 57 (1994), 98-109.
- Hecker, Karl*, Das akkadische Gilgamesch-Epos: TUAT III/4 (1994), 646-744.
- Hengel, Martin*, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr. (WUNT 10), 2. Auflage, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1973.
- Hornung, Erik*, Altägyptische Dichtung (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 9381), Stuttgart: Reclam, 1996.
- Horton, Ernest*, Koheleth's concept of opposites as compared to samples of Greek Philosophy and Near and Far Eastern Wisdom Classics: Numen 19 (1972) 1-21.
- Humbert, Paul*, Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël (Mémoires de l'Université de Neuchâtel VII), Neuchâtel: Secrétariat de l'Université, 1929.
- Jansen-Winkel, Karl*, Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie, 2 Bde. (ÄAT 8), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1985.
- Jasnów, Richard*, A Demotic Wisdom Papyrus in the Ashmolean Museum (P. Ashm. 1984. 77 verso): Enchoria 18 (1991) 43-54.
- A Late Period Hieratic Wisdom Text (P. Brooklyn 47.218.135) (SAOC 52), Chicago: The Oriental Institute, 1992.

- Johnson, Janet H.* (ed.), *Life in a Multi-Cultural Society: Egypt from Cambyes to Constantine and Beyond* (SAOC 51), Chicago: The Oriental Institute, 1992.
- Jones, Bruce William*, From Gilgamesh to Qoheleth, in: W.W. Hallo / B.W. Jones / G.L. Mattingly (eds.), *The Bible in the Light of Cuneiform Literature. Scripture in Context III* (ANETS 8), Lewiston etc.: E. Mellen, 1990, 349-379.
- Kaiser, Otto*, Judentum und Hellenismus. Ein Beitrag zur Frage nach dem hellenistischen Einfluß auf Kohelet und Jesus Sirach: *VuF* 27 (1982) 68-86 = ders., *Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung des Weisheit* (BZAW 161), Berlin - New York: Walter de Gruyter, 1985, 135-153.
- Determination und Freiheit beim Kohelet/Prediger Salomo und in der Frühen Stoa: *NZStH* 31 (1989) 251-270.
  - Beiträge zur Kohelet-Forschung. Eine Nachlese: *ThRu* 60 (1995) 1-31, 233-253.
- Kákósy, László / Fábrián, Zoltán Imre*, Harper's Song in the Tomb of Djehutimes (TT 32): *SAK* 22 (1995) 211-225.
- Karageorghis, Vassilis*, *Erotica from Salamis*: *RSF Suppl.* 21 (1993) 7-13.
- Keel, Othmar*, Altägyptische und biblische Weltbilder, die Anfänge der vor-sokratischen Philosophie und das Ἄρχη-Problem in späten biblischen Schriften, in: M. Svilar / S. Kunze (Hg.), *Weltbilder*, Bern etc.: P. Lang, 1993, 127-156.
- Keel, Othmar / Küchler, Max*, *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land. Bd. 2: Der Süden*, Zürich: Benziger - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Kleemann, Ilse*, *Der Satrapen-Sarkophag aus Sidon* (IF 20), Berlin: Mann, 1958.
- Klein, Christian*, *Kohelet und die Weisheit Israels. Eine formgeschichtliche Studie* (BWANT 132), Stuttgart: W. Kohlhammer, 1994.
- Kottsieper, Ingo*, Anmerkungen zu Pap. Amherst 63. I: 12,11-19 – Eine aramäische Version von Ps 20: *ZAW* 100 (1988) 217-244.
- Die Sprache der Aḥiqarsprüche (BZAW 194), Berlin - New York: Walter de Gruyter, 1990.
  - Die Geschichte und die Sprüche des weisen Achiqar: *TUAT* III/2, 1991, 320-347.
  - Die literarische Aufnahme assyrischer Begebenheiten in frühen aramäischen Texten, in: D. Charpin / F. Joannès (éds.), *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien* (XXXVIII<sup>e</sup> RAI), Paris: Editions Recherche sur les Civilisations, 1992, 283-289.
- Kramer, Samuel N.*, *Gilgamesh and the Land of the Living*: *JCS* 1 (1947) 3-46.

- Kraus, Fritz R.*, Altnesopotamisches Lebensgefühl: JNES 19 (1960) 117-132.
- Kroeber, Rudi*, Der Prediger. Hebräisch und Deutsch (SQAW 13), Berlin (DDR): Akademie-Verlag, 1963.
- Krüger, Thomas*, Theologische Gegenwartsdeutung im Kohelet-Buch (unpubl. Habil.), München, 1990.
- Qoh 2,24-26 und die Frage nach dem "Guten" im Qohelet-Buch: BN 72 (1994) 70-84.
- Küchler, Max*, Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens (OBO 26), Freiburg Schweiz: Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- Kugel, James L.*, Qohelet and Money: CBQ 51 (1989), 32-49.
- Kuhnen, Hans-Peter*, Palästina in griechisch-römischer Zeit (Handbuch der Archäologie. Vorderasien II/2), München: C.H. Beck, 1990.
- Lambert, Wilfred G.*, Babylonian Wisdom Literature, Oxford: University Press, 1960 (repr. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1997).
- Gilgamesh in Literature and Art: the Second and First Millenia, in: A.E. Farkas et al. (eds.), Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds (FS E. Porada), Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 1987, 37-52.
  - Some new Babylonian wisdom literature, in: J. Day / R.P. Gordon / H.G.M. Williamson (eds.), Wisdom in ancient Israel. Essays in honour of J.A. Emerton, Cambridge: University Press, 1995, 30-42.
- Lang, Armin*, Weisheit und Torheit bei Kohelet und in seiner Umwelt (EHS XXIII/433), Frankfurt am Main: P. Lang, 1991.
- Lefebvre, Gustave*, 1923-24, Le tombeau de Petosiris, 3 vols., Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1923-24.
- Lewis, Theodore J.*, Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit (HSM 39), Atlanta, GA: Scholars, 1989.
- Lichtheim, Miriam*, The Songs of the Harpers: JNES 4 (1945) 178-212.
- Observations on Papyrus Insinger, in: E. Hornung / O. Keel (Hg.), Studien zu altägyptischen Lebenslehren (OBO 28), Freiburg Schweiz: Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, 283-306.
  - Ancient Egyptian Literature, vol. III, Berkeley, CA: University of California Press, 1980.
  - Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context: A Study of Demotic Instructions (OBO 52), Freiburg Schweiz: Universitätsverlag Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
  - Demotic Proverbs, in: H.J. Thissen / K.-Th. Zauzich (Hg.), Grammata Demotika (FS E. Lüddeckens), Würzburg: Gisela Zauzich, 1984, 125-140.
- Lindenberger, James M.*, The Aramaic Proverbs of Ahiqar, Baltimore - London: Johns Hopkins University Press, 1983.

- Loewenclau, Ilse von*, Kohelet und Sokrates – Versuch eines Vergleichs: ZAW 98 (1986) 327-338.
- Lohfink, Norbert*, Kohelet (NEB), Würzburg 1980, <sup>2</sup>1980, <sup>4</sup>1993.
- Die Wiederkehr des immer Gleichen. Eine frühe Synthese zwischen griechischem und jüdischem Weltgefühl in Kohelet 1,4-11: AF 53 (1985) 125-149.
  - Koh 1,2 "alles ist Windhauch" – universale oder anthropologische Aussage?, in: R. Mosis / L. Ruppert (Hg.), Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie (FS A. Deissler), Freiburg: Herder, 1989, 201-216.
  - Qoheleth 5:17-19 – Revelation by Joy: CBQ 52 (1990) 625-635.
  - Les épilogues du livre de Qohélet et les débuts du canon, in: «Ouvrir les Écritures». Mélanges offerts à Paul Beauchamp (LD 162), Paris: Cerf, 1995, 77-96.
  - Freu dich, Jüngling – doch nicht, weil du jung bist. Zum Formproblem im Schlußgedicht Kohelets (Koh 11,9-12,8): BI 3 (1995) 158-189.
- Loretz, Oswald*, Kohelet und der Alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet, Freiburg i. Br.: Herder, 1964.
- Altorientalische und kanaanäische Topoi im Buche Kohelet: UF 12 (1980) 267-278.
  - Anfänge jüdischer Philosophie nach Qohelet 1,1-11 und 3,1-15: UF 23 (1991) 223-244.
  - "Frau" und griechisch-jüdische Philosophie im Buch Qohelet (Qoh 7,23-8,1 und 9,6-10): UF 23 (1991) 245-264.
  - *Marzihu* im ugaritischen und biblischen Ahnenkult. Zu Ps 23; 133; Am 6,1-7 und Jer 16,5.8, in: M. Dietrich / O. Loretz (Hg.), Mesopotamica – Ugaritica – Biblica (FS K. Bergerhof; AOAT 232), Kevelaer: Butzon & Bercker, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1993, 93-144.
  - Poetry and Prose in the Book of Qohelet (1:1-3:22; 7:23-8:1; 9:6-10; 12:8-14), in: J.C. de Moor / W.G.E. Watson (eds.), Verse in Ancient Near Eastern Prose (AOAT 42), Kevelaer: Butzon & Bercker, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1993, 155-189.
  - Jüdischer Gott und griechische Philosophie (*hokmat yevanit*) im Qohelet-Buch: MARG 8 (1994) 151-176.
- Lowden, A.H.*, The Place of Qoheleth in Biblical and Extrabiblical Literature, Th.D. diss. Melbourne, 1959.
- Mack-Fisher, Loren R.*, The Scribe (and Sage) in the Royal Court at Ugarit, in: John G. Gammie / Leo G. Perdue (eds.), The Sage in Israel and the Ancient Near East, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990, 109-115.
- Maier, Christl*, Die »fremde Frau« in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie (OBO 144), Freiburg Schweiz: Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.



- Maul, Stefan*, Neues zu den 'Graeco-Babyloniaca': ZA 81 (1991) 87-107.
- La fin de la tradition cunéiforme et les "Graeco-Babyloniaca": Cahiers du Centre G. Glotz 6 (1995) 3-17.
- Menu, Bernadette*, Le tombeau de Pétoširis. Nouvel examen: BIFAO 94 (1994), 311-327; 95 (1995), 281-295; 96 (1996) [im Druck, wird fortgesetzt].
- Michaud, Robert*, Qohélét et l'hellénisme (La littérature de sagesse, t. II; Lire la Bible 77), Paris: Cerf, 1987.
- Michel, Diethelm*, Qohelet (EdF 258), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
- Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet. Mit einem Anhang: R.G. Lehmann, Bibliographie zu Qohelet (BZAW 183), Berlin - New York: Walter de Gruyter, 1989.
- Moran, William L.*, Notes on the Hymn to Marduk in *Ludlul bēl nēmeqi*: JAOS 103 (1983) 255-260.
- Müller, Hans-Peter*, Wie sprach Qohälät von Gott?: VT 18 (1968) 507-521.
- Keilschriftliche Parallelen zum biblischen Hiobbuch. Möglichkeit und Grenze des Vergleichs: Or. n.s. 47 (1978) 360-375 = ders. (Hg.), Babylonien und Israel. Historische, religiöse und sprachliche Beziehungen (WdF 633), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, 400-419.
  - Neige der althebräischen "Weisheit". Zum Denken Qohäläts: ZAW 90 (1978) 238-264 = ders., Mensch - Umwelt - Eigenwelt. Gesammelte Aufsätze zur Weisheit Israels, Stuttgart etc.: W. Kohlhammer, 1992, 143-168.
  - Die Inschrift des Königs Mesa von Moab: TUAT I/6 (1985), 646-650.
  - Der unheimliche Gast. Zum Denken Kohelets: ZThK 84 (1987) 440-464 = ders., Mensch - Umwelt - Eigenwelt. Gesammelte Aufsätze zur Weisheit Israels, Stuttgart etc.: W. Kohlhammer, 1992, 169-193.
  - Gilgamesch-Epos und Altes Testament, in: D.R. Daniels u.a. (Hg.), Ernten, was man sät (FS K. Koch), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991, 75-99.
  - Kohelet und Amminadab, in: A. Diesel u.a. (Hg.), „Jedes Ding hat seine Zeit ...“. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit (FS D. Michel; BZAW 241), Berlin - New York: Walter de Gruyter, 1996, 149-164.
- Munro, Peter*, Die spätägyptischen Totenstelen (ÄF 25), 2 Bde., Glückstadt: J. Augustin, 1973.
- Nakaten, Susanne*, Petosiris: LÄ IV, 1982, 995-998.
- Nougayrol, Jean* et al., Ugaritica V. Nouveaux textes accadiens, hourrites et ugaritiques des archives et bibliothèques privées d'Ugarit. Commentaire des textes historiques (première partie) (Mission de Ras Shamra XVI =

- BAH LXXX), Paris: Imprimerie Nationale et Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1968.
- Ockinga, Boyo*, Grabstele der Taimhotep: TUAT II/4 (1988), 540-544.
- Oelsner, Joachim*, Zur Bedeutung der "Graeco-Babyloniaca" für die Überlieferung des Sumerischen und Akkadischen: MIO 17 (1972) 356-364.
- Materialien zur babylonischen Gesellschaft und Kultur in hellenistischer Zeit (Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Okori Történeti tanszékeinek kiadványai 7), Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem, 1986.
- Oppenheim, A. Leo*, The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. With a Translation of an Assyrian Dream-Book (TAPS 46/3), Philadelphia: The American Philosophical Society, 1956.
- Osing, Jürgen*, Les chants du harpiste au Nouvel Empire, in: ders., Aspects de la culture pharaonique (MAIBL 12), Paris: Diffusion de Boccard, 1992, 11-24.
- Otto, Eberhard*, Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit (Probleme der Ägyptologie 2), Leiden: E.J. Brill, 1954.
- Pahk, John Yeong-Sik*, Il canto della gioia in Dio. L'itinerario sapienziale espresso dall'unità letteraria in Qohelet 8,16-9,10 e il parallelo di Gilgamesh Me. iii (SMDSA 52), Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1996.
- Eine vergleichende Untersuchung über Koh 8,16-9,10 und Gilg. Me. iii (unveröffentlichte deutschsprachige Zusammenfassung des ersten Teils der Dissertation), 1996.
- Pezin, Michel*, Fragment de sagesse démotique (P. inv. Sorbonne 1260): Enchoria 11 (1982) 59-61.
- Premiers raccords effectués sur les documents démotiques de Lille: Cahier de recherches de l'Institut de papyrologie et d'égyptologie de Lille 8 (1986) 89-96.
- Picard, Charles*, Les influences étrangères au tombeau de Pésoiris: Grèce ou Perse?: BIFAO 30 (1930), 201-227.
- Puech, Emile*, Inscriptions funéraires palestiniennes: Tombeau de Jason et ossuaires: RB 90 (1983) 481-533.
- Quack, Joachim Friedrich*, Ein neuer ägyptischer Weisheitstext (Rez. Jasnow, Hieratic Wisdom Text [1992]): WO 24 (1993) 5-19.
- Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld (OBO 141), Freiburg Schweiz: Universitätsverlag Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- Renaud, Odette*, Le Dialogue du Désespéré avec son âme. Une interprétation littéraire (Cahiers de la Société d'Égyptologie 1), Genève: Société d'Égyptologie 1991.
- Reymond, Eva A.E.*, From the Records of a Priestly Family from Memphis. Vol. I (AA 38), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981.

- Rousseau, F.*, Structure de Qohelet i 4-11 et plan du livre: VT 31 (1981) 200-217.
- Sanders, Jack T.*, Ben Sira and Demotic Wisdom (SBL.MS 28), Chico, CA: Scholars, 1983.
- Savignac, Jean de*, La sagesse du Qôhéléth et l'épopée de Gilgamesh: VT 28 (1978) 318-323.
- Schmidt, Brian B.*, Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition (FAT 11), Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1994.
- Schmitz, Johanna*, Impressionen der Wirklichkeit (Petosiris, Inschrift Nr. 61, 31-41): CdE 67, no. 133 (1992) 41-55.
- Schneider, Thomas*, Hiob 38 und die demotische Weisheit (Papyrus Insinger 24): ThZ 47 (1991) 108-124.
- Lexikon der Pharaonen. Die altägyptischen Könige von der Frühzeit bis zur Römerherrschaft, Zürich: Artemis, 1994.
- Schoors, Anton*, The Teacher Sought to find Pleasant Words. A Study of the Language of Qohelet (OLA 41), Leuven: Peeters, 1992.
- Schott, Albert / von Soden, Wolfram*, Das Gilgamesch-Epos (ergänzte Neuauflage; Reclams Universal-Bibliothek Nr. 7235 [2]), Stuttgart: Reclam, 1969.
- Schubert, Matthias*, Schöpfungstheologie bei Kohelet (BEATAJ 15), Frankfurt am Main: P. Lang, 1989.
- Schuler, Einar von*, Gilgameš-Epos in Kleinasien: WdM I/1, 1965, 165-166.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger*, Nicht im Menschen gründet das Glück (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie (HBS 2), Freiburg i.Br.: Herder, 1994.
- Seow, Choon-Leong*, The Socioeconomic Context of „The Preacher's“ Hermeneutic: Princeton Seminary Bulletin 17/2 New Series (1996), 168-195.
- Linguistic Evidence and the Dating of Qohelet: JBL 115 (1996), 643-666.
- Shaffer, Aaron*, The Mesopotamian Background of Qohelet 4:9-12: ErIs 8 (1967) 246-250 (hebr.), 75\* (engl. summary; hier ist anstelle von "Lamentations" im Titel und im Text "Qohelet" zu lesen).
- New Light on the 'Three-ply Cord': ErIs 9 (1969) 159-160 (hebr.), 138f\* (engl. summary).
- Sitzler, Dorothea*, Vorwurf gegen Gott. Ein religiöses Motiv im Alten Orient (Ägypten und Mesopotamien) (SOR 32), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1995.
- Smith, Mark J.*, Weisheit, demotische: LÄ VI, 1986, 1192-1204.
- Soden, Wolfram von*, »Weisheitstexte« in akkadischer Sprache: TUAT III/1, 1990, 110-188.

- Spangenberg, I.J.J.*, Quotations in Ecclesiastes: an Appraisal: OTE 4 (1991) 19-35.
- Théodoridès, Aristide*, La condition humaine en Égypte d'après les inscriptions du tombeau de Pétoisiris: Acta Orientalia Belgica 6 (1991), 83-116.
- Thissen, Heinz Josef*, Die Lehre des Ankscheschonqi (P. BM 10508) (PTA 32), Bonn: Dr. Rudolf Habelt, 1984.
- Tadel der Frauen: Enchoria 14 (1986) 159-160.
  - Rez. Lichtheim, Late Egyptian Wisdom Literature (1983): Enchoria 14 (1986) 189-197.
  - Rez. Sanders, Ben Sira and Demotic Wisdom (1983): Enchoria 14 (1986) 199-201.
  - Der verkommene Harfenspieler: ZPE 77 (1989) 227-240.
  - Die Lehre des Ankscheschonqi, Die Lehre des P. Louvre 2414, Die Lehre des P. Insinger: TUAT III/2, 1991, 251-319.
  - Der verkommene Harfenspieler. Eine altägyptische Invektive (P. Wien KM 3877) (Demotische Studien 11), Sommerhausen: Gisela Zauzich, 1992.
- Tigay, Jeffrey H.*, The Evolution of the Gilgamesh Epic, Philadelphia: The University of Pennsylvania Press, 1982.
- On Evaluating Claims of Literary Borrowing, in: M.E. Cohen / D.C. Snell / D.B. Weisberg (eds.), The Tablet and the Scroll. Near Eastern Studies in Honor of W.W. Hallo, Bethesda, MD: CDL Publications, 1993, 250-255.
- Tournay, Raymond Jacques / Shaffer, Aaron*, L'épopée de Gilgamesh (LAPO 15), Paris: Cerf, 1994.
- Uehlinger, Christoph*, Weltreich und »eine Rede«. Eine neue Deutung der sog. 'Turmbauerzählung' (Gen 11,1-9) (OBO 101), Freiburg Schweiz: Universitätsverlag - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- Van der Toorn, Karel*, The Ancient Near Eastern Literary Dialogue as a Vehicle of Critical Reflection, in: G.J. Reinink / H.L.J. Vanstiphout (eds.), Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East. Forms and Types of Literary Debates in Semitic and Related Literatures (OLA 42), Leuven: Peeters, 1991, 59-76.
- Vleeming, S.P. / Wesselius, J.W.*, Studies in Papyrus Amherst 63. Essays on the Aramaic texts in Aramaic/demotic Papyrus Amherst 63, 2 vols., Amsterdam: Juda Palache Instituut, 1985, 1990.
- Volten, Aksel*, Die moralischen Lehren des demotischen Pap. Louvre 2414, in: Studi in memoria di Ippolito Rosellini nel primo centenario della morte (...), Vol. II, Pisa 1955, 269-280.
- Weißbach, Friedrich*, Sardanapal: PRE II 2 (1920), 2436-2475.
- Wente, E.F.*, Egyptian "Make Merry" Songs Reconsidered: JNES 21 (1962) 118-128.

- Whitley, Charles F.*, *Koheleth. His Language and Thought* (BZAW 148), Berlin - New York: Walter de Gruyter, 1979.
- *Koheleth and Ugaritic Parallels*: UF 11 (1979) 811-824.
- Whybray, Norman R.*, *The Identification and Use of Quotations in Ecclesiastes*, in: *Congress Volume Vienna 1980* (VT.S 32), Leiden: E.J. Brill, 1981, 435-451.
- *Koheleth, Preacher of Joy*: JSOT 23 (1982) 87-98.
- Wilcke, Claus*, *Die sumerische Königsliste und erzählte Vergangenheit*, in: *J. von Ungern-Sternberg / H. Reinau* (Hgg.), *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung* (Colloquium Rauricum 1), Stuttgart: B.G. Teubner, 1988, 113-140.
- Williams, Ronald J.*, *Some Fragmentary Demotic Wisdom Texts*, in: *Studies in Honor of George R. Hughes* (SAOC 39), Chicago: The Oriental Institute, 1976, 263-271.
- *The Sages in Ancient Egypt in the Light of Recent Scholarship*: JAOS 101 (1981) 1-19.
- Wiseman, Donald J.*, *A New Text of the Babylonian Poem of the Righteous Sufferer*: AnSt 30 (1980) 101-107.
- Zauzich, Karl-Th.*, *Demotische Fragmente zum Ahikar-Roman*, in: *H. Franke / W. Heissig / W. Tiene* (Hg.), *Folia Rara* (FS W. Voigt; VOHD.S 19), Wiesbaden: F. Steiner, 1976.

