

König und Mensch

Biografie und Autobiografie bei Kohelet und in der alttestamentlichen Literaturgeschichte

Jürgen van Oorschot (Erlangen)

„An Selbstbewusstsein fehlte es ihm nicht, dem Siebzehnjährigen, der davon träumte, dass sich selbst Sonne, Mond und Sterne vor ihm zur Erde warfen. Geliebt von seinem Vater, gehasst von den Brüdern; der nach dem Licht der Sterne griff, landete in einer dunklen Grube; verraten und verkauft nach Ägypten und doch schon wieder auf dem Weg nach oben.“¹

So beginnt eine 2001 erschienene Biografie zum biblischen Josef. Biografien haben Konjunktur. Dies hat einen Leipziger Verlag veranlasst, eine ganze Reihe zu „Biblischen Gestalten“ aufzulegen. Geschieht dies auch auf dem Hintergrund neuer Einsichten der Bibelwissenschaften oder handelt es sich ausschließlich um die geschickte Vermarktung von Wissenschaft, die noch einen Noah in der „Geschichte eines Überlebenden“ biografisch inszeniert² oder die, wie 2004 als Dissertation publiziert, für das heterogene alttestamentliche Material zur Babylon-Überlieferung die Biografie als „wissenschaftliche Beschreibungsform“³ wählt?

I

Interesse an der Biografie als Gattung und Stilmittel gibt es auch wissenschaftlich und dies in den Nachbardisziplinen der Altorientalistik und der Ägyptologie⁴, in den Altertumswissenschaften⁵ und breit in den auf Neuzeit oder Gegenwart bezogenen Literaturwissenschaften⁶ sowie in Psychologie und Soziologie.⁷ Explizit berücksichtigt wird hier die Debatte der Nachbardisziplinen. Profitiert hat meine eigene Urteilsbildung allerdings darüber hinaus von der soziologischen und kulturpsychologischen Biografie- und Autobiografieforschung. Im engeren fachlichen Umfeld haben nicht zuletzt Beiträge von Mirjam Lichtheim zu „Maat in Egyptian Autobiographies“, 1992,

1 *Lux*, Josef, 9.

2 *Ebach*, Noah.

3 *Sals*, Biographie, 43.

4 *Lichtheim*, Autobiographies; *dies.*, Maat; *Jansen-Winkeln*, Autobiografie.

5 *Reichel*, Autobiographien; *Sonnabend*, Geschichte.

6 *Robbe-Grillet*, Roman.

7 *Alheit/Fischer-Rosenthal/Hoerning*, Biographieforschung; *Alheit/Dausien*, Biographie; *Allolio-Näcke*, Positionalität.

oder von Tremper Longman zu „Fictional Accadian Autobiography“, 1991,⁸ die alttestamentliche Forschung zum Koheletbuch neu angeregt, sich mit den „Ich“-Reden, also der sogenannten Königsfiktion, zu beschäftigen. Dies geschieht in den Arbeiten von Schwienhorst-Schönberger und nicht zuletzt in der 2006 in den Beiheften zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft publizierten Dissertation von Y.V. Koh, die ihre These im Titel trägt: „Royal Autobiography in the Book of Qoheleth“⁹. Schon der bereits erwähnte Longman zählte in seinem Kommentar aus dem Jahr 1998 Kohelet zur Gattung der fiktionalen weisheitlichen Autobiografie, deren in der akkadischen Ausprägung zu findende Dreigliederung ihm dann auch die Struktur des Buches erschließt.¹⁰ In Variation begegnet diese These deutlich breiter argumentativ vertreten nun bei Koh, der die königliche Autobiografie als das durchgängige literarische Muster des Buches postuliert. Dabei lasse sich die autobiografische Stilisierung nicht auf die üblicherweise als Königstravestie bezeichneten Abschnitte in Koh 1,12–2,26 begrenzen, womit, neben der formkritischen, die zweite kontroverse Frage in diesem Bereich berührt ist: Wie weit reicht die autobiografische Stilisierung – von Kap. 1,12 bis 2,22 oder bis 2,26 oder darüber hinaus? Mit dieser Frage verbindet sich zugleich eine inhaltliche Verhältnisbestimmung zwischen den ersten beiden Kapiteln des Buches und den folgenden. Die königliche Gestalt in Koh 1,12–2,22 fungiert nach Schwienhorst-Schönberger als Negativfolie, auf deren Hintergrund die nachfolgenden Kapitel in eine angemessene Lebenshaltung einweisen sollen. Damit werde zugleich eine „narrative Strategie zur Dekonstruktion königlicher Ideologie“ verfolgt. Der König Kohelet betrete in Koh 1,12 die Bühne und trete in Koh 2,24–26 wieder ab, um nach diesem gescheiterten Experiment ab Kap. 3 einem Kohelet „in ‚menschlichen Maßen‘“ Platz zu machen.¹¹ In anderen Varianten findet sich diese Antithetik auch bei Rüdiger Lux¹² oder Thomas Krüger in seinem Kommentar aus dem Jahr 2000¹³. Sie kontrastieren die Verfügbarkeit mit der Unverfügbarkeit der Weisheit.

Welche inhaltliche und formale Bedeutung kommt im Koheletbuch der Königsfigur bzw. den vielfach als autobiografisch bezeichneten Selbstmitteilungen zu? Dieser Frage werde ich im Folgenden nachgehen und dies nicht ohne die Rede von Autobiografie in altorientalischer und antiker Literatur kritisch auf den Prüfstand zu stellen. Wie so häufig schärft hier ein Blick über den disziplinären Gartenzaun die Sehkraft. Die Auswertung der fachübergrei-

8 Vgl. Anm. 44.

9 Koh, *Royal Autobiography*.

10 Longman, *Ecclesiastes*, 17.

11 Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 181.

12 Lux, *Fiktion*.

13 Krüger, *Kohelet*, 148–152 und 169.

fenden Debatte um Autobiografie wird dabei zu einer Definition führen, die für den antiken und altorientalischen Kontext eine Gattung „Autobiografie“ als ahistorische und in der Sache untaugliche Projektion nachweist. Verzichtet man darauf, so lassen sich die literarischen wie literarhistorischen Phänomene bei Kohelet und im Alten Testament insgesamt präziser wahrnehmen. Denn die Entstehung der alttestamentlichen Literatur in der Perserzeit und im Frühhellenismus ist vielfach durch Personifizierungen, etwa der Städte Babylon oder Jerusalem, der Frau Weisheit und Torheit, oder durch die Schaffung von Beispielfiguren, Leitbildern, Problemträgern, Symbolfiguren oder „Musterbiographien“ gekennzeichnet. Schon die unterschiedlichen Begriffe, die dabei auf literarische Gestalten wie Ruth, Tobit, Josef, einen Hiob, auf Propheten wie Jeremia oder Könige wie David und Salomo angewandt werden, lassen nach möglicher Präzisierung fragen, wobei auch an dieser Stelle vermutlich eine Schärfung unserer Begrifflichkeit und Konzeptionen durch die Wahrnehmung der Debatten um uns herum dienlich wäre.

II

Mit Blick auf das Koheletbuch ist zunächst zu fragen, ob die Königsfigur dort einer Darstellung der „Fehlformen menschlicher Existenz“ dient.¹⁴ Derart antithetisch sieht Schwienhorst-Schönberger den königlichen Kohelet einem weisen Kohelet ab Kap. 3 gegenüberstehen. Zur Begründung verweist er dazu auf eine Spannung zwischen zwei parallelen Aussagen zur Mühe des Menschen in Koh 1,13 und Koh 3,10. „Das ist ein schlechtes Geschäft, das ein Gott den Menschen aufgetragen hat, dass sie sich damit plagen.“ (Koh 1,13b). Dieser Satz wird in Kap. 3,10 unter Auslassung der Bewertung „schlecht“ wieder aufgenommen und werde zusätzlich durch die nachfolgende Sentenz – „Das alles hat er schön gemacht zu seiner Zeit.“ (Koh 3,11a) – in einen Widerspruch zu Koh 1,13 gesetzt. Diese Spannung löse sich auf, wenn man erkenne, dass „Kohelet, der Weise“ in Koh 3,10f. die „Meinung des ‚Königs Kohelet‘“ revidiere.¹⁵ „Der ‚Weise Kohelet‘ teilt nicht die Ansicht von ‚König Kohelet‘, dass *alles*, was unter dem Himmel getan wird, ein schlechtes Geschäft sei, das ein Gott den Menschen aufgetragen habe, dass sie sich damit plagen.“¹⁶

Ein präziser Blick auf Kontext und Bezug der Aussagen erweist diese Antithetik und damit auch die argumentative Basis des Gesamtbildes jedoch als vordergründig. So bezieht sich die Rede von dem mühsamen Geschäft des

14 Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 181.

15 Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 186f.

16 Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 187.

Menschen in Kap. 1,13–15 nicht allgemein auf die menschlichen Tätigkeiten, sondern auf seine Suche nach Einsicht und Erkenntnis. Diese erweist sich nach Auskunft des Königs als mühevoll und schlecht, weil der Mensch nach Koh 1,15 nur höchst begrenzt auf die Vorgaben und Rahmenbedingungen solchen Erkennens und einer dadurch gesteuerten Weltgestaltung Einfluss nehmen kann. Er findet sich vielmehr in ihnen vor. „Was krumm ist, kann nicht gerade werden, was fehlt, kann man nicht zählen.“ (Koh 1,15) – so unterstreicht es die sprichwortartige Sentenz am Ende des Teilabschnitts. Liest man weiter, so hält Kap. 2,26 fest, wer für diese Vorgaben verantwortlich zeichnet:

„Dem Menschen, der ihm (Gott – JvOo) gefällt, gibt er Weisheit und Einsicht und Freude, den aber, dessen Leben verfehlt ist, beschäftigt er damit zu sammeln und anzuhäufen, um es dem zu geben, der Gott gefällt.“ (Koh 2,26)

Diese doppelte, im ersten Fall unstrittig im Mund des Königs Kohelet zu findende Begrenzung menschlicher Einsichtnahme und Gestaltungsoptionen wird nun in Kap. 3,10 zum Ausgangspunkt der weiteren Argumentation. Welches Geschäft hat Gott dem Menschen überlassen? So fragt Kap. 3,10 und gibt vor einer Antwort darauf in Koh 3,11 zunächst aus der Perspektive Gottes und dann aus der des Menschen die Rahmenbedingungen präzise an, von denen Kap. 1 andeutend sprach: Aus Gottes Blickwinkel ist alles „schön zu seiner Zeit“ und zugleich gilt einschränkend, dass „der Mensch das Werk, das Gott gemacht hat, nicht von Anfang bis Ende begreifen kann.“ Der Mensch vermag es nur punktuell zu erfassen, so etwa wenn er sich freut und sein Leben genießt, wie es Kohelet ihm in Koh 3,12f. nahe legt.

Wie sich in einer solchen kontextnahen Lektüre zeigt, gibt es zwischen Koh 1,13 und Koh 3,10 eine Entwicklung des Gedankenganges, bei dem der Leser neue Zusammenhänge erschlossen bekommt, so etwa wenn die schicksalhaft wirkenden Begrenzungen und Haltlosigkeiten des Menschen auf Gottes Wirken zurückgeführt werden. Daraus jedoch eine Antithetik, ein Gegenüber von König Kohelet und Mensch Kohelet abzuleiten, überzeichnet nach meiner Einsicht schon den Einzelbefund und lässt sich so auch nicht als Gesamtverständnis begründen.

In gleicher Weise fragwürdig erscheint mir auch eine andere Interpretationsfigur, die sich großer Beliebtheit erfreut.¹⁷ Danach arbeite das Koheletbuch einen Gegensatz heraus zwischen dem König Kohelet, der aus eigenem Können und Vermögen versuche, sich Weisheit anzueignen und der durch den Verfasser protegierten Gegenfigur eines Menschen, dem Gott die Weisheit schenkt. Das mit Koh 1,16 prahlend und ganz im Sinn altorientalischer

¹⁷ *Lux*, Fiktion, 342.

Gepflogenheiten¹⁸ festgehaltene Resultat der Bemühung des Königs, wonach er größer und weiser ist als jeder, der vor ihm in Jerusalem herrschte, führt nach Koh 1,18 in Verdruss und Leid. Der sich der Weisheit selbst bemächtigende König diene als Exempel „für die äußersten Möglichkeiten des Menschen, sich sein Glück selbst zu verschaffen.“¹⁹ Als Gegenbild fungiere schon in Kap. 2,26 der Gott wohlgefällige und als solcher auch beschenkte Mensch. Umfänglich skizziere nach Schwienhorst-Schönberger dann Koh 3,10–15 „das Gegenmodell zur ‚Philosophie des Königs‘.“²⁰ Auch ein Salomo könne nach Aussage von 1 Kön 5,9f. als eine solche Gegenfigur gesehen werden. Seine dort gepriesene, sehr große Weisheit, die größer als alle Weisheit des Ostens und Ägyptens ist, wird ausdrücklich auf Gott zurückgeführt. In vergleichbarer Weise konstatiert Krüger das Scheitern des Königs: „Das „Leistungs“-Denken des Königs führt sich damit angesichts des Todes selbst *ad absurdum*.“²¹

III

Leben aus Gottes Gnade *versus* Leben aus den eigenen Leistungen bzw. Leistungsdenken *versus* Erfahrung des unverfügbaren Lebens – steuern solche Denkfiguren die Auslegung antiker Texte, so stellt sich über die gerade vorgeführte Kritik im Detail hinaus doch die Frage, ob sie aus der Analyse der alten Worte gewonnen wurden oder eher nahe liegende theologische und zeitgenössische Denkraster eintragen. Im Fall Kohelet macht schon die weisheitliche Verwurzelung des Buches eine solche Opposition *prima vista* unwahrscheinlich, jedenfalls solange die Suche nach Weisheit, sprich: das Aufzeigen lebensförderlicher und lebensbedrohlicher Haltungen nicht völlig ausgeblendet ist. Und besieht man sich die Intention, die zu Eingang des Buches (Kap. 1,12ff.) klar und deutlich geäußert wird, dann ist exakt eine solche Orientierung beabsichtigt. Gibt es für den Menschen einen bleibenden, letztlich nicht

18 Vgl. dazu ausführlich Koh, Royal Autobiography, 72–123.

19 Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 182.

20 Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 275: Nachdem in Kap. 2,3–23 das Wort Gott kein einziges Mal vorkomme, begegne es hier gleich sechs Mal. Dem schlechten Tun der Menschen (1,13b) werde nun das schöne entgegen gesetzt (3,11). Und an die Stelle des maßlosen Erkenntnisstrebens des Königs in 1,13 trete nun die Selbstbegrenzung des Menschen (3,11). Mit diesen Oppositionen werden allerdings Gegensätze aufgebaut, die allein auf einer oberflächlich semantischen Ebene zu finden sind. Wie bereits zu 1,13 *versus* 3,10–12 gezeigt, sind sie bei einer Einbeziehung der Kontexte nicht haltbar. Auch der Hinweis auf die explizite Erwähnung Gottes kann zwar Unterschiede, aber keine Gegensätze begründen (s.o.).

21 Krüger, Kohelet, 146.

durch seine Vergänglichkeit in Frage gestellten „Gewinn“? Man könnte auch sagen: Auf welches Ziel sollte denn alle Bemühung um Weisheit realistisch-weise ausgerichtet sein? Und welche Zielstellung erweist sich als unerreichbar, weil der vermeintliche *benefit*, der dem Schüler versprochen wird, am Ende wie Spreu vom Wind zerstoßen wird?

Das Buch Kohelet zielt in dieser Weise auf eine Metareflexion zum weisheitlichen Aus- und Bildungsbetrieb. Dazu bedient es sich der fiktiven Selbstmitteilungen eines weisen Königs. Die Opposition Gottes- *versus* Menschenwerk läuft auch aus einem zusätzlichen Grund argumentativ ins Leere. So ist auch ein durch Gott vermittelter Lebensgewinn der Infragestellung durch Vergänglichkeit und Tod nicht entzogen. Besitz, Freude und Weisheit als Gottesgeschenk überdauern im Denkhorizont des Buches Kohelet, das keine Fortexistenz des Menschen jenseits der Todesgrenze kennt, ebenso wenig.

Und so zieht das Buch aus der Metareflexion des weisen Königs eine andere, nahe liegende Konsequenz. Die Ziele weisheitlicher Bemühung werden schon in Koh 1,12–2,26 neu definiert. Dem Menschen unerreichbare Ziele taugen nicht für Erziehung, Schule und Wissenschaft und sind entsprechend zu verabschieden. Mit Thomas Krüger²² ist an dieser Stelle auf die Parallele zwischen dieser Aussageabsicht Kohelets und hellenistischer Philosophie der damaligen Zeit hinzuweisen. Stoa, Epikureismus und die pyrrhonischen Skeptiker – alle drei Richtungen treffen sich in dem, was Malte Hossenfelder das „Programm der Entwertung alles Unverfügbaren“ genannt hat. Demnach solle der Mensch „darauf achten, daß er keine unerreichbaren Ziele verfolgt, daß er keine Wünsche ausbildet, die sich nicht befriedigen lassen, sondern sein ganzes Streben auf solche Dinge ausrichtet, von denen er weiß, daß sie Wirklichkeit werden.“²³ – oder ihm zufallend werden können, so mag man im Sinne Kohelets hinzusetzen. Ohne dass man das Koheletbuch einer dieser philosophischen Schulen zuordnen müsste oder könnte, partizipiert es ganz offensichtlich an einem „analoge[n – JvOo] oder identische[n – JvOo] Zeitgeist“, wie schon Otto Kaiser 1982 vermerkte.²⁴ Der König Kohelet vollzieht analog etwa zu dem aus Alexandria bekannten Philosophen Hegesias (um 320–280 v. Chr.) dieses Programm in aller Konsequenz. Anders als dieser, dem man den Beinamen Peisithanatos, „Zum-Tode-Überredend“ gab, bestreitet er jedoch nicht eine generelle Möglichkeit des Glücks sondern allein die erzieherische oder qua Ausbildung zu leistende Operationalisierbarkeit von Besitz, Freude und Erkenntnis. Die Selbstbescheidung der Weisheit in Koh

22 Vgl. dazu Krüger, Kohelet, 150–152.

23 Hossenfelder, Philosophie, 34.

24 Kaiser, Judentum und Hellenismus, 73.

1–2 schafft die Basis für die Reflexion über die zufallenden Zeiten in Koh 3,1–9 sowie für die dann formulierte Schlussfolgerung, die dem Menschen nahe legt, sich in diesen Fragen auf das ihm zufallende Teil einzulassen.

„So sah ich, dass es nichts Besseres gibt, als dass der Mensch sich freut bei seinem Tun. Denn das ist sein Anteil. Denn wer würde ihn dazu bringen zu sehen, was künftig sein wird?“ (Koh 3,22)

IV

In dieser Weise zeigt sich eine klare inhaltliche Linie,²⁵ die von der kritischen Dekonstruktion²⁶ weisheitlicher Vernunft und ihrer Leistungsfähigkeit zu einer Position selbstrelativierter Weisheit führt. Dieser inhaltlichen Kontinuität entspricht eine formale, womit wir bei der Frage nach der Reichweite der Königsfiktion wären.

Einem inhaltlich antithetischen Verständnis, wie ich es gerade zurückgewiesen habe, entspricht in der Regel die Annahme eines Endes der königlichen „Ich“-Rede in Kap. 2,22 oder 2,26. Die neue Arbeit von Koh findet nun in der autobiografischen Erzählung des Königs den vorherrschenden Stil des gesamten Buches. Sie verbinde die unterschiedlichen Elemente zu einer Einheit.²⁷ Funktion dieser Autobiografie ist es seiner Ansicht nach, eine Verbindung zu jener älteren Weisheit herzustellen, die fest mit König und Hof verknüpft war.²⁸ Zugleich verschaffe diese königliche Rückbindung den Aussagen und deren impliziter Kritik die nötige Autorität. Inhaltlich nehme das Buch nach Koh eine kritische Überprüfung der traditionellen Weisheit vor, so

25 Auch die Deutung der Versteile aus Kap. 4,13–16 auf Figuren der vorstaatlichen Zeit und des frühen Königtums wie Josef, David und Salomo durch *Schwienhorst-Schönberger*, *Kohelet*, 304–308, und speziell der Verse 4,15.16a auf die Auf- und Abstiegsgeschichte des weisen Salomo, nun „als Spiegelung von König Kohelets eigener Auf- und Abstiegsgeschichte [zu – JvOo] lesen“ (307), hat keinen wirklichen Anhalt am Text. Es stellt eine Überinterpretation und Eintragung dar, wie der Ausleger schon durch die Randnotiz („Anspielungen“ – ebd., 306) selbst zu erkennen gibt.

26 Die Dekonstruktion unerreichbarer weisheitlicher Ziele geht dabei Hand in Hand damit, dass der Gottesbezug traditioneller Weisheit, wie er auch für Koh 1,12–2,23 implizit zu unterstellen ist, nun ab 2,24 explizit gemacht wird. Von einem „Säkularismus“ des Königs“ sollte man angesichts dieses Vorgangs dabei selbst in Anführungsstrichen auf Grund nahe liegender Missverständnisse, wie sie sich dann auch in einem verkürzten Gegenüber von Gottes- und Menschenwerk bei den Auslegern spiegeln, nicht sprechen – so *Krüger*, *Kohelet*, 169.

27 *Koh*, *Royal Autobiography*, 146.

28 *Koh*, *Royal Autobiography*, 185.

dass die Gestalt des königlichen Kohelet in bester weisheitlicher Tradition stehe.²⁹

Zunächst ist Kohs Analyse darin uneingeschränkt zuzustimmen, dass sich die „Ich“-Rede über Kap. 2 hinaus fortsetzt.³⁰ „Self-referencing verbs“, also auch das „Ich“ Kohelets, finden sich gehäuft in Kap. 2, aber außer in Kap. 11 und 12 auch in jedem anderen Abschnitt des Buches.³¹ Da das „Ich“ in 1,12 eingeführt ist und nach Kap. 2 keine andere Identifizierung erfolgt, gibt es für den Leser keinen Grund in den „Ich-Passagen“ jemand anderen als den König Kohelet zu hören. Hinweise auf einen Sprecherwechsel gibt es nicht.

Präzisierend und über Koh hinausführend zeigt eine Analyse der entsprechenden Selbstmitteilungen in Kap. 3–11, dass der den Leser durch die Schrift und damit den Erkenntnisweg entlang führende Sprecher in einer vierfachen Funktion auftritt: als wahrnehmendes³², reflektierendes³³, erkennendes³⁴ und konstatierendes „Ich“³⁵. Ausnahmslos alle Selbstmitteilungen beziehen sich auf diese Kategorien. Fragt man nach dem Zweck dieser Stilisierung des Königs, so geben auch darauf wiederum „Ich“-Botschaften Antwort: Der königliche Sprecher ist Träger der Nachforschung, der Kritik der weisheitlichen Vernunft.

„Ich wandte mich um, ich und mein Herz“³⁶, Weisheit und Erkenntnis zu verstehen ...“
(Koh 7,25).

In dieser Weise stilisiert sich das redende „Ich“ in Koh 7,25; 7,28f.; 8,9 und 8,16. Exakt die gleiche Stilisierung finden wir in Kap. 1 und 2, wenn das königliche „Ich“ von der Zielstellung seiner Bemühungen berichtet.³⁷ Auch diese Beobachtungen bestätigen erneut unsere These der inhaltlichen und formalen Kontinuität als der angemessenen Zuordnung von Kap. 1–2 zu den nachfolgenden.

29 Koh, Royal Autobiography, 200: „hallmark of wisdom’s core belief and enterprise“.

30 Koh, Royal Autobiography, 157–159.

31 Koh, Royal Autobiography, 160–173, gibt zu bedenken, dass zur erzählerischen Stilisierung des „Ich“ auch die Sprachformen der Unterweisung ergänzt werden müssten, so dass auch die „Du“-Anreden bei der Stilisierung mit hinzugerechnet werden müssten.

32 Koh 3,10 „ich sah“ - und Koh 3,16.22; 4,1.4.7.15; (6,1) 7,16; 8,9f.17; 9,11.13; 10,15.

33 Koh 3,17.18 „ich dachte“; 7,24.

34 Koh, 3,12 „ich merkte“; 3,14 „ich erkannte“; 7,26f. „ich fand“; 9,1 „zu Herzen genommen“.

35 Koh 5,17 „was ich als gut befunden“; (6,3); 8,14 „ich sprach“; (9,14).

36 Eine identische Formulierung findet sich in Koh 2,20.

37 Koh 1,13; 1,17a und 2,12 und 2,20, sowie in anderer Begrifflichkeit, jedoch in der Sache entsprechend in Koh 2,1 und 2,4.

V

Lässt sich damit nun auch die Annahme einer königlichen Autobiografie als Rahmengattung des Buches wahrscheinlich machen?

Zur Beantwortung dieser Frage will ich einen Blick auf die Debatte um Autobiografien im Alten Orient sowie in der griechischen und römischen Antike werfen. Bezeichnenderweise findet sich im Neuen Pauly im Unterschied zu seinem Vorgänger ein Eintrag zum Stichwort „Autobiografie“³⁸. Vage heißt es dort: „Im Alten Orient existiert eine heterogene Gruppe von Texten, denen aufgrund formaler (1. Person Singular) und semantischer Kategorien (Reflektion auf vergangenes Handeln im Hinblick auf eine gegenwärtige oder zukünftige Sinnstiftung) autobiographischer Charakter zuzuschreiben ist.“ (Sp. 348) Instruktiver ist dann schon die Beobachtung, dass solche Selbstmitteilungen in Mesopotamien bisher nur für Könige angewandt wurden, sei es in didaktischer oder politischer Absicht, während sie in Ägypten als „Idealbiographie“ oder „Laufbahnbiographie“ (Sp. 348) auch auf nichtkönigliche Personen bezogen werden konnten. Wie bereits erwähnt, spricht Tremper Longman von fiktionalen Autobiografien im mesopotamischen Bereich und sieht in ihnen und den weisheitlichen Entsprechungen im ägyptischen Bereich den Hintergrund für die Königsfiktion bei Kohelet.

In einem 2005 publizierten Tagungsband zu antiken Autobiografien sieht Wolfgang Rösler bereits in der frühen griechischen Dichtung eines Homer „die Fähigkeit ... zur Fiktion von Autobiographie vollkommen entwickelt“ (30), so etwa in der Odyssee. „Umgesetzt in tatsächliche Autobiographie“ werde sie allerdings nirgendwo. (32) Nichtsdestotrotz unterscheidet er dann für die griechische Literatur bis zu Solon vier Typen von Autobiografien: die fiktive bei Homer, die phantastische bei Empedokles, die paränetische bei Hesiod und die apologetische bei Solon. Michael Reichel lehnt in seinem Beitrag zu Xenophons Anabasis die Verwendung von Autobiografie im Sinne „einer begrifflichen Gattungsbestimmung“ (45) für die Antike ab. Auch wenn er die „Gefahr einer anachronistischen Betrachtungsweise“ (55) konzediert, übernimmt er doch die allgemeine Definition des einschlägigen literaturwissenschaftlichen Handbuchs von Geffrey aus dem Jahr 1999 als „lit. Darstellung des eigenen Lebens oder größerer Abschnitte daraus; ... mit erklärtem Öffentlichkeitsbezug“.³⁹ Der „Schritt zur eigentlichen Autobiographie ist“, so Reichel, „vollzogen, wenn das Leben des Verfassers nicht nur das chronologische Gerüst ..., sondern zugleich auch den Gegenstand der Darstellung bil-

38 *Jansen-Winkel*, Autobiografie (die Zahlen im Text beziehen sich auf dieses Werk).

39 *Geffrey*, Grundbegriffe, 19.

det, mit anderen Worten: wenn Subjekt und Objekt der Erzählung identisch sind.“ (61)

VI

Auf dem Hintergrund dessen, was wir zu Kohelet wahrgenommen haben und angesichts dieser nicht untypischen Streiflichter zur Debatte in der Altorientalistik und in den Altertumswissenschaften ist nun zu fragen: Wie sinnvoll ist diese Art der Verwendung des Begriffs Autobiografie?

Semantisch enthält das Kompositum drei Elemente: *autos*, *bios* und *graphie*. Ein Selbst schreibt zum eigenen Leben. Fiktion ist dabei zunächst nicht zu erwarten. Entsprechend hat Philippe Lejeune unter dem Stichwort ‚autobiographischer Pakt‘ auch die Lesererwartung formuliert. Der Leser rechnet mit einer Identität von Erzähler und Hauptfigur.⁴⁰ Begriff, Gattung und entsprechende Konzeption finden sich unterschiedlichen Angaben zufolge entweder erstmals im 17. oder im 18. Jh.⁴¹ Wie schon die wenigen vorgestellten Versuche aus der Literatur zu Antike und Altem Orient haben deutlich werden lassen, handelt es sich um eine ahistorische Rückprojektion eines Gesamtkonzeptes.⁴² Das Konzept schließt vier Elemente mit ein: 1. die chronologische Darstellung, 2. eine retrospektive Gesamtschau auf das eigene Leben, die entweder historiografisch entfaltet und/oder teleologisch dargestellt wird, 3. eine Sinn- und Bedeutungszuschreibung und 4. die Darstellung von Kohärenz.⁴³ In Fortführung von Niggel ist demnach unter einer Autobiografie die Darstellung des eigenen, ganzen Lebens oder zumindest wesentlicher Teile daraus zu verstehen, bei der eine retrospektive Gesamtsicht angestrebt wird. Vorausgesetzt ist dabei der Bezug zum eigenen Leben, d.h. die Identität von Erzähler und Hauptfigur. Stilistische Mittel und inhaltliche Motive von Selbstmitteilungen und Selbstberichten finden sich schon im Alten Orient

40 Lejeune, *Pacte*.

41 Die erste Position findet sich bei *Alheit/Dausien*, *Biographie*, letztere bei *Niggel*, *Theorie*.

42 Dabei handelt es sich um eine unangemessene Aneignung, mit *Stagl*, *Beschreibung*, gesprochen, um eine unangemessene Nostrifizierung. Die Unangemessenheit zeigt sich an der Folgewirkung und in der Verzerrung seines Gebrauchs auf antike Literatur angewandt. Dabei werden gegen die Semantik und Lesererwartung wesentliche Bestandteile des Konzepts „Autobiografie“ negiert.

43 Die Kohärenz kann nachgezeichnet, partiell durch Auswahl, Gliederung und inhaltliche Subsumtionen erstellt oder auch durch dichterische Ergänzung oder Überbrückung geschaffen werden (vgl. zu letzterem Vorgehen von *Goethe*, *Dichtung und Wahrheit* – und dazu *Allolio-Näcke*, *Positionalität*). Als Sonderfall ist mit *Niggel*, *Theorie*, 10–12, die Annahme von Inkohärenz des eigenen Lebens im Dekonstruktivismus anzusehen. Hier wird Inkohärenz zur Kohärenz.

und in der Antike, aber erst im Zusammenhang des 17. und 18. Jh.s entsteht daraus die Gattung „Autobiografie“ sowie das damit verbundene Konzept. Wie wenig sinnvoll es ist, in dieser Weise ein minimalistisches Konzept von Autobiografie oder eine unscharfe Definition zu verwenden, haben die Beiträge von Rösler und Reichel gezeigt. Dass man für den Alten Orient und das Alte Testament bei der Rede von einer fiktiven Autobiografie im Sinne Longmans, Debatten um Pseudonymität und Authentizität sowie um damit verbundene Fragen von Echtheit und Autorenbegriff hervorruft, kann ich hier nur anmerken.⁴⁴

Was bedeuten diese Klärungen nun für die Debatte um die Königsfiktion im Koheletbuch? Zunächst ist die These Kohs von einer königlichen Autobiografie als Rahmengattung als unangemessen zurückzuweisen. Sie suggeriert einen Rahmen und eine Einheitlichkeit, die nicht vorhanden sind. Wie an dieser Stelle das neuzeitliche Autobiografie-Konzept die literarische Analyse verfälscht, zeigt sich auch, wenn Koh die These von der fiktiven Autobiografie mit der Frage nach der literarischen Einheit verbindet. So postuliert er mehrfach einen Autor, der hinter dem literaliter heterogenen Material stehe.⁴⁵ Das königliche „Ich“, das er im ganzen Buch nachweisen will, ist damit vom „Ich“ des Verfassers nicht mehr zu unterscheiden: „the first-person narration pervades the book and [so – vOo] there appears to be a coherent personality behind the work who is recounting an aspect of his personal life to his readers, and using his personal observations and experience to impart some sort of instruction.“⁴⁶ Wie an dieser Stelle kommt es mehrfach in der Darstellung zur Vermischung von Verfasserfrage und der Frage nach den verwendeten Stilmitteln und Gattungen. Auch wenn meinerseits nicht unterschiedliche Autoren für das Korpus des Buches in Anschlag gebracht werden sollen, so verbietet sich eine solche Vermischung doch aus anderen Gründen. Die literarischen Unterschiede verweisen unter Umständen auf Vorlagen oder auf verwendetes Traditionsmaterial. Wie auch immer – sie sind literarisch zu erklären und nicht durch den Sprung in eine postulierte Biografie hinter den Texten. Denn auch die These einer königlichen Autobiografie muss literarisch begründet und nicht als Gegenstand hinter den Texten eingebracht werden.

44 Nach Longman, *Autobiography*, 41, gehört Pseudonymität zu einer fiktiven Autobiografie definitorisch hinzu. Damit wird das neuzeitliche Denkfeld von Authentizität, Autorenpersönlichkeit und Echtheit im Sinn auktorialer Verfasserschaft betreten. Wie unpassend diese Vorstellungen für antike Texte sind und wie zäh sie in den Köpfen der Leser exegetischer Literatur nisten, weiß die Bibelwissenschaft zu Genüge. Verwendet man nun entsprechende Begriffe, wie den der Autobiografie, so befördert und zementiert man diese Missverständnisse zusätzlich.

45 Koh, *Royal Autobiography*, 152–154.

46 Koh, *Royal Autobiography*, 154.

„Qoheleth's personal struggle with the frustrating realities of life and the dilemma that he faces between the truths of traditional wisdom and his own experience in life“⁴⁷ – solche Aussagen gehören, deutlich gesprochen, in einen Kohelet-Roman, aber nicht in eine wissenschaftliche Untersuchung.

Der Verfasser des Buches verwendet also Stilmittel und Motive fiktiver Selbstmitteilungen, jedoch keine Autobiografie. So beschrieben, tritt auch klarer hervor, dass die funktionale Verwendung bei den „Ich“-Reden eindeutig im Vordergrund steht. Die Person des Königs, Elemente seines Lebens, gar eine Gesamtsicht auf dieses Leben interessieren in keiner Weise. Was der fiktive „Ich-Erzähler“ erwähnt, dient ausschließlich seiner Stilisierung als Protagonist der Metakritik. Begriff und Konzept der Autobiografie tragen hier Vorstellungen ein, die den Befund verstellen.⁴⁸

So verbleibt abschließend eine letzte Frage: Warum lässt der Verfasser des Buches Kohelet in dieser Weise eine Königsfigur auftreten? Die weitergehende Bedeutung einer solchen Frage für die alttestamentliche Literaturgeschichte hatte ich zu Eingang mit dem Hinweis auf die Bedeutung von Personalisierungen, Leitbildern, Symbolfiguren und „Musterbiographien“ angedeutet. Basierend auf handwerklich sauberer Textanalyse wartet hier ein viel versprechendes Arbeitsfeld.

Die fiktiven Selbstmitteilungen des Königs im Koheletbuch – um auf unser Exempel zurückzukommen – dienen zunächst dazu, die Zuverlässigkeit der Aussagen zu beglaubigen.⁴⁹ Indem der König auftritt, soll für den frühjüdischen Leser die Argumentation unabweisbar gültig werden. Der königliche Mensch ist dabei exemplarisch und unüberbietbar in seiner Suche nach Weisheit, in den Möglichkeiten von Lebens- und Weltgestaltung, und im Genuss. So ist diese frühhellenistische Welt geprägt, deren Kultur und Religion basal in den Traditionen der altorientalischen Königstheologie wurzelt. Nun mag man mit Schwienhorst-Schönberger einwenden, dass sich in nachexilischer Zeit ein affirmativer Rückgriff auf die Königsfigur verbiete. Dem stehen jedoch zentrale Texte zur Anthropologie entgegen, wie sie sich exilisch-nachexilisch finden. So formuliert die Priesterschrift mit Gen 1,27f. die Vorstellung von der *imago-Dei* des Menschen ausgerechnet mittels einer Umprägung der vorexilischen und ägyptischen Herrscherideologie. Und auch im Bereich des

47 *Koh*, Royal Autobiography, 199.

48 Die kritische Sichtung der Brauchbarkeit der Kategorie „Autobiografie“, wie sie hier im interdisziplinären Gesprächskontext unternommen wurde, wäre für andere Begrifflichkeiten wie Beispielfigur, Leitbild, Problemträger, Symbolfigur oder „Musterbiographie“ ebenfalls vorzunehmen. So ließe sich deren Verwendbarkeit oder die Notwendigkeit zur Heranziehung solcher Kategorien klären.

49 Im Bereich der Historiografie zeigt sich diese Funktion von Selbstmitteilungen etwa bei Herodot – vgl. *Reichel*, Xenophons Anabasis, 58, Anm. 53.

Psalters redet Psalm 8 vom königlichen Menschen, um grundlegend dessen Verhältnis zu Gott und Welt zu bestimmen. Beide Konzeptionen sind für den Verfasser des Kohelethbuches als bekannt vorauszusetzen, was wiederum ein bezeichnendes Licht auf seine Aussagen wirft. Das Kohelethbuch nutzt die Königsfigur nun zu einer kritischen Überprüfung und Revision traditioneller Erwartungen an die Weisheit.⁵⁰ Wie der königliche Mensch in Prov 16 in weitgehend unkritischer Form als Chiffre für den idealen Weisen dienen kann, hat Alexa F. Wilke 2006 in ihrer Arbeit zu „Kronerben der Weisheit. Gott, König und Frommer in der didaktischen Literatur Ägyptens und Israels“ schön herausgearbeitet.⁵¹

Tritt ein König als exemplarischer Mensch auf, so lassen sich Aussagen mit universalem Geltungsanspruch machen.⁵² Dies deckt sich mit dem fundamentalen anthropologischen Anliegen des Buches. So knüpft der Verfasser an die Universalität der alten Königs- und Tempeltheologie an. Zugleich platziert sich diese Rede so innerhalb des impliziten Dialogs zwischen Judentum, westsemitischer Kultur und Hellenismus, wie er als Horizont des Kohelethbuches durchschimmert. Der ehemals in Jerusalem residierende König und der hellenistische Herrscher aus Alexandrien dürften dabei in den weisheitlichen Rezipientenkreisen des Buches, anders als Schwienhorst-Schönberger unterstellt, nicht „das Bewusstsein einer sozialen, historischen und räumlichen Distanz hervorrufen.“⁵³ Vielmehr gilt: Wer auf dieser Ebene mitdenkt und -redet, formuliert allgemein Gültiges für die eigene Religion und Kultur – und dies mit universalem Anspruch. So jedenfalls soll es der jüdische Leser verstehen. In gleicher Weise kennt er es aus den Rollenangeboten eines David im Psalter, eines Salomo im Sprüchebuch oder aus dem Auftritt eines Nebukadnezar in Dan 2–4. Ohne die Königsfigur zu verabschieden, wird sie dabei jedoch innerhalb einer reflektierten Anthropologie und Weisheit transformiert, bei Kohelet hin zu einer traditionskritischen Instanz. Damit wird dem ehemals gott-gleichen König ein Platz zugewiesen, der in seiner Figur der Weisheit alle gott-gleichen Ansprüche und Ziele zurückweist.

50 In der vergleichbar weisheitskritischen Schrift des Hiobbuches finden wir in Hi 7,17f. eine kritische Gegenrede zu Ps 8. Sie übt in stärker existentieller Anbindung Kritik an den Möglichkeiten und dem Zustand der traditionellen Weisheit.

51 Wilke, Kronerben der Weisheit.

52 So auch Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 188f.

53 Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 190f.

Literaturverzeichnis

- Alheit, P. / Fischer-Rosenthal, W. / Hoerning, E.M.*, Biographieforschung. Eine Zwischenbilanz in der deutschen Soziologie, Werkstattberichte des Forschungsschwerpunkts „Arbeit und Bildung“, Bd. 13, Bremen 1990.
- Alheit, P. / Dausien, B.*, Biographie. Eine problemgeschichtliche Skizze, Bremen 1990.
- Allolio-Näcke, L.*, Transdifferente Positionalität und Autobiografien, in: *B. Kalscheuer / L. Allolio-Näcke* (Hg.), ‚Transdifferenz‘ Positionalität, Psychologie & Gesellschaftskritik 122/123, 31. Jg. (2007), 59–79.
- Ebach, J.*, Noah. Die Geschichte eines Überlebenden, BG 3, Leipzig 2001.
- Gefreireis, H.* (Hg.), Grundbegriffe der Literaturwissenschaft, Stuttgart / Weimar 1999.
- Goethe, J.W. von*, Dichtung und Wahrheit, Poetische Werke 8, Essen 1999, 9–536.
- Hossenfelder, M.*, Die Philosophie der Antike 3. Stoa, Epikureismus und Skepsis, München 1985.
- Jansen-Winkeln, K.*, Autobiografie: I. Alter Orient, DNP 2, 1997, 348–349.
- Kaiser, O.*, Judentum und Hellenismus, VuF 27 (1982), 68–88.
- Koh, Y.V.*, Royal Autobiography in the Book of Qoheleth, BZAW 369, Berlin / New York 2006.
- Krüger, T.*, Kohelet (Prediger), BK XIX Sonderband, Neukirchen-Vluy 2000.
- Lichtheim, M.*, Ancient Egyptian Autobiographies chiefly of the Middle Kingdom, OBO 84, Göttingen / Freiburg 1988.
- Maat in Egyptian Autobiographies and related Studies, OBO 120, Göttingen / Freiburg 1992.
- Lejeune, Ph.*, Le pacte autobiographique, Paris 1975, 13–46; dt. Übersetzung: Der autobiographische Pakt, in: *G. Niggel* (Hg.), Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung, Darmstadt ²1998, 214–257.
- Longman, T.*, Fictional Akkadian Autobiography. A Generic and Comparative Study, Winona Lake Ind. 1991.
- The Book of Ecclesiastes, NICOT, Grand Rapids / Cambridge 1998.
- Lux, R.*, „Ich, Kohelet, bin König...“. Die Fiktion als Schlüssel zur Wirklichkeit in Kohelet 1,12–2,26, (EvTh 50), 1990, 331–342.
- Josef, BG 1, Leipzig 2001.
- Niggel, G.*, Zur Theorie der Autobiographie, in: *Reichel*, Autobiographien, 1–14.
- Reichel, M.* (Hg.), Antike Autobiographien. Werke – Epochen – Gattungen, Köln / Weimar / Wien 2005.
- Ist Xenophons Anabasis eine Autobiographie?, in: *Ders.* (Hg.), Antike Autobiographien, 45–74.
- Robbe-Grillet, A.*, Neuer Roman und Autobiographie, Konstanz 1987.
- Sals, U.*, Die Biographie der „Hure Babylon“, FAT II/6, Tübingen 2004.
- Schwienhorst-Schönberger, L.*, Kohelet, HThKAT 29, Freiburg / Basel / Wien 2004.
- Sonnabend, H.*, Geschichte der antiken Biographie. Von Isokrates bis zur Historia Augusta, Stuttgart / Weimar 2000.
- Stagl, J.*, Die Beschreibung des Fremden in der Wissenschaft, in: *H.P. Duerr* (Hg.), Der Wissenschaftler und das Irrationale, Bd. 2, Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie, Frankfurt a. M. 1981, 273–295.
- Wilke, A.F.*, Kronerben der Weisheit. Gott, König und Frommer in der didaktischen Literatur Ägyptens und Israels, FAT II/20, Tübingen 2006.