

Dekonstruktivistische Hermeneutik?

הבל und מקרה als Schlüsselbegriffe für das
Verständnis des Koheletbuches

Bachelorarbeit

im Zwei-Fächer-Bachelorstudiengang, Fach Ev. Religion
der Theologischen Fakultät
der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

vorgelegt von

Lisa Johanne Jacobs

Erstgutachter: Prof. Dr. Markus Saur

Zweitgutachter: Dr. Philipp David

Marburg im September 2013

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	1
Teil I: Exegetische Grundlagen.....	2
I.1. Einleitung in das Koheletbuch	2
I.2 Übersetzung von Koh 3,19.....	5
I.3 Textkritischer Apparat der BHS.....	5
I.4 Sprachliche Analyse von Koh 3,19	5
I.4.1 Einordnung in den Kontext.....	5
I.4.2 Gliederung von Vers 19.....	7
I.4.3 Analyse des Begriffs haebael	10
I.4.4 Analyse des Begriffs miqraeh	11
Teil II: Dekonstruktion - Eine Annäherung.....	13
Teil III: Anwendung.....	20
III.1 Eine Dekonstruktion für Koh 3,19.....	20
III.2 Ausblick auf das gesamte Koheletbuch	26
Fazit	26
Literaturverzeichnis	28
Eigenständigkeitserklärung.....	32

Einleitung

„Nichtig und flüchtig, sprach Kohelet, nichtig und flüchtig, alles ist nichtig.“¹ Bereits im zweiten Vers des Koheletbuches wird der Flüchtigkeitsbegriff (הבל) eingeführt und leitet somit das ein, was im gesamten Buch immer wieder zum Tragen kommt. Doch ist wirklich alles flüchtig? Was kann noch Bestand haben? Ist das Koheletbuch Ausdruck von Sinnleere?

In der folgenden Arbeit soll der Frage nachgegangen werden, inwiefern der הבל-Begriff im Zusammenhang mit dem Begriff מקרה eine Rolle bei der Erschließung des Buches spielt. Dabei soll die Dekonstruktion, begründet von Jacques Derrida, als ein Wegbereiter für ein Verständnis des Koheletbuches herangezogen werden. „Die Dynamik einer allgemein gefassten D[ekonstruktion] ist den exegetischen Disziplinen aufgrund ihrer stetigen Destruktions- und Konstruktionsleistung präsent. Denn sie destruieren seit ihren Anfängen in der Aufklärung einerseits theologische Bibelinterpretationen und erschaffen andererseits neue Zugänge zu den biblischen Texten. Zugleich wird die D[ekonstruktion] in ihrer geläufigen poststrukturalistischen Ausformung J. Derridas innerhalb der - zumal deutschsprachigen - Bibelexegese eher als Gefahr denn als Bereicherung wahrgenommen“². In einer Interpretation für das Koheletbuch soll die Dekonstruktion als Bereicherung wahrgenommen werden, Widersprüche und Spannungen³ sollen nicht durch ein literarkritisches Erklärungsmodell geglättet werden. Da die beiden Begriffe הבל und מקרה im Koheletbuch einzig in Koh 3,19 zusammen vorkommen, wird eben dieser Vers für eine dekonstruktive Lesart herangezogen.

Im ersten Teil werden exegetische Grundlagen erläutert. Im darauf folgenden zweiten Teil wird eine Annäherung an den Begriff der Dekonstruktion durchgeführt. Der letzte Teil der Arbeit wird dann die zuvor gewonnenen exegetischen, wie systematischen Erkenntnisse zusammenführen und auf Koh 3,19 anwenden.

¹ S. Zürcher Bibel, Der Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich (Hg.), Zürich 2008, Koh 1,2.

² S. Scholz, S., Art. Dekonstruktion, in: LBH (2009), S. 126.

³ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, L., Kohelet: Stand und Perspektiven der Forschung, in: Ders., Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (BZAT 254), Berlin 1997, S. 5.

Teil I: Exegetische Grundlagen

I.1. Einleitung in das Koheletbuch

In der folgenden knappen Hinführung an das Koheletbuch, geht es vor allem darum, die Aspekte aufzugreifen, die für das weitere Verständnis dieser Arbeit ausschlaggebend sind. Aufgrund dessen wird es an dieser Stelle keine ausführliche Rekonstruktion einer Forschungsgeschichte des Koheletbuches geben.

Das Koheletbuch gehört in der Hebräischen Bibel zu den Ketubim, den Schriften, genauer zu den fünf Megillot und wird in jüdischer Tradition zum Laubhüttenfest verlesen. Zusammen mit dem Sprüche- und Hiobbuch zählt das Koheletbuch zur alttestamentlichen Weisheitsliteratur. Unter Weisheit ist die Fertigkeit zu verstehen, welche „aufgrund eigener oder fremder Erfahrungen ein gelingendes, mindestens aber doch ein zufriedenstellendes Leben führen zu können“⁴ ermöglicht oder aufzeigt. Jedoch positioniert sich das Koheletbuch so, dass Weisheit nicht als letzter Garant für ein glückliches Leben gesehen werden kann, sondern „bringt gegen eine »dogmatische« Verfestigung der Weisheit kritisch die Erfahrung ins Spiel.“⁵ Damit knüpft das Koheletbuch an die Weisheit des älteren Teils des Sprüchebuches⁶ an⁷. Anders als in der älteren Forschung angenommen ist dies nicht als Ausdruck einer »Krise der Weisheit« zu verstehen, viel mehr versucht Kohelet anhand von Empirie die Weisheitstradition kritisch zu reflektieren⁸.

„Das Buch Kohelet bezeichnet jene Person, deren Worte nach Koh 1,1 das nach ihr benannte Buch enthält.“⁹ Etymologisch kommt der Name Kohelet von der hebräischen Wurzel קהל und bedeutet soviel wie „sich versammeln“. קהלת ist sprachlich betrachtet ein Partizip femininum, wird hier jedoch maskulin verwendet¹⁰. Demnach wäre der Protagonist Kohelet einer, der versammelt bzw. einen, um den herum sich Menschen versammeln. Luther benutzt in seiner Übersetzung den Terminus *Prediger*, allerdings kann damit auch ein Weisheits-

⁴ S. Saur, M., Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, Darmstadt 2012, S. 9.

⁵ S. Krüger, T., Kohelet (Prediger) (BKAT XIX Sonderband), Neukirchen-Vluyn 2000, S.45.

⁶ Spr 10ff.

⁷ Vgl. Krüger, Kohelet, S.44.

⁸ Vgl. Koh 12,9

⁹ S. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet (HTHKAT), Freiburg im Breisgau u.a. 2004, S.41.

¹⁰ Feminine Partizipien werden im Esra- und Nehemiabuch für Amtsbezeichnungen verwendet.

lehrer gemeint sein. Versteht man das Buch als Erzählung¹¹, so kann man der These von Fox folgen, dass Kohelet nicht identisch mit seinem Autor ist, sondern „a character created in the work who may be a close expression of the author's attitudes, but whose words cannot be assumed to be inseparable from the ideas of his creator“¹².

In der älteren Forschung wurde das Koheletbuch bis in salomonische Zeit zurückdatiert¹³. „In der neueren Forschung wird fast allgemein angenommen, dass das Koheletbuch in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr.“¹⁴ entstanden ist. Als Entstehungsort nimmt „die große Mehrzahl der Exegeten heute Jerusalem“¹⁵ an. Die Zeit nach dem Tod Alexanders 323 v. Chr. war politisch sehr instabil. Sie war geprägt von vielfältigen Auseinandersetzungen und gewaltsamen Konflikten, wie den Diadochenkämpfen (321-301) und den Syrischen Kriegen (3. Jhd. v. Chr.)¹⁶. Aufgrund dieser „Erfahrungen politischer und ökonomischer Fremdbestimmung“¹⁷, ist eine Verarbeitung dessen für das Koheletbuch nicht auszuschließen.

Die Widersprüche und Spannungen¹⁸ innerhalb des Buches sind offensichtlich, woraufhin verschieden Modelle entwickelt wurden, die durch Rekonstruktion der Textentstehung versucht haben, jene „inneren Spannungen und Widersprüche zu erklären und zu verstehen“¹⁹. Jedoch wird man mit der Frage nach der Einheitlichkeit des Buches, sowie textgenetischen Arbeitsschritten dem narrativen Charakter des Buches erstens nicht gerecht und zweitens ergibt sich daraus kein starrer Interpretationsansatz - denn „das Koheletbuch [kann] in seiner vorliegenden Textgestalt durchaus als kohärenter Text²⁰ verstanden werden (...), sofern man seinem diskursiven Charakter Rechnung trägt und die Möglichkeit eines ironischen »Spiels« mit vorgegebenen Gattungen und Themen in

¹¹ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S.54.

¹² S. Fox, M. V., *Qohelet and his contradictions* (JSOTS 71), Sheffield 1989, S. 29.

¹³ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet S.101.

¹⁴ S. Krüger, Kohelet, S. 39.

¹⁵ S. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 103.

¹⁶ Vgl. Gertz, J. C. (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments* (UTB 2745), Göttingen 32006, S.179-182.

¹⁷ S. Krüger, Kohelet, S.42.

¹⁸ Beispielsweise die Lebensfreude in Koh 9,7-9 zum Tiefpunkt der Stimmungslage in Koh 7,3.

¹⁹ S. Krüger, Kohelet, S. 32.

²⁰ Natürlich schließt dies nicht aus, dass am Koheletbuch auch ein Fortschreibungsprozess statt gefunden hat.

Betracht zieht.“²¹ Deshalb soll der Text auf einer synchronen Ebene, in seiner Endgestalt, wahrgenommen werden. Es geht nicht darum in diachronen Schritten einzelne Schichten abzutragen und so zu einem Ur-Text zu gelangen. Vielmehr stellen sich Fragen danach, wie „das Verhältnis zwischen Offenheit und kohärenter Konzeption von Einzeltexten und Buch-Ganzen“²² zu verstehen sind oder wohin „der Leser bei der Lektüre des Textes geführt“²³ wird. Die im Koheletbuch verhandelten (theologischen) Schwerpunkte sollen hier kurz skizziert werden, um einen Einblick in die Diskurse des Buches zu bekommen. Vor allem das „Wort הבל bildet (...) einen eindrücklichen Rahmen um das Koheletbuch“²⁴, sowie ein verbindendes Moment innerhalb des Buches selbst. Dabei ist es vorschnell zu sagen, dass die הבל-Aussagen das gesamte Buch mit einer pessimistischen Grundhaltung durchziehen, da der הבל-Begriff eine Offenheit schaffen kann, die für das gesamte Verständnis des Buches eine ganz neue Perspektive ermöglicht. Es bleibt umstritten, wie הבל-Aussagen innerhalb des Buches zu verstehen sind²⁵. Neben solchen הבל-Aussagen stehen Verse über die Lebensfreude: „Essen, Trinken und Freude [stellen] für den Menschen das höchste und letztlich einzig erstrebenswerte Gut“²⁶ dar. Anzumerken ist, dass „Glück letztlich in der Wirklichkeit Gottes gründet“²⁷, wodurch sich von der Vorstellung distanziert wird, dass „das menschliche Glück einfachhin mit dem Besitz von Gütern, materieller oder sozialer Art“²⁸ einhergeht. Die gesamte Schöpfung ist als Gabe Gottes zu verstehen²⁹, wodurch „menschliches Handeln und Genießen gleichermaßen ermöglicht wie begrenzt“³⁰ wird. Des Weiteren „entwickelt das Koheletbuch eine erstaunlich kritische Sicht von Macht und Herrschaft“³¹. Einzig der Zeit und dem Schicksal sind alle Menschen gleichermaßen unterworfen, unabhängig von einem Tun-Ergehen-Zusammenhang.

²¹ S. Krüger, Kohelet, S. 35.

²² S. Schwienhorst-Schönberger, Das Buch Kohelet, S. 20.

²³ S. Ebd., S. 20.

²⁴ S. Krüger, Kohelet, S. 14.

²⁵ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 84.

²⁶ S. Krüger, Kohelet, S. 11.

²⁷ S. Schwienhorst-Schönberger, S. 74.

²⁸ S. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 74.

²⁹ Vgl. Koh 3, 10-15.

³⁰ S. Krüger, Kohelet, S. 13.

³¹ S. Krüger, Kohelet, S. 17.

I.2 Übersetzung von Koh 3,19

כי מקרה בני־האדם ומקרה הבהמה ומקרה אחד להם כמות זה כן מות זה ורוח אחד לכל ומות האדם מן־הבהמה אין כי הכל הבל

Koh 3,19 ^aDenn das Schicksal der Menschen und das Schicksal der Tiere, ist ein Schicksal für sie beide. ^bWie der Tod dieses, so ist der Tod jenes und für alle ist es derselbe Lebensatem. ^cDenn einen Vorzug des Menschen vor dem Tier gibt es nicht. Denn alle sind flüchtig.

I.3 Textkritischer Apparat der BHS

Der Textkritische Apparat der BHS schlägt vor, מקרה mit Sere, statt Segol zu vokalisieren, begründet wird dies dadurch, dass in Koh 2,15 ebenfalls ein Sere verwendet. Das Verwenden von einem Sere würde für 3,19 allerdings bedeuten, dass מקרה im status constructus stünde. Dies ergäbe jedoch keinen Sinn, da die בני־האדם im status construcus stehen und das מקרה das dazugehörige Nomen regens ist. Dadurch ist eine Genitivverbindung vorhanden, in der ein Nomen durch ein anderes näher bestimmt wird³². Darüber hinaus ist durch den Verweis auf Koh 2,15 kein hinreichendes Kriterium am Text gegeben und ist deshalb abzulehnen.

Das zweite textkritische Problem bezieht sich auf das *waw* in der Verbindung ומקרה. Der Apparat sieht vor, das ם wegzulassen, da es von vielen Textzeugen nicht überliefert wird³³. Es ist anzunehmen, dass die ursprünglichere Lesart ohne ם ist, da zum einen der Grundsatz *lectio brevior* und zum anderen *lectio difficilior potior* gilt. Darüber hinaus kann das Weglassen des *waw* auch ein Stilmittel - eine Ellipse - darstellen, was in poetischen Texten zur Anwendung kommt.

I.4 Sprachliche Analyse von Koh 3,19

I.4.1 Einordnung in den Kontext

Es ist anzumerken, dass „jeder Versuch einer Strukturierung des Predigerbuches problematisch“³⁴ bleibt. Dennoch ist zu erkennen, „dass eine Reihe von

³² Für das zweite מקרה gilt dies ebenfalls, das Nomen rectum ist in diesem Fall הבהמה.

³³ Dazu zählt die LXX, Peschitta, Targum secundum und viele weitere Handschriften.

³⁴ S. Saur, Einführung S.110.

(mehr oder weniger) kleinen argumentativ und rhetorisch zusammenhängenden Einheiten vorliegen, (...) deren genaue Abgrenzung im Einzelnen allerdings recht umstritten sind.“³⁵ In der neueren Forschung ist man sich weitaus darüber einig, dass der „Kern in Pred 1-3* zu suchen ist“³⁶. Innerhalb dieses „Kernes“ des Koheletbuches befindet sich der Vers, der im Mittelpunkt dieser Arbeit stehen wird. Zunächst wird das dritte Kapitel gegliedert, um das Textumfeld, in dem Vers 19 steht, überschaubar zu machen und den Kontext darzulegen.

In den Versen 1-9 werden menschliche Ambivalenzen³⁷ einer Zeitlichkeit unterworfen und eingeordnet. Dies erfolgt in einer poetischen Form, so beginnen die Verse 2-8 jeweils mit dem Wort עת (Zeit), weswegen 3,1-9 als *Gedicht über die Zeit* bezeichnet wird. Vers 10 beginnt mit einer ersten Person Singular Perfekt (ראיתי) und markiert dadurch einen Wechsel in eine narrative Form³⁸. Inhaltlich ist es ein lebensbejahender Abschnitt, in dem der Mensch in seiner Schöpfung als Gabe Gottes³⁹ und Gott dabei als *alles bestimmende Wirklichkeit*⁴⁰ gesehen wird. Demzufolge werden die Verse 10-15 als *der Mensch in der Wirklichkeit Gottes* eingeteilt. In Vers 16 wird der Schwerpunkt verlagert. Der Vers beginnt mit *und weiter sah ich* (דויעו ראית), was einen neuen Sinnabschnitt markiert. Auch inhaltlich wendet sich dieser Abschnitt einer anderen Thematik zu, nämlich Recht und Unrecht⁴¹, Gerechte/r und Frevler/in⁴²; dabei geht es nicht nur um das Verhältnis der Menschen untereinander, sondern auch um der Verhältnis von Mensch und Tier⁴³. Daher werden die letzten Verse, 16-22 des dritten Kapitels unter der Zwischenüberschrift *Recht und Unrecht* untergliedert. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich das dritte Kapitel des Koheletbuches mit existentiellen Fragen auseinandersetzt. Dabei werden keinen absoluten Antworten gegeben, sondern viel mehr die Grenzen des menschlichen Er-

³⁵ S. Krüger, Kohelet, S. 19.

³⁶ S. Saur, Einführung S. 114.

³⁷ Vgl. V. 4 - Zeit zum Weinen und eine Zeit zum Lachen, Zeit des Klagens und Zeit des Tanzens.

³⁸ Wobei die folgenden Verse die Zeit-Thematik weiterhin behandeln, jedoch von der Struktur der vorherigen Verse abweichen.

³⁹ S. V.13

⁴⁰ Vgl. Bultmann, R., Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: Ders. (Hg) Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1933, S.26.

⁴¹ V. 16.

⁴² V. 17.

⁴³ V.19; 21

kennens aufgezeigt⁴⁴, der Unterschied zwischen Mensch und Tier wird infrage gestellt bzw. aufgehoben⁴⁵ und Gott wird als Schöpfer⁴⁶, der den Menschen gemacht hat, dargestellt und gleichzeitig auch als derjenige, der es den Menschen ermöglicht zu genießen und Gutes zu tun⁴⁷.

Vers 19 lässt sich gut in die Zwischenüberschrift *Recht und Unrecht* einordnen: Mensch und Tier haben *ein* Schicksal (ומקרה חתד להם) und ebenfalls beide sind flüchtig (הכל הבל). Auffällig ist, dass die beiden Kohelet-Typischen Worte הבל und מקרה im dritten Kapitel einzig in Vers 19 gemeinsam vorzufinden sind.

I.4.2 Gliederung von Vers 19

Zunächst ist zu sagen, dass Vers 3,19 in dieser Arbeit anders gegliedert wurde, als es der MT vorgibt. Der MT gliedert den Vers in fünf Teile:

כי מקרה בני־האדם ומקרה הבהמה ומקרה אחד להם	aα
כמות זה כן מות זה	aβ
ורוח אחד לכל	aγ
ומותר האדם מן־הבהמה אין	bα
כי הכל הבל	bβ

Die Einteilung, die dieser Arbeit zu Grunde liegt, ist nach inhaltlichen, wie äußerlichen Kriterien vorgenommen worden:

כי מקרה בני־האדם ומקרה הבהמה ומקרה אחד להם	a
כמות זה כן מות זה ורוח אחד לכל	b
ומותר האדם מן־הבהמה אין כי הכל הבל	c

Die Gliederung des Verses setzt sich, wie schon in der Übersetzung erkennbar ist, aus drei Teilen (a, b, c) zusammen. Die jeweiligen Teile enden mit einer Art Synthese aus dem, was zuvor erläutert wurde. Darüber hinaus ist einer Klimax zu erkennen. In 19a ist es להם in 19b לכל und 19c הכל הבל. Die Steigerung besteht darin, dass 19a mit einem *für sie*⁴⁸ abschließt, in 19b *für alle* verwendet wird und in 19c die Präposition wegfällt und durch eine Determination den Radius dessen, was gemeint ist, erweitert und zudem in Verbindung mit הבל

⁴⁴ V. 11; 21; 22.

⁴⁵ V. 18-21.

⁴⁶ V. 11.

⁴⁷ V. 3.

⁴⁸ 3. Pers. Plural.

steht. Daraus ergibt sich ein Urteil aus dem, was zuvor beschrieben wurde und somit ein Abschluss der Steigerung. Denn wie wollte man das Flüchtig-sein von allem (הכל הכל) noch steigern? Alle Teilverse bestehen aus Nominalsätzen, die für alttestamentliche Weisheit typisch sind⁴⁹.

Nachdem im vorangegangenen Vers über die Menschen gesagt wurde, dass sie doch nur Tiere seien, wird in Vers 19 diese Gleichstellung begründet. Vers 19 beginnt mit der Konjunktion כי, die den Kausalsatz einleitet und direkt an Vers 18 anschließt. Anzumerken ist, dass מקרה sowohl bei den Menschen, als auch bei den Tieren verwendet wird. Tier und Mensch stehen jeweils im status absolutus. Für die Substantive *Menschen* und *Tiere* werden dieselben Wörter verwendet wie im vorangegangenen Vers 18. In 19a wird מקרה drei mal verwendet. Vor jedem מקרה steht eine Konjunktion. Vor dem ersten ein כי, vor dem zweiten und dritten jeweils ein ו, was in diesem Zusammenhang ebenfalls als eine Konjunktion verstanden werden kann, da es die Satzteile/glieder miteinander verbindet. Auffallend ist außerdem, dass zwischen dem ersten und zweiten מקרה und dem zweiten und dritten מקרה jeweils ein Wort⁵⁰ steht. Sowohl בני-האדם (die Menschen, st.abs.) als auch הבהמה (die Tiere, st. abs.) bezeichnen Lebewesen und können semantisch begründet als Gegensatz zu מקרה gesehen werden, obgleich sie grammatikalisch betrachtet in einer constructus-Verbindung, als eine Sinn- und Toneinheit gelesen werden. Vers 19a schließt nun mit der Einsicht ab, dass es ein מקרה sowohl für die Menschen, als auch für die Tiere gibt.

Vers 19b wird wieder durch כי eingeleitet, die Funktion ist hier allerdings die eines Vergleichspartikels, indem es den Tod (מות) der Tiere und der Menschen gleichsetzt. Interessant ist, dass als Gegensatz zu מות das Lexem רוה verwendet wurde. Zum einen ist dies als eine Antithesis zu lesen, da רוה in der Genesis⁵¹ für den Geist Gottes verwendet wird und somit als etwas Schöpferisches verstanden werden kann. מות hingegen ist durch die Übersetzung Tod das genaue Gegenteil von Anfang oder Schöpfung. Zum Anderen haben רוה wie auch מות

⁴⁹ Vgl. Jenni, E., Lehrbuch der hebräischen Sprache des alten Testaments, Basel 2003, S.81.

⁵⁰ Die בני-האדם werden hier als ein Begriff verstanden, begründet durch die Verbindung des maqefs.

⁵¹ S. Gen 1,2.

gemein, dass sie beide etwas sind, dass nicht fassbar ist. In Anspielung an die Genesis ist hier רוח ein Begriff, der den Anfang symbolisiert, lebensbejahend ist und jedem Werden und Sein innewohnt. מות hingegen ist mit der Übersetzung von Tod das Ende eines jeden Lebens. Somit sind Anfang und Ende von Tier und Mensch gleich. Vers 19b schließt ebenfalls wieder mit der Einsicht ab, dass es einen (אחד) Lebensatem gibt. Im Gegensatz zu Vers 19a steht hier am Ende jedoch nicht להם (Präposition ל mit Suffix 3. mask. Pl.), sondern לכל. Dies kann zweideutig als eine Steigerung gesehen werden: als eine Steigerung zu Vers 19a und zu Vers 19b. Die Steigerung von Vers 19b zu Vers 19a besteht darin, dass die Zusammenfassung am Ende des Teilverses 19b לכל (für alle) umfassender ist, als die Zusammenfassung להם (für sie) in Teilvers 19a. Die zweite Steigerung besteht, dass sich das Demonstrativpronomen זה auf eine begrenzte, bereits bekannte Größe bezieht, wohingegen לכל weitergefasst ist. Daraus ergibt sich eine größere Gewichtung auf dem gemeinsamen Lebensatem als auf der Erkenntnis des gemeinsamen Todes von Menschen und Tieren. Vers 19c setzt mit dem ו-copulativum ein und grenzt sich dadurch zu den vorangegangenen Teilen formal ab. Im Gegensatz zu Vers 19a, indem die Menschen mit den Tieren verglichen werden, wird hier nun der einzelne Mensch gegenüber dem einzelnen Tier erwähnt. Statt בני־האדם wird nur האדם verwendet. Durch diese Formulierung wird bereits auf grammatikalischer Ebene gezeigt, dass der Mensch, dem Tier gegenüber keinen Vorzug hat. Vers 19c endet mit der Formulierung הכל הכל und bringt dadurch das בהל-sein von allem zum Ausdruck. Anders als am Ende von Vers 19a und 19b fehlt hier die Präposition ל. Anhand dessen lässt sich eine dreiteilige Klimax erkennen: von einem *für sie*, zu einem *für alle*, hin zu einem *das alles*. Lohfink vertritt die Meinung, „daß hakkol in den meisten Fällen der Zusammenfassung von Reihen dient“⁵². Dies würde die These stützen, dass הכל הכל am Ende von Vers 19a und 19b eine zusammenfassende Funktion hat und somit letzter Punkt der Klimax wäre. Zudem hat הכל eine „distributive Bedeutung (...) und bezieht sich auf die beiden

⁵² S. Zimmer, T., Zwischen Tod und Lebensglück. Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets (BZAT 286), Berlin 1999, S. 29.

zuvor genannten Gruppen der Menschen und Tiere.“⁵³ Durch die Nominal-Satz-Struktur wird die Aussage als ein Zustand dargestellt, es gibt also kein handelndes Subjekt.

I.4.3 Analyse des Begriffs haebael

Eines der Worte, die in der Kohelet-Exegese viel diskutiert werden ist unbestritten הבל. Was genau meint dieses Wort?, und wie ist es schlussendlich zu übersetzen? Ist womöglich doch die Luther Übersetzung mit *eitel* die Beste Möglichkeit? הבל wird allgemein mit *Hauch* übersetzt. Insgesamt kommt הבל 73 mal im Alten Testament vor. Davon finden sich 38 Belege allein bei Kohelet. Seybold nimmt an, dass הבל „eine eigene onomatopoetische Wortbildung des Hebräischen“⁵⁴ sei. Dies erschließt ist allerdings nicht ganz. Das ה und auch das ב sind aspirierte Laute, jedoch stört das ל in dieser Zusammensetzung m.E. zu sehr, als dass man הבל als onomatopoetisch Bezeichnen kann.

Nach Albertz⁵⁵ lässt sich die הבל-Verwendung in der Hebräischen Bibel in drei Bereiche einteilen. Ein erster Bereich ist hier die Bezeichnung für andere Götter oder Götzen⁵⁶. הבל beschreibt hier Gegenspieler JHWHs. Den zweiten Bereich für den Gebrauch von הבל sieht Albertz in der Klage des Einzelnen. הבל hat hierbei die Funktion als „disqualifizierender Begriff“⁵⁷, der die Grenzen des Menschseins anspricht. Seybold fügt noch die Verwendung in der Genesis hinzu, in der הבל als Name (Abel) verwendet wird. Hinzu kommt, dass noch Stellen vorhanden sind, an denen הבל in Zusammensetzung mit רוּחַ steht. Dabei assoziiert man schnell die ursprüngliche Bedeutung von Hauch. Es wird zumeist „kaum das meteorologische Phänomen Wind gemeint sein; nicht darum geht es, daß durch die Kraft des Windes (...) Götzenbilder umgeworfen werden, sondern, daß schon eine Kleinigkeit ausreicht, um die Götzen als kraftlos zu entlarven.“⁵⁸ Insgesamt ist aus diesen Beobachtungen zu schließen, dass הבל zumeist eine negativ konnotierte Bedeutung zukommt und „eigentlich überall

⁵³ S. Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 283.

⁵⁴ S. Seybold, K., Art. הבל, in: TWAT II (1977), S.335.

⁵⁵ Vgl. Albertz, R., Art. הבל, in: THAT I (1994), S. 467-469.

⁵⁶ S. Jer 2,5; dort wird hbl als direkte Bezeichnung für Götzen verwendet.

⁵⁷ S. Albertz, S. 468.

⁵⁸ S. Zimmer, Lebensglück, S. 25.

im Zusammenhang mit Vergänglichkeit, Unbeständigkeit oder Vergeblichkeit verwendet⁵⁹ wird.

Der Verwendung von הבל im Koheletbuch spricht Albertz den dritten Teil seiner Einteilung zu. Auch Seybold meint, „den individuellsten Gebrauch von *haebeal* macht der Pred. Die 38 Belege beweisen den dem Wort hier zukommenden Leitmotiv-Charakter.“⁶⁰ Doch trotz (oder gerade wegen) des Leitmotiv-Charakters von הבל bleibt zu fragen, wie nun הבל im Koheletbuch zu verstehen ist. Zumindest in einem Punkt ist man sich in der Forschung einig, nämlich, dass es keinen Konsens darüber gibt, wie הבל einheitlich übersetzt werden kann, sodass es dem jeweiligen Kontext im Koheletbuch gerecht wird⁶¹. Interessant sind die Übersetzungen der LXX und der Vulgata. Die Vulgata übersetzt הבל mit *vanitas*; Eitelkeit, Leere. Die LXX verwendet *ματαιότης*; Zwecklosigkeit, Sinnlosigkeit. Auch diese Übersetzungen werden dem, was הבל ausdrücken kann, nicht gerecht. Beide Übersetzungen schränken den Bedeutungsspielraum ein und unterstützen die negative Konnotation. Doch „in seiner Offenheit und Mehrdeutigkeit scheint aber gerade seine Pointe (...) zu liegen.“⁶² Für eine dekonstruktivistische Lesart ist diese Offenheit und Mehrdeutigkeit des הבל-Begriffes ausschlaggebend. Darauf wird im weiteren Verlauf noch genauer eingegangen werden.

I.4.4 Analyse des Begriffs miqraeh

Ein weiteres Wort, über dessen Übersetzung viel nachgedacht wurde ist מקרה. Auch wenn es einfacher erscheint, als bei der Suche nach einer Übersetzung für הבל, so ist auch מקרה ein *terminus technicus* im Koheletbuch. In der Hebräischen Bibel ist מקרה zehn mal belegt, sieben mal in Kohelet, wodurch dessen zentrale Stellung deutlich wird. Die anderen drei Belege sind in 1Sam 6,9; 20,26 und Ruth 2,3. Innerhalb dieser drei Stellen beschreibt das מקרה etwas, was jemandem ohne ein Zutun seinerseits oder des Zutuns eines anderem geschieht. מקרה ist abgeleitet von der Verb-Wurzel קרה, dessen Grundbedeutung

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ S. Seybold, S.340.

⁶¹ Vgl. Schoors, A., *The preacher sought to find pleasing words. A study of the Language of Qoheleth. Part II. Vocabulary*, Leuven (u.A.) 2004, S. 120 und Zimmer, *Lebensglück*, S. 27.

⁶² S. Krüger, *Kohelet*, S. 104.

begegnen, treffen, widerfahren ist. Demnach impliziert קרה, eine Bewegung auf jemanden hin, etwas Entgegenkommendes. Daran angelehnt ist auch die Bedeutung von מקרה zu verstehen. Sofern es als *Zufall* übersetzt wird, ist es etwas, dass jemandem *zu-fällt*. Wie auch קרה eine gewisse Dynamik innehat, so auch מקרה. Denn dieses ist etwas, das ohne ein Zutun jemandem entgegentritt und dadurch jemandem selbst passiert. Folglich also nichts, „was einem aufgrund seines Verhaltens und Handelns widerfährt, sondern das, was damit in keiner Beziehung steht“⁶³. Durch das verwenden von מקרה wendet sich Kohelet bereits gegen die im Alten Orient konstitutive Ordnung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs - „Was dem Menschen widerfährt, entspricht also nicht seinem Wesen, ist nicht Ausfluß seiner selbst.“⁶⁴ Zimmer ist der Meinung, dass es dabei nicht um Prädestination geht, denn, „entscheidend ist also die *Fremdbestimmung*, nicht die *Vorbestimmung* des Schicksals.“⁶⁵ Dadurch wird erneut betont, dass Kohelet sich vom Tun-Ergehen-Zusammenhang distanziert und das Gewicht auf die Unverfügbarkeit bzw. darauf legt, dass מקרה nicht durch den Menschen selbst beeinflusst werden kann. Allerdings betont Zimmer, dass Kohelet hierbei nicht in dualistische Strukturen zurückfällt, sondern dass „Gott selbst völlig unabhängig von diesen Größen“⁶⁶ sei, „alle Schicksalsbegriffe haben ihr ideelles Subjekt in Gott“⁶⁷ und nicht außerhalb von ihm.

Die Vulgate übersetzt מקרה mit *interitus*, was soviel bedeutet wie *Untergang, Vernichtung*. Der Schwerpunkt liegt auf dem Todes-Schicksal und wird negativ verstanden, da diese Übersetzung bereits eine Wertung vornimmt. Das Schicksal als etwas, das zerstört, macht es berechenbar oder verfügbarer. Insofern, als dass das Schicksal immer nur ein negatives Ereignis sein kann - einzig der Zeitpunkt entzieht sich dem Menschen. Die Offenheit des Begriffs wird dadurch sehr stark eingeschränkt. Die LXX übersetzt *συνάντημα*, mit der Bedeutung *Ereignis* oder *Begebenheit*. Die Übersetzung mit *Ereignis* ist deutlich näher am Hebräischen. Dies drückt zum einen das *Zu-kommen* aus, etwas er-eig-

⁶³ S. Gese, H., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BEvTh 64), München 1984, S.172.

⁶⁴ Ebd. S. 172.

⁶⁵ S. Zimmer, Lebensglück, S. 172.

⁶⁶ Ebd. S. 169.

⁶⁷ Ebd. S. 169.

net sich jemandem. Es wird jemandem zu-eigen und somit Teil seiner Selbst. Es betrifft ihn voll und ganz. Zum anderen wird durch das Ereignis eine Größe dargestellt, die wertneutral ist und auch die Passivität des Menschen dem Ereignis gegenüber ausdrückt.

Teil II: Dekonstruktion - Eine Annäherung

Nachdem die exegetischen Grundlagen dargelegt wurden, wird im zweiten Teil dieser Arbeit die Dekonstruktion Jaques Derridas erläutert werden. Zunächst bedarf es jedoch der Klärung einiger grundsätzlicher Begriffe.

„Was von der Dekonstruktion immer wieder gefordert wird, steht also im Widerspruch zu dem, was sie sein will und was sie letztlich nur ist, wenn sie sich der Zu- und Einordnung, die von ihr gefordert wird, verweigert.“⁶⁸ „Die erste Bestimmung beharrt darauf, daß der Begriff der Dekonstruktion einen Prozeß beziehungsweise eine Tätigkeit benennt, nicht ein bestimmtes Dogma oder eine Theorie.“⁶⁹ Von diesen beiden Zitaten ausgehend, fällt es schwer die Dekonstruktion zu definieren. Durch die Fixierung der Dekonstruktion auf einen Begriff, würde ihr genau das genommen werden, was sie selbst zum Ausdruck bringen will - „der Begriff entzieht sich einer eindeutigen Bestimmung, da er selbst gerade die Unmöglichkeit jeder eindeutigen Bestimmbarkeit und semantischen Begrenzbarkeit sprachlicher Zeichen beinhaltet.“⁷⁰ Um sich auf die Dekonstruktion einzulassen, muss man sich von festen Definitionen und einer letzten Begründung loslösen, denn wie bereits erwähnt ist das Selbstverständnis der Dekonstruktion kein Dogma. Aufgrund dessen kann im Folgenden lediglich eine Annäherung an die Dekonstruktion erfolgen. Ziel dieses Teils ist über den von Heidegger geprägten Begriff der *Destruction* zur Dekonstruktion zu gelangen und Grundlegende Gedanken von Derrida aufzuzeigen.

Heidegger formulierte eine Definition von Destruction selbst wie folgt:

„Destruction bedeutet nicht Zerstören, sondern Abbauen, Abtragen und Auf-

⁶⁸ S. Engelmann, P., Einführung: Postmoderne und Dekonstruktion. Zwei Stichwörter zur zeitgenössischen Philosophie, in: Ders., Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophie der Gegenwart, Stuttgart 1990, S.27.

⁶⁹ S. Angehrn, E., Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik, Weilerswist 2003, S. 237.

⁷⁰ S. Hubert, Zapf. Dekonstruktion. In: Nünning, A. (Hg.), Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze - Personen - Grundbegriffe, Stuttgart 2008, S. 115.

die-Seite-stellen - nämlich die nur historischen Aussagen über die Geschichte der Philosophie. Destruktion heißt: unser Ohr öffnen, freimachen für das, was sich uns in der Überlieferung als Sein des Seienden zuspricht.“⁷¹ Das Anliegen Heideggers ist es demnach sich der Geschichte und der Traditionen bewusst zu werden, sich neu anzueignen und dadurch zum Wesen des Seins zu gelangen. In seinem wohl bekanntesten Werk *Sein und Zeit*, versucht Heidegger eine Antwort auf den Sinn des Seins zu formulieren. Schlussendlich gelangt er zu der Ansicht, dass der Mensch, also der Seiende, in einer *Seinsvergessenheit* lebt und sich seiner Selbst in der Geschichte bewusst werden muss, um zu einem Sinn zu gelangen. Zunächst jedoch muss die Frage nach dem Sinn des Seins, von vorgegeben Antworten befreit werden und in seiner Grundstruktur wieder freigelegt werden. Es soll wieder gefragt werden, denn „fragen ist die Frömmigkeit des Denkens“⁷².

Heideggers Begriff von Destruktion ist eng an die Ontologie gekoppelt und nicht ohne einen Existentialismus zu denken. Die Verhaftung an die Ontologie zeigt sich genau daran, dass Heidegger von einem Sinn des Seins ausgeht, der freigelegt werden müsse. Also etwas, das bereits vorhanden ist, obgleich er selbst davon ausging die Metaphysik vollendet zu haben.

Derrida greift nun Heidegger auf und beginnt „einige Striche in der Skizze von Heideggers Denken nachzuziehen (...), das aber heißt nicht, dass sie [die Dekonstruktion] schlicht Heideggers Konzeption wiederholte.“⁷³ Heideggers Skizze wird von Derrida insoweit nachgezeichnet, als dass er an Heideggers *Destruktion* ansetzt. Zu Anfang steht schlichtweg eine Übersetzung ins Französische. Dabei übersetzt er nicht einfach mit dem französischen *destruction*, da „nämlich die negative Konnotation der Zerschlagung, Vernichtung und Zerstörung“⁷⁴ dem, was Heidegger meinte nicht gerecht worden wäre. Derrida verwendet daher das Wort *déconstruction*. Durch diese Wortschöpfung geht Derrida

⁷¹ S. Heidegger, M. Was ist das - Die Philosophie?, Stuttgart 122008, S.22.

⁷² S. Ders. Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik, in: Heidegger, H. (Hg.), Gesamtausgabe, III. Abteilung: unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge - Gedachtes. Band 76, Frankfurt am Main 2009, S. 62.

⁷³ S. Bertram, G. W., Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie, München 2002, S. 85.

⁷⁴ S. Joisten, K., Philosophische Hermeneutik. Berlin 2009, S.186.

da weit über das hinaus, was Heidegger mit der Destruktion zu beschreiben versuchte. In dem Begriff der De-konstruktion werden die Momente der *Destruktion*, dem Abbau, und der *Konstruktion*, dem Erschaffen, zusammengeführt, worauf im weiteren Verlauf noch genauer eingegangen wird. Durch diese Ambivalenz, die der Begriff selbst enthält, ist eine Bestimmung der Dekonstruktion allenfalls über ihre Widersprüche her zu denken. Einer der grundlegendsten Gedanken Derridas über die Dekonstruktion rührt von dem Text selbst her: „Die Rationalität (...), die eine derart erweiterte und radikalisierte Schrift beherrscht, stammt nicht mehr aus einem Logos. Vielmehr beginnt sie mit der Destruierung und, wenn nicht der Zerschlagung, so doch der De-Sedimentierung, der Dekonstruktion aller Bedeutung deren Ursprung in der Bedeutung des Logos⁷⁵ liegt.“⁷⁶ Damit will Derrida genau das überwinden, was er bei Heidegger immer noch sieht: den Logos oder dass er immer noch an der Metaphysik hänge. Derrida will durch eine radikale Dekonstruktion die Schrift von jeglicher Bedeutung befreien und die Schrift bzw. den Text selbst wieder ins Zentrum setzen - eine Theorie von der Schrift her entwerfen. Dabei geht es nicht darum, die Dekonstruktion als „eine schematisch anwendbare Methode, sondern ein gewissermaßen subversives Prinzip der Annäherung an Texte *von innen her*, die diese in ihrem potentiell unendlichen Bedeutungsverästelungen, ihrem über die manifeste Textintention hinausgehenden Bedeutungsüberschuss und ihrer dabei unvermeidlich hervortretenden inneren Widersprüchlichkeit expliziert.“⁷⁷ Grundlegend für das Verständnis der Dekonstruktion ist das Prinzip der *écriture*. Die Schrift ist dem Logos, dem gesprochenen Wort vorzuziehen. Dies bedeutet, der Vorzug des Signifikanten vor dem Signifikat, also dem Vorzug des Bezeichnenden vor der Bezeichnung selbst. So ergibt sich ein Vorzug „des intertextuell-offenen vor dem individuell-geschlossenen Charakter kultureller Zeichensysteme“⁷⁸. Dabei will Derrida es jedoch nicht belassen, er geht noch einen Schritt weiter und „kehrt das bisherige Verhältnis zwischen

⁷⁵ In der griechischen Philosophie als Proportion, Regel, Bericht, Darlegung zur verstehen. „Also der Anspruch, etwas so, wie es ist, zu artikulieren.“ (Figal, G., Art. Logos. III. Philosophisch, in: RGG⁴ 5 (2002), S. 499.

⁷⁶ S. Derrida, J., Grammatologie. Frankfurt am Main, 1974, S.23.

⁷⁷ S. Zapf, Dekonstruktion, S.116.

⁷⁸ S. Ebd.

Schrift und gesprochenem Wort nämlich nicht einfach um, sondern sieht die Schriftlichkeit im Sinne einer ‚Ur-Schrift‘ auch im gesprochenen Wort selbst am Werk⁷⁹. Durch diese Verhältnisbestimmung wird die Schrift als erste Bedingung eines sprachlichen Systems gesetzt.

Nach Derrida ist ein Bedeutungsgeschehen nicht ohne die Momente der *différance*, *Spur* und *Wiederholung* zu denken. Die *différance* soll als ein Vorschlag dienen, „um die Logik der Genese und Übermittlung von Sinn neu zu beschreiben.“⁸⁰ Dies ist ein von Derrida geschaffenes Wort, welches vom französischen *différence* her abgeleitet ist. Als gesprochenes Wort ist der Unterschied nicht zu erkennen. Erst in der Lektüre wird der Unterschied ersichtlich. „Die *différance* betreibt so in ihrem eigenen Begriff die Dekonstruktion einer mit sich selbst identischen Zeichenbedeutung“⁸¹ und verbindet semantisch „die Bedeutung des »Aufschiebens« und des »Sich-Unterscheidens«“⁸². Doch was genau meint die Wortneuschöpfung der *différance* bei Derrida? „Derrida versucht deutlich zu machen, dass *différance* einerseits genau im Zeichen vorliegt, und andererseits so gedacht werden muss, dass sie dem Zeichen vorausgeht.“⁸³. Diese paradox erscheinende Aussage bedarf einer Erläuterung. Wenn Derrida schreibt, dass die *différance* im Zeichen selbst vorliegt, so ist hier gemeint, dass jedem Zeichen selbst eine *différance* innewohnt, die sich aus der Differenzierung zu anderen Zeichen heraus ergibt. Das bedeutet schlichtweg, dass sich *oben* nur durch den Gegensatz *unten* denken lässt. Die Differenz ist „nur möglich, wenn man die Differenz aus einer Bewegung der Differenzierung heraus denkt. (...) Differenz ist immer Differenzierung.“⁸⁴ Die Betonung liegt dabei auf der Dynamik. „Es geht hier nicht um eine bereits konstituierte Differenz, sondern, vor aller inhaltlicher Bestimmung, um eine reine Bewegung, welche die Differenz hervorbringt.“⁸⁵ Ein Sinn eines Wortes ergibt sich demnach erst aus der Differenz und konstituiert sich nicht aus sich selbst heraus. Bleibt man

⁷⁹ S. Joisten, Philosophie, S.193.

⁸⁰ S. Angehrn, Dekonstruktion, S.243.

⁸¹ S. Zapf, Dekonstruktion S.131.

⁸² S. Angehrn, Dekonstruktion, S. 248.

⁸³ S. Bertram, Dekonstruktion, S. 91.

⁸⁴ S. Ebd. S. 89.

⁸⁵ S. Derrida, Grammatologie, S.109.

bei dem Begriffspaar *oben* und *unten*, so entsteht ein Zwischenraum zwischen diesen beiden Zeichen. Der Zwischenraum beschreibt dabei den Abstand dieser beiden Zeichen, der hergestellt werden muss, um ihre Bedeutung zu erkennen. Das Herstellen des Zwischenraumes ist das dynamische Moment zwischen den Zeichen, der bei einer Differenzierung entsteht. Diesen Zwischenraum beschreibt Derrida unter drei Aspekten. Als ersten nennt er die räumlich Trennung⁸⁶. Dadurch, dass Raum zwischen den Zeichen gelassen wird, kann erst eine Differenz entstehen, so bspw. das Verwenden von Leerzeichen zwischen den Zeichen in einem Text. Das zweite Moment, welches Zeichen voneinander differenziert ist das zeitliche Moment.⁸⁷ Sofern *oben* nur anhand der Differenzierung von *unten* bestimmt werden kann, entsteht eine Bewegung von dem einen Zeichen zum anderen. „Der Zwischenraum ist also die Zeit, deren das Zustandekommen“⁸⁸ von *oben* über den Umweg von *unten* bedarf, wodurch die Bedeutung von *oben* erst durch eine Verzögerung zustande kommt. Der dritte Aspekt des Zwischenraumes ist der Zwischenraum als eine produktive Kraft⁸⁹, die eine Aktivität ermöglicht, durch welche eine Bedeutung des Begriffes erfasst werden kann. Durch das Differenzieren ergibt sich die Wirkung, dass erkannt wird, welche Bedeutung das Zeichen haben kann.

Was meint dabei zweitens, dass *différance* jedem Zeichen vorausgeht? Wie zuvor gezeigt wurde, ist *différance* etwas, das im Zeichen selbst vorliegt, jegliche Bedeutung beruht auf *différance*. Wenn *différance* selbst zum Ausdruck gebracht werden soll, dann sind „alle Bedeutungen, die hier Erläuterung leisten können, (...) nur differentiell konturiert, wohingegen für *différance* gilt, dass sie diese differentielle Kontur nicht hat.“⁹⁰ Wenn versucht wird *différance* zu erklären, so ist das ihr innenwohnende Prinzip zur Klärung der Bedeutung „immer schon als funktionierend vorausgesetzt.“⁹¹ Dabei ist zu beachten, dass die *différance* selbst keine Zeichen setzt und sich „erst von einem Zeichen her formulieren lässt. Es bedarf einer Zeichenpraxis, um *différance* als Implikat

⁸⁶ Vgl. Bertram, Dekonstruktion, S.90.

⁸⁷ Vgl. Ebd.

⁸⁸ S. Ebd.

⁸⁹ Vgl. Ebd.

⁹⁰ S. Ebd., S. 92.

⁹¹ S. Ebd.

dieser Praxis zu denken.“⁹² Derrida sieht also die *différance* als ein „Prozess des ständigen Sich-Unterscheidens und Aufeinander-Verweisens von Signifikanten gefasst, als ein Spiel der Differenz ohne Zentrum und festen Grund, das gleichwohl selbst die einzige Grundlage von Sprache und Bedeutung darstellt.“⁹³ Durch die *différance* ergibt sich, dass immer eine bestimmte Lesart durch den Bezeichnenden bevorzugt wird, eine andere wird auf die Seite gelegt, sodass verschiedene Bedeutungen herauszulesen sind. Hier setzt Derrida sich vom Logozentrismus ab: er will Widersprüche, und Vieldeutigkeit offenlegen, es gibt nicht den einen Sinn eines Textes, die Bedeutung eines Textes ergibt sich erst aus der Lektüre heraus. Demnach kann der Sinn nicht fixiert werden, denn er unterscheidet sich ständig und behält dadurch seine Dynamik inne⁹⁴ - es geht der Dekonstruktion um „einen Prozeß des Formierens, Auflörens und Veränderns von Sinngebilden, in den das Subjekt selbst involviert ist, aus dem heraus es sich versteht und den es tätig mitgestaltet.“⁹⁵ Dieses Mitgestalten ist ohne das Zeichen nicht zu denken. Das Zeichen selbst allerdings ist eine *Spur*, auch die Schrift kann eine Spur sein. Eine Spur ist ein Verweis auf etwas, das war, ist oder sein wird. Wesentlich für eine Spur ist ihre Vergänglichkeit und Materialität⁹⁶. Vergänglich ist eine Spur insofern, als dass sie nur als ein Verweis auf eine andere Spur gedacht werden kann, denn „die Spuren, die an einer Spur hinterlassen wurden, gelten als verschwundene Spuren“⁹⁷. Die Materialität einer Spur zeichnet sich dadurch aus, dass „eine (anwesende) Spur von (abwesenden) Spuren“⁹⁸ als Differenz gesehen werden muss. Was allerdings nicht bedeutet, dass eine Spur etwas Fassbares sein muss, vielmehr ein material-ideal-Anwesendes⁹⁹. Um eine Spur jedoch von anderen Spuren differenzieren zu können, bedarf es noch des Begriffes der *Wiederholung*. Wird ein Zeichen wiederholt, so steht es dadurch zum einen in Differenz zu anderen Zeichen, zum anderen auch in Differenz zu sich selbst, da es „den Umweg über

⁹² S. Bertram, Dekonstruktion, S.93.

⁹³ S. Zupf, Dekonstruktion, S. 130.

⁹⁴ Vgl. Joisten, Philosophie, S.192.

⁹⁵ S. Angehrn, Dekonstruktion, S.241.

⁹⁶ S. Bertram, Dekonstruktion, S.94.

⁹⁷ S. Ebd., S. 97.

⁹⁸ S. Ebd., S. 97.

⁹⁹ Vgl. Ebd., S.97.

sich selbst“¹⁰⁰ geht. Mit diesem Umweg ist der oben genannte Zwischenraum gemeint, den es braucht, um ein Zeichen als Zeichen erkennbar zu machen. „Das Zeichen bestimmt sich, indem es sich auf seine Wiederholung bezieht.“¹⁰¹ Daraus ergibt sich folglich, dass der Wiederholungscharakter dem Zeichen selbst voraus geht bzw. in ihm selbst konstruiert ist. Durch die Wiederholung eines Zeichens ist nach Derrida auch Veränderung möglich, da durch eine Wiederholung auch ein Verweis auf ein anderes Zeichen erfolgt, was wiederum als eine Spur von Spuren zu sehen ist. Durch diese Neubestimmung des Zeichens ergibt sich eine Offenheit des gesamten Zeichensystems¹⁰². Diese Offenheit macht es erst möglich, dass Dekonstruktion überhaupt denkbar ist. Erst dadurch kann die Dekonstruktion „den Begriff des Signifikats in einer Weise, dass er sich nicht mehr strikt von dem des Signifikanten abgrenzen lässt“¹⁰³ rekonstruieren. Sinn ist hier als dynamisches Ereignis gedacht, das erst durch eine Korrelation von Text und Leser/in bzw. Rezipienten/innen entstehen kann. Durch die Lektüre wird „dem Leser etwas von der Schöpfungskraft, aber auch von der Freiheit zuteil, die gemeinhin dem Autor zugesprochen werden.“¹⁰⁴ Dem Leser / der Leserin wird seine Konsumentenrolle abgesprochen, die Passivität des Lesens verneint, sodass dem Leser / der Leserin in der Lektüre ein aktiver Part zugesprochen wird.

Nach Angehrn lässt sich die Ausrichtung der Dekonstruktion in drei Momente einteilen: das Auflösen, das Konstruieren und das Aufnehmen. Das Auflösen und Konstruieren ist bereits im Namen der Dekonstruktion selbst enthalten. Die Destruktion bewirkt, dass durch einen Abbau etwas wieder sichtbar gemacht wird, so dass „sie deren äußere Gestalt und Ausdrucksform zerschlägt.“¹⁰⁵ Erst durch solch eine Zerschlagung kann ein anderes Verständnis überhaupt ermöglicht werden, da zuvor ein Konstrukt jeglichen Sinn in eine Hierarchie gestellt hat. Dabei ist Dekonstruktion „Kritik der Verständigungsverhältnisse nicht nur als Aufweis faktischer Verzerrung, sondern ebenso als

¹⁰⁰ S. Ebd., S. 100.

¹⁰¹ S. Ebd.

¹⁰² Vgl. Ebd., S. 106.

¹⁰³ S. Ebd., S. 111.

¹⁰⁴ S. Angehrn, Dekonstruktion, S. 253.

¹⁰⁵ S. Ebd., S. 246.

Reflexion auf ihre notwendigen Bedingungen.“¹⁰⁶ Damit ist gemeint, dass Dekonstruktion immer auch einen rekursiven Charakter auf ihre notwendigen Bedingungen hat. Zu diesen Bedingungen zählt auch, dass der Text „unablösbar von seinem Intertext wie von seinem Kontext“¹⁰⁷ ist. Denn Texte sind in der Dekonstruktion „Lektüren von Lektüren, Auseinandersetzungen mit älteren Bedeutungszuweisungen, mit Habitualisierungen und Konventionalisierungen von Umgehensweisen mit Texten, die in neue Lektüren eingehen.“¹⁰⁸ Denn obgleich die Dekonstruktion nicht als eine universal anwendbare Methode zu verstehen ist, „so ist sie dennoch kein amorphes Wuchern und bestimmungsloses Tun“¹⁰⁹, es geht ihr vielmehr „um ein erweitertes, vertieftes, verändertes Verstehen“¹¹⁰ eines Textes. Dieses Moment des veränderten Verstehens ist sowohl Teil der Konstruktion wie des Aufnehmens, denn „Interpretation [ist] ein Neu-Schreiben des Textes, eine neue Sprachverleihung und Vervielfältigung des Sprechens.“¹¹¹

Teil III: Anwendung

III.1 Eine Dekonstruktion für Koh 3,19

Nachdem einerseits eine exegetische Grundlage für das Koheletbuch und andererseits eine Annäherung an die Dekonstruktion dargelegt wurde, sollen diese beiden Teile nun miteinander verbunden werden. Dazu soll Koh 3,19 dekonstruiert werden, um danach einen Ausblick für eine dekonstruktivistische Lesart für das gesamte Koheletbuch aufzuzeigen bzw. anzureißen. Natürlich erhebt dies keinen Anspruch auf letzte Gültigkeit und kann nach dem vorher dargelegten Verständnis von Dekonstruktion auch nur ein „bewegliches, sich jeweiligen Kontexten anpassendes Lesen (Handeln) [sein], das auf diese Art eine Alternative zum totalisierenden Zugriff allgemeingültiger Methoden entwickeln will.“¹¹²

¹⁰⁶ S. Ebd., S. 250.

¹⁰⁷ S. Ebd., S. 257.

¹⁰⁸ S. <http://filmlexikon.uni-kiel.de/index.php?action=lexikon&tag=det&id=4287> (Aufgerufen am 20.08.; 09:20 Uhr).

¹⁰⁹ S. Angehrn, S. 256.

¹¹⁰ S. Ebd., S. 257.

¹¹¹ S. Ebd., S. 251.

¹¹² S. Engelmann, Dekonstruktion, S. 27.

Kann man Kohelet als einen antiken Dekonstruktivisten¹¹³ verstehen? Was ist unter einer dekonstruktivistischen Lesart zu verstehen? Was deutet darauf hin und welche Konsequenzen ergeben sich daraus, gerade in Hinblick auf ein Verständnis des gesamten Buches?

Wie oben bereits erwähnt, lassen sich im Koheletbuch immer wieder Gegensätzliche Aussagen finden. Es gilt dem nachzugehen, wie diese Paradoxien zu einer Sinnerschließung beitragen können, ohne dabei eines der üblichen literarkritischen Erklärungsmodelle zu beanspruchen, die versuchten Spannungen und Widersprüche zu glätten oder zu erläutern.

Sieht man das Koheletbuch als eine Dekonstruktion an, so sind diese Paradoxien und Widersprüche maßgeblich für eine solche Lesart. Eine dekonstruktivistische Lesart vollzieht sich von innen her aus dem Text selbst, da eben dieser im Zentrum der Lesart steht.

Bei einer ersten Lektüre des Verses 3,19 gilt es zuerst Widersprüche aufzuspüren. Eine Widersprüchlichkeit lässt sich an dem Begriffspaar מקרה und הבל aufzeigen. Wie bereits bei der Wortanalyse gezeigt, haben הבל und מקרה beide in ihrer Bedeutung im Hebräischen, wie auch in ihrer Übersetzung ins Deutsche einen offenen Charakter und entziehen sich einer eindeutigen Bestimmung, sodass sie immer von ihrem jeweiligen schriftlichen Kontext her erschlossen werden müssen. Daraus ergibt sich eine Vielzahl von Bedeutungen dieser beiden Begriffe für das gesamte Koheletbuch. מקרה und הבל sind demnach nicht isoliert von ihrem Kontext zu denken. Die Widersprüchlichkeit von הבל und מקרה liegt auf der Hand. הבל ist in seiner Übersetzung als (Wind-)Hauch gleichsam etwas, das vergänglich, flüchtig oder nichtig¹¹⁴ ist, also etwas, das sich dem Menschen entzieht. Gleichsam kann damit das un-fassbare zum Ausdruck gebracht werden, dass sich entzieht und von dem Menschen abwendet. מקרה hingegen hat zwar mit הבל gemein, dass auch hier auf etwas gegenstandsloses verwiesen wird, allerdings in einer anderen Richtung. Von der Wurzel קרה ausgehend, die soviel bedeutet wie „(das erwünschte) entgegenkommen“¹¹⁵ ist

¹¹³ Vgl. Saur, Einführung, S.120.

¹¹⁴ Vgl. Gesenius, W., Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin u.A. 181987-2010, S.266.

¹¹⁵ S. Ebd., S. 1190.

auch מקרה als Ge-schick zu verstehen, was jemandem entgegenkommt. In direkter Verbindung zueinander, tauchen die beiden Begriffe allerdings nur in Vers 3,19 im Koheletbuch auf. Sowohl הכל als auch מקרה lassen sich demnach von einer eindeutigen Bestimmung loslösen und durch *différance* in eine offene Differenz dahingehend auflösen, dass sich ein Begriffspaar durch ständiges Unterscheiden und aufeinander Verweisen in eben jene Offenheit gestellt werden kann. מהל und מקרה sind nicht isoliert voneinander zu verstehen und eine Präsenz von Sinn kann sich nur unter der Berücksichtigung einstellen, dass beide Zeichen sich immer wieder aufeinander beziehen und aufeinander verweisen. Dies erscheint jedoch zunächst widersprüchlich, insofern, als dass sich die Gegensätzen nicht im Sinne einer hegelschen Dialektik dahingehend auflösen, dass sich aus These und Antithese eine Synthese ergibt. Vielmehr geht es der *différance* darum, dass Mehrdeutigkeiten offengelegt werden.

Das Geschehen der *différance* ereignet sich in einem Zwischenraum. Dieser Zwischenraum lässt sich zwar in drei Momente einteilen, bedeutet allerdings keine chronologische Abfolge der Momente, welche er beinhaltet, viel mehr ereignen sich die Momente synchron und bilden insgesamt einen Prozess. Das erste Moment ist das räumliche. מקרה liegt in Vers 19a drei mal in derselben Vokalisation vor. Zwischen den מקרה stehen jeweils Lebewesen, sodass durch diese Stellung im Satz מקרה in Verbindung mit etwas lebendigem gelesen werden kann. Dies wiederum hat zur Folge, dass der Charakter des Entgegenkommens unterstrichen wird, insofern, als dass Menschen, wie Tiere im Stande sind, etwas aktiv zu tun. Dadurch wird das Verständnis von מקרה als etwas, das aktiv und ohne ein Zutun eines anderen jemandem entgegenkommt, hervorgehoben. Der הכל-Begriff steht am Ende des gesamten Verses, was ohne Frage eine räumlich Trennung der beiden Begriffe bedeutet. Direkt vor הכל steht הכל, welches distributiv auf die Menschen und Tiere verweist, dadurch zeigt sich bereits in den grammatikalischen Strukturen, dass הכל bzw. הכל sich einerseits von מרה¹¹⁶ unterscheidet und andererseits auf eben jenes verweist.

¹¹⁶ Das מקרה steht in einer Construcuts Verbindung, wohingegen הכל allein im st. abs. steht.

Das zweite Moment ist das zeitliche. Es unterstreicht erneut, dass *הבל* und *מקרה* nicht isoliert von einander betrachtet werden können. Die Betonung liegt nun darauf, dass es bei der Lektüre einer gewissen Zeitspanne bedarf, bis von *הבל* zu *מקרה* gelesen wurde bzw. die benötigt wird, um die Verbindung der beiden Begriffe zueinander herzustellen. Die Kraft ist das dritte Moment. Sie beinhaltet die Dynamik und den Prozess, der bei der Sinngebung wirkt und diesen erst möglich macht. Dies ist nun als die *reine Bewegung* zu verstehen, welche eine Sinnerschließung aus der Differenzierung möglich machen kann. Eine Bedeutung kann dem Wort nicht gegeben werden, indem es sich aus sich selbst konstituiert, sondern erst in Differenz des ständigen aufeinander Verweisens und Unterscheidens, was Derrida eben als *différance* bezeichnet.

Bleiben noch die Momente der *Spur* und *Wiederholung* auf Koh 3,19 zu beziehen. Als Spur gilt das, was ein Verweis auf etwas ist, was war, ist oder sein wird. Bezüglich dessen, was war, so ist „Qohelet von der Eigenbegrifflichkeit seiner israelischen Welt her zu verstehen.“¹¹⁷ Es steht außer Frage, dass der kulturelle Kontext gerade zur Zeit der Entstehung des Koheletbuches sehr weit gefächert war. Unter den Exegeten ist man sich nicht einig, welche Kultur diejenige war, von der Kohelet maßgeblich beeinflusst wurde. Dabei gibt es Annahmen, zu einem ägyptischen, babylonischen, kanaanäisch-phönizischen und hellenistischen Einfluss¹¹⁸. Für die Dekonstruktion geht es nicht darum zu zeigen, welche Kultur wie genau Kohelet beeinflusst hat, viel interessanter ist, dass ein Verweis auf so viele Kulturen möglich ist. Dies zeigt die Uneindeutigkeit des Verweises einer Spur. Burkes¹¹⁹ sieht das Thema Tod als ein Hinweis auf den ägyptischen Einfluss. Darauf würde in Vers 3,19 *מות* als Spur verweisen. Auch wenn von Loretz¹²⁰ der griechische Einfluss abgelehnt wird, so kann *מקרה* dennoch als eine Spur zum Hellenismus gedeutet werden. Denn ein Verweisen von *מקרה* zum griechischen *τύχη* ist vorstellbar. Das Selbstverständnis der Spur ist dabei nicht, der Anspruch auf historische Tatsachen und Verweise,

¹¹⁷ S. Loretz, O., *Qohelet und der Alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet*, Freiburg im Breisgau 1964, S.17.

¹¹⁸ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, S.104-108.

¹¹⁹ Vgl. Ebd., S. 104.

¹²⁰ Vgl. Loretz, *Qohelet*, S. 46.

sondern viel mehr, dass es einen Verweis durch ein Zeichen gibt. Modern gelesen, kann מקרה auch als Spur zu Heideggers Geheimnis¹²¹ gesehen werden. Bei Heidegger ist der Sinn ein verborgener, kommt aber gleichzeitig auf den Menschen zu¹²², weswegen er sich selbst Offenheit zugestehen muss, um einen verborgenen Sinn erfassen zu können.

Die *Wiederholung* lässt sich besonders an dem הבל-Begriff aufzeigen. Aufgrund dessen, dass es einen Leitmotivcharakter im Koheletbuch hat und 38 mal vorkommt, wiederholt es sich durch das gesamte Buch. Wie in der Wortanalyse bereits gezeigt, ist die Übersetzung von הבל von ihrem jeweiligen Vers aus erst möglich und kann durchaus verschieden übersetzt werden. Dies zeigt, dass durch die Wiederholung des Zeichens ein Verständnis erst möglich ist; dass es in Differenz zu sich selbst steht. Die Differenz zu anderen Zeichen wurde oben bereits erläutert. Durch eine Wiederholung wird jedoch auch die Differenz zu sich selbst gesteigert. Auch מקרה ist mehrfach bei Kohelet zu finden. Der Verweis auf ein anderes Zeichen ist auch als eine Spur von Spuren zu verstehen. Bspw. in Koh 2,14, wo מקרה in Verbindung mit Weisheit und Torheit steht. Dies kann nun als eine Spur alttestamentlicher Weisheit verstanden werden. Wird מקרה in Vers 3,19 wiederholt, ist es auch gleichzeitig ein Verweis bzw. eine Spur auf eben jene weisheitliche Thematik von Weisheit (חכמה) und Torheit (כסיל).

Als Zwischenfazit ist festzuhalten, dass durch diese Neubestimmung des Zeichensystems¹²³ von Derrida, auch die Offenheit des Hebräischen betont und verstärkt wird. Wie bereits gezeigt sind die Bedeutungen von מקרה und הבל in der gesamten Hebräischen Bibel keine absolut feststehenden. Demnach sind diese Begriffe sehr bewusst und gezielt verwendet worden und fordern regelrecht eine Offenheit, die eine Dekonstruktion ermöglicht. Die Signifikate הבל und מקרה sind nicht mehr unabhängig von einem Signifikanten zu erschließen

¹²¹ Vgl. Heidegger, M., Gelassenheit, in: Heidegger, H. (Hg.), Gesamtausgabe, I. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 16. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910-1976, Frankfurt am Main 2000, S. 517-529.

¹²² Vgl. Heidegger, Gelassenheit, S. 528.

¹²³ Vgl. Bertram, Dekonstruktion, S.106.

und begründen dadurch die Freiheit und Schöpfungskraft, die dem Leser bei einer dekonstruktivistischen Lektüre zuteil wird.

Doch lassen sich auch die von Angehrn genannten Momente des Auflöserns, Konstruierens und Aufnehmens in Vers 3,19 vornehmen? Was genau wird in Vers 3,19 destruiert, was konstruiert und was schlussendlich aufgenommen?

Der destruktive Charakter ist dem Begriff **הבל** zu zuschreiben. Durch das Flüchtigkeitssurteil von **הכל הכל** werden eine eindimensionale Interpretation und ein feststehender Sinn destruiert. Das Konstrukt ist **בנייה אדמה** und **הבהמה**, das in Vers 19a gesetzt wird. Dadurch wird auch der kulturelle Kontext destruiert, nämlich, dass der Mensch eine singuläre Stellung habe. Er ist genauso flüchtig wie das Tier. Jegliche Hierarchien werden somit verschoben und abgebaut. Auf diese Weise entsteht das, was die Dekonstruktion ausmacht: die Prozesshaftigkeit, dass ausgelöst von einer Destruktion eine Konstruktion erfolgt. Es entsteht ein Fragen bzw. ein Bedürfnis danach, diese Leerstelle, die durch die Destruktion entstanden, zu füllen. Was bleibt denn, wenn alles flüchtig ist? Wenn es keine Hierarchien mehr gibt, an denen man sich orientieren kann? An dieser Stelle des Fragens setzt das konstruktive Moment ein. Ausgedrückt wird dieses Moment durch den Begriff **מרקה**, in seiner Bedeutung als etwas, das auf jemanden zukommt. Dieses Zukommen kann sich insofern ereignen, als dass sich neuer Sinn erschließt - es ist Teil eines veränderten Verstehens. Teil eines Verstehens, das losgelöst von einer eindimensionalen Interpretation stattfindet. In der Lektüre und im Dialog zwischen Text und Subjekt kann sich ein neuer Sinn einstellen. Der Text steht im Zentrum des Verstehens, bekommt einen Sinn jedoch nur durch das Subjekt, das den Zeichen Bedeutung gibt. Durch die Offenheit der Begriffe **מרקה** und **הבל** kann es gar keinen einzigen Sinn geben, der im Text verborgen liegt und den es zu finden gilt. Das Subjekt nimmt diese Offenheit auf und interpretiert, füllt Lücken und gibt Bedeutungen, die sich durch die Destruktion ergaben. Schließlich kommt es zu einem Neu-Schreiben des Textes, der Leser erschließt den Text individuell und gebraucht eine schöpferische Kraft, um einen Sinn zu erschließen. Die Momente des Destruierens, Konstruierens und Aufnehmens sind ebenfalls nicht als eine Abhandlung von Arbeitsschritten zu verstehen, sondern als einen Prozess, in dem diese

Momente in einander übergehen und sich nicht isoliert von einander ereignen, um schließlich einen möglichen Sinn entstehen zu lassen.

III.2 Ausblick auf das gesamte Koheletbuch

Wäre eine Dekonstruktion des gesamten Koheletbuches möglich, denkbar oder sogar notwendig? Da es den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, sei hier lediglich darauf verwiesen, wie bzw. wo man ansetzen könnte, um das gesamte Koheletbuch dekonstruktivistisch zu lesen.

Im Koheletbuch werden Fragen nach dem Menschen, der Welt und nach Gott gestellt. Gestellt werden diese Fragen allerdings so, dass traditionelle Paradigmen überwunden werden. Das bedeutet, dass bewusst mit Provokationen und Gegensätzen gespielt wird, „Handlungsregeln sind erstaunlich offen und flexibel, von geradezu bestürzender Liberalität“¹²⁴. Solch eine Offenheit macht den Text in einer Weise dialogfähig, wie es die Dekonstruktion fordert. In dem sie „ein bewegliches, sich jeweiligen Kontexten anpassendes Lesen“¹²⁵ ist, nimmt sie auch die Dynamik, welche dem Koheletbuch innewohnt auf. Aufgrund des Leitmotivcharakters von הבל könnte man das gesamte Buch, anhand des Flüchtigkeitssurteils destruieren und im Anschluss daran wieder konstruieren. Es bleibt festzuhalten, dass die Flüchtigkeit nicht als eine pessimistische Grundhaltung verstanden werden darf, sondern vielmehr Produktivität erzeugen kann und eine Absage an letzte Sicherung darstellt, wodurch Raum dafür geschaffen werden kann, neuen Sinn entstehen zu lassen und den Leser im Destruierten wieder etwas konstruieren lassen zu können.

Fazit

Schlussendlich kann am Ende dieser Arbeit gesagt werden, dass Dekonstruktion als eine Möglichkeit zur Sinnerschließung des Koheletbuches gesehen werden kann. Denn Dekonstruktion geht auf genau das ein, was im Koheletbuch immer wieder zum Tragen kommt. Dadurch, dass Dekonstruktion „an Verfestigungen und Verzerrungen an[setzt], um tradierte Sinngestalten aufzubrechen,

¹²⁴ S. Hossfeld, F.-L., Die theologische Relevanz des Buches Kohelet, in: Schwienhorst-Schönberger, L., Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (BZAT 254), Berlin 1997, S.386.

¹²⁵ S. Engelmann, Dekonstruktion, S. 27.

sie auf verdeckte Schichten und Bezüge hin zu lesen und neu zu konfigurieren¹²⁶, sagt sie *ja* zur Widersprüchlichkeit und macht diese fruchtbar für ein Verständnis. Das Koheletbuch selbst hat durch seine Spannungen und Widersprüche einen Diskurs-Charakter. Der *הבל*-Begriff betont immer wieder, dass der Mensch keine letztgültigen Urteile treffen kann. Das Koheletbuch ist demnach kein Ausdruck von Sinnleere, vielmehr von einer Sinnstiftung. Anhand von Koh 3,19 wurde die Offenheit der hebräischen Begriffen *הבל* und *מקרה* verdeutlicht und gezeigt, inwiefern diese für eine Dekonstruktion des Verses ausschlaggebend sind. „Dekonstruktion ist Antwort auf die Endlichkeit der Sprache.“¹²⁷ Das bedeutet, dass die Dekonstruktion an dieser Endlichkeit ansetzt und Polysemi nicht defizitär ist, sondern zu einem tieferen und neuen Textverständnis führt. Meines Erachtens ist die Dekonstruktion für das Verständnis des Koheletbuches im Text selbst schon angelegt, da der Protagonist Kohelet selbst als Dekonstruktivist agiert. Somit kann das Koheletbuch gerade in der heutigen Zeit anschlussfähig gemacht werden und in einen Dialog mit dem Leser treten, der durch Dekonstruktion einen möglichen Sinn aus diesem Buch ziehen kann.

¹²⁶ S. Angehrn, Dekonstruktion, S.332.

¹²⁷ S. Ebd. S.251.

Literaturverzeichnis

Quellen:

Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS), Ellinger, K. / Rudolf, W. (Hgg.), Stuttgart, ⁵1997.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, Duo volumina in uno (LXX), Rahlfs, A. (Hg.), Stuttgart 1979.

Zürcher Bibel, Der Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich (Hg.), Zürich ²2008.

Hilfsmittel:

Accordance Bible Software. Version 9.5.7, OakTree Software, Inc., © 2012.

Gesenius, W., Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin u.A. ¹⁸1987-2010.

Jenni, E., Lehrbuch der hebräischen Sprache des alten Testaments, Basel ²2003.

Lettinga, J. P., Grammatik des biblischen Hebräisch, Riehen ³2008.

Nünning, A. (Hg.), Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze - Personen - Grundbegriffe, Stuttgart ⁴2008.

Sekundärliteratur:

Überblickswerke:

Gertz, J. C. (Hg.), Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments (UTB 2745), Göttingen ³2006.

Monographien:

Angehrn, E., Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik, Weilerswist 2003.

Backhaus, F. J., »Denn Zeit und Zufall trifft sie alle«. Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet (BBB 83), Frankfurt am Main 1993.

Bertram, G. W., Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie, München 2002.

Bultmann, R., Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: Ders. (Hg) Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1933.

Derrida, J., Vom Geist. Heidegger und die Frage, Frankfurt am Main 1988.

Ders., Grammatologie, Frankfurt am Main 1974.

Fischer, A. A., Skepsis oder Furcht Gottes?. Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet (BZAT 247), Berlin 1997.

Fox, M. V., Qohelet and his contradictions (JSOTS 71), Sheffield 1989.

Gese, H., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BEvTh 64), München 1984.

Heidegger, M., Gelassenheit, in: Heidegger, H. (Hg.), Gesamtausgabe, I. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 16. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910-1976, Frankfurt am Main 2000, 517-529.

Ders. Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik, in: Heidegger, H. (Hg.), Gesamtausgabe, III. Abteilung: unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge - Gedachtes. Band 76, Frankfurt am Main 2009.

Ders., Was ist das - Die Philosophie?, Stuttgart ¹²2008.

Joisten, K., Philosophische Hermeneutik, Berlin 2009.

Krüger, T., Kohelet (Prediger) (BKAT XIX Sonderband), Neukirchen-Vluyn 2000.

Lauha, A., Kohelet (BKAT XIX), Neukirchen-Vluyn 1978.

Loretz, O., Qohelet und der Alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet, Freiburg im Breisgau 1964.

Saur, M., Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, Darmstadt 2012.

Schoors, A., The preacher sought to find pleasing words. A study of the Language of Qoheleth. Part II. Vocabulary, Leuven (u.A.) 2004.

Schwienhorst-Schönberger, L., „Nicht im Menschen gründet das Glück“ (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie, Stuttgart 1994.

Ders., Kohelet (HThKAT), Freiburg im Breisgau 2004.

Zimmer, T., Zwischen Tod und Lebensglück. Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets (BZAT 286), Berlin 1999.

Aufsätze:

Backhaus, F. J., Widersprüche und Spannungen im Buch Qohelet. Zu einem neueren Versuch, Spannungen und Widersprüche literarkritisch zu lösen, in: Schwienhorst-Schönberger, L., Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (BZAT 254), Berlin 1997, 123-154.

Derrida, J., Die différance, in: Engelmann, P., Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophie der Gegenwart, Stuttgart 1990, 76-113.

Engelmann, P., Einführung: Postmoderne und Dekonstruktion. Zwei Stichwörter zur zeitgenössischen Philosophie, in: Ders., Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophie der Gegenwart, Stuttgart 1990, 5-32.

Hossfeld, F.-L., Die theologische Relevanz des Buches Kohelet, in: Schwienhorst-Schönberger, L., Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (BZAT 254), Berlin 1997, 377-389.

Lohfink, N., Das Koheletbuch: Strukturen und Struktur, in: Schwienhorst-Schönberger, L., Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (BZAT 254), Berlin 1997, 39-121.

Schwienhorst-Schönberger, L., Kohelet: Stand und Perspektiven der Forschung, in: Ders., Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (BZAT 254), Berlin 1997, 5-38.

Lexikonartikel:

Albertz, R., Art. הבל, in: THAT I (1994), 467-469.

Scholz, S., Art. Dekonstruktion, in: LBH (2009), 126-128.

Seybold, K., Art. הבל, in: TWAT II (1977), 334-343.

Figal, G., Art. Logos. III. Philosophisch, in: RGG⁴ 5 (2002), 498-500.

Internetquelle:

Wulff, H. J., Dekonstruktion (WWW-Dokument,
<http://filmlexikon.uni-kiel.de/index.php?action=lexikon&tag=det&id=4287>),
abgerufen am 20.08.2013.

Eigenständigkeitserklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig und ohne fremde Hilfe angefertigt und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet habe.

Die eingereichte schriftliche Fassung der Arbeit entspricht der auf dem elektronischen Speichermedium.

Weiterhin versichere ich, dass diese Arbeit noch nicht als Abschlussarbeit an anderer Stelle vorgelegen hat.

09. September 2013