

„Kann die Bibel sinnfrei?“ Absurdität als Verständnisschlüssel für biblische Texte und ihre Auslegung

Martin Nitsche

Abstract

Can the Bible be meaningless? In a system of thought that often presupposes a divine order, absurdity cannot be presented as a starting point in the Camusian sense. The positions of others (wicked, evil and others) are often absurd. This does not protect individual biblical figures or groups from radically questioning the meaningfulness of their own actions or from despairing of God's lethargy: the essential challenge is the permanent experience of God's absence, with readings on Psalms, Ecclesiastes and Sapientia Salomonis.

Key-Words

Bible, Absurdity, Absence of God, Polemics, Psalms, Ecclesiastes, Wisdom

1. Worum es geht

Geht man mit neuzeitlichen Begriffen auf antike Texte zu, gilt es, einige Vorbemerkungen zu machen. Natürlich hat Kohelet nichts mit Camus zu tun, das Ijobbuch auch nicht. Dazu kommt die große historische Distanz zum Untersuchungsgegenstand: Wir haben zwar literarische Zeugnisse, aber auf das weitergehende Denken und Fühlen der realen Menschen hinter diesen Zeugnissen gibt es keinen unmittelbaren Zugriff. Ist eine Aussage ermutigend oder zynisch, lässt sich zum Beispiel Ironie wirklich feststellen, wenn das weiträumige Aussagensystem, in welchem ein Text stand, gar nicht bekannt ist? Schon der sprachliche Ausdruck bedingt also, dass das Absurde etwa im existentialistischen Sinne nicht zu finden ist: Zu groß scheint die Gefahr, in den Texten immer das zu finden, was man eben sucht und einem Text so mal eine absurde Haltung, mal eine skeptische Position oder auch einen Rückzug ins Ironische zu unterstellen. Gegen solche Vereinnahmungen ist jeder historische Text zu schützen.

Zugleich haben auf der ET-Tagung¹ viele Beitragende biblische Referenzpunkte für ihre Annäherungen an das Absurde gefunden: die Bindung Isaaks (Gen 22), Kohelet, die Klagen des Jeremia, Ps 22 und sein Einsatz

1 An dieser und an einigen anderen Stellen ist der Vortragsstil für die Veröffentlichung beibehalten worden.

am Kreuz Jesu sind reflektiert worden. Wir haben von Krisenliteratur gehört, darüber gesprochen, ob Klage immer destruktiv sein müsse und vom Exil als universaler Deutekategorie. Die in den biblischen Texten verborgenen Erfahrungen sind bereits Literatur geworden, universalisiert und auf künftige Rezeption hin angelegt.

Bei allen Einschränkungen, die zu tätigen sind, soll die Frage dennoch gestellt werden: Lassen sich in den Lebensdeutungserfahrungen der Hebräischen Bibel Ausdrucksweisen finden, die mit unseren Fragen nach dem Absurden resonant sind? Der Religionsphilosoph Alan Mittleman formuliert dies so:

Nonetheless, it is clear that the question of the meaning of life has a modern history, shape, and salience that it did not have in earlier times. [...] But it is also reasonable to believe that, historical considerations aside, searching for the meaning of things is a universal propensity of the human mind. It is reasonable because human beings are symbolizing creatures (Mittleman 2023: 51).

Eingedenk der vorläufigen Natur aller möglichen Ergebnisse scheint es doch lohnenswert zu sein, Menschen verschiedener Epochen und Kulturen aufgrund ähnlicher, grundlegender Erfahrungen wie Leben, Tod, Hunger, der Sehnsucht nach dem Schönen oder dem Suchen nach Moral ähnliche Überlegungen oder Fragen, ähnliche Symbolisierungen zuzutrauen. Ich betrachte es in diesem Sinne nicht nur als legitim, sondern als sinnvoll, in biblischen Texten nach Sinn und Unsinn und dem Nachdenken darüber zu suchen. Mit einigen anderen Beiträgen dieses Bandes verstehe ich unter Absurdität grob gesagt zunächst: die Aufgabe des Projekts, in den Dingen einen Sinn zu suchen. Wer sich im Nachgang an Camus auf das Absurde einlässt, negiert nicht unbedingt die Existenz eines Sinns – verfolgt die Frage danach aber nicht. Mit diesem heuristischen Begriff werde ich nun einige Texte in Berührung bringen, nicht ausführlich untersuchen: Ich spreche von biblischen Miniaturen auf der Suche nach dem Absurden oder seinem möglichen Gegenteil. Den gewählten Texten aus dem Buch Kohelet, den Psalmen und dem Buch der Weisheit ist vor allem ihre poetische Sprache gemein. Vielleicht lässt sich im Modus des Poetischen eine Annäherung an Sinnfragen leichter wagen? Wenngleich der vorliegende Beitrag die gewählten Texte vor allem hinsichtlich ihrer semantischen Qualität untersucht, bleibt der Zusammenhang zwischen poetischer Qualität und weisheitlicher Reflexion bedenkenswert.

2. Biblische Miniaturen

2.1. Kohelet: Alles ist absurd?

Der Ausgangspunkt ist das Koheletbuch, weil in ihm schon sehr lange allerlei erstaunlich Modernes vermutet und gefunden wird. Kohelet wird mit vielen großen Begriffen in Verbindung gebracht: Er sieht Ambivalenzen im menschlichen Leben sehr deutlich, er ist Philosoph, gilt als Skeptiker, der sich mit einfachen Antworten nicht zufriedengibt. Und das Koheletbuch selbst greift zu großen Begriffen und lädt sie poetisch auf: nicht zuletzt eben „*hē'běl*“. Hauch, Dampf, Flüchtliges, Nichtiges, der bekannte „Windhauch“ oder doch einfach: Absurdes? In den 1970er und 1980er Jahren gab es in der Koheletexegese Versuche, Kohelets Philosophie mit explizitem Rückgriff auf Albert Camus und seinen Begriff von Absurdität zu verstehen (vgl. Zimmer 1999: 57-58; Crenshaw 1987: 27-28). Für den deutschsprachigen Raum sind die Arbeiten von Diethelm Michel zu nennen. Der berühmte Vers in Koh 1,2 lautet bei ihm: „Vollkommen absurd, sprach Qohelet, vollkommen absurd – alles ist absurd.“ Im folgenden Zitat verbindet Diethelm Michel Abschnitte aus Koh 8 und Texte von Albert Camus mit eigenen Kommentierungen:

Der nach der Regel, nach einem Sinn fragende menschliche Verstand stößt auf eine Welt, die keine Antwort gibt. ‚Ich [Qohelet] betrachtete das ganze Werk Gottes (mit dem Ergebnis): Nicht vermag der Mensch das Werk, das unter der Sonne geschieht, herauszufinden. Auch wenn der Mensch sich abmüht, es zu ergründen, kann er es nicht herausfinden. Und auch wenn der Weise behauptet, es zu kennen, kann er es (doch) nicht finden.‘ (8,17) Mir scheint, daß Qohelet mit seinen Worten den Sachverhalt meint, den Albert Camus folgendermaßen beschreibt: ‚Auch der Verstand sagt mir also auf seine Weise, daß diese Welt absurd ist. Sein Widerpart, die blinde Vernunft, tut vergeblich so, als wäre alles klar; ich warte auf Beweise und wünschte, sie hätte recht. [...] Ich sagte, die Welt sei absurd, und ging damit zu rasch vor. An sich ist diese Welt nicht vernünftig – das ist alles, was man von ihr sagen kann. Absurd aber ist die Gegenüberstellung des Irrationalen und des glühenden Verlangens nach Klarheit, das im tiefsten Innern des Menschen laut wird. Das Absurde hängt ebensosehr vom Menschen ab wie von der Welt.‘ Ich schlage

deshalb vor, [... hebel²] in den Erörterungen Qohelets durch ‚absurd‘ im Sinne von ‚sinnlos‘ wiederzugeben. Durch das Fremdwort ‚absurd‘ soll ins Bewußtsein gehoben werden, daß die Ausführungen Qohelets im Kern philosophischer Natur sind: die Weisheit basiert auf der Überzeugung, daß die von Gott in die Welt hineingelegten Gesetzesmäßigkeiten und damit der Sinn des Geschehens vom Weisen erkannt werden können und sollen. Qohelet vertritt im Gegensatz zu diesem erkenntnistheoretischen Optimismus einen erkenntnistheoretischen Skeptizismus mit der Grundthese, daß der Mensch in dem Geschehen unter der Sonne keinen Sinn finden könne [...] (Michel 1989: 44).³

Was Diethelm Michel hier anbietet, ist der Versuch, den kaum durchschaubaren Standpunkt Kohelets mit Hilfe von Camus zu vereindeutigen.⁴ Gleichzeitig möchte Diethelm Michel mit dem Rückgriff auf Camus hervorheben, dass das Koheletbuch von einem sehr reflektierten Standpunkt aus argumentiert und keine unmittelbar zugängliche Alltagsphilosophie bietet.

-
- 2 Transkription hier aus der Vorlage übernommen. Die unterschiedlichen Transkriptionen des einen Wortes ergeben sich mitunter auch aus den Varianzen im Hebräischen.
 - 3 Weiter schreibt Michel: „Schauen wir uns noch kurz die weiteren Vorkommen [... hē-ḇēl] in Urteilssätzen an: 2,1 Der Versuch, durch Freude einen ‚Gewinn‘ zu erlangen, ist absurd, weil die Freude nicht garantierbar, sondern an das Ermühte gebunden ist (2,10-11!). 2,15 Der Versuch, einen relativen Vorzug (Gewinn) der Weisheit gegenüber der Torheit nachzuweisen, findet seine Grenze im Tod, der alle gleichermaßen trifft. Angesichts des Todes ist dieser Versuch absurd. 2,17 Auch der Versuch, durch ein „Andenken“ die Grenze des Todes zu überschreiten, ist absurd, weil jeder einmal vergessen sein wird. 2,19 Auch der Versuch, einen relativen Gewinn der Weisheit angesichts des absurden Todes durch die Annahme zu retten, man könne das Ermühte ja einem Erben hinterlassen, ist absurd, weil niemand weiß, ob dieser Erbe ein Weiser oder ein Tor sein wird. 2,21 Wie zu 2,19. 2,23 Fazit der Versuche, die Frage von 1,3 zu beantworten: Dem Menschen bleibt bei seiner Mühe, die (undurchschaubare) Welt zu erkennen, nichts als eben diese Mühe. Das ist absurd. 2,26 Die Einführung von Gott ändert an diesem Tatbestand nichts: dann wird eben Gott in seinem Walten undurchschaubar. Auch das ist absurd. Damit haben wir alle bisher in diesem Kapitel behandelten [... hē-ḇēl] -Stellen besprochen“ (Michel 1989: 44-45; mit Verweis auf Camus 1967: 23).
 - 4 Es scheint kaum möglich, die Philosophie des Koheletbuches aus sich heraus auf den Begriff zu bringen. Das hängt auch mit den manifesten Widersprüchlichkeiten im Buch selbst zusammen. Sie werden häufig damit erklärt, dass das Buch diskursiv angelegt sei (vgl. Krüger 2000: 35), in seinen Argumentationsgängen Fremdpositionen referiere und ihnen eigene Perspektiven gegenüberstelle. Manche Aussage spiegelte dann den Standpunkt Kohelets wider, anderes wäre nur ein (vielleicht ironisiertes) Referat einer Gegenposition. Beides wäre kaum eindeutig voneinander zu trennen, weil der historische intertextuelle Zusammenhang fehlt (vgl. Köhlmoos 2015: 67).

Aufgrund der Nähe zum Titel des vorliegenden Bandes und der Wirkmächtigkeit seines Ansatzes ist Diethelm Michel ausführlich zu Wort gekommen. Gleichwohl ist man in den vergangenen Jahrzehnten zumindest in der Bibelwissenschaft weitgehend davon abgerückt, im Koheletbuch eine Art Aussöhnung mit dem Absurden zu entdecken. Das liegt zum einen daran, dass der Begriff keineswegs unmittelbar als religionsphilosophisches Qualitätssiegel funktioniert.⁵ Zum anderen darf gefragt werden, ob Kohelet überhaupt nach Sinn oder einem Äquivalent davon sucht (das im folgenden Abschnitt thematisierte *yitrôn* meint eine Art „Mehrwert“)⁶, ob „Windhauch“ an den verschiedenen Stellen immer dasselbe meint,⁷ ob die Suche nach etwas, das Gewinn und Vorteil verspricht, wirklich ergebnislos ist und schließlich, in welchem Verhältnis Kohelets Ringen zur immer wieder durchscheinenden Ordnung des Großen und Ganzen steht: Im Grunde geht es also auch um die Gottesfrage. Ist die Flüchtigkeitserwartung Kohelets wirklich letzte Absurdität, die zum allgemeinen Ausgangspunkt werden kann? Vieles spricht eher dafür, dass Kohelets Flüchtigkeitserfahrung selbst als eine ziemlich flüchtige Erfahrung gedacht ist. Kohelet: Alles ist absurd sei die erste Miniatur gewesen.

2.2. Kohelet: Die große Sinnlosigkeit als erkannte Gefahr

Die zweite Miniatur verbleibt noch im Koheletbuch. Mit Blick auf die ersten elf Verse des ersten Kapitels möchte ich einen Problemhorizont eröffnen, in dem sich die Suche nach dem Absurden in der Philosophie Kohelets ereignen könnte.

¹Die Worte Kohelets, des Davidssohnes, Königs in Jerusalem. ²Windhauch der Windhauche (*hābēl hābālīm*), sprach Kohelet, Windhauch, Windhauch, das alles ist Windhauch. ³Welchen Mehrwert (*yitrôn*) hat der Mensch von seiner ganzen Anstrengung (*bəkol-āmālō*) mit der er

5 Tilmann Zimmer hat in seiner anthropologischen Studie zu Kohelet im Jahr 1999 darauf hingewiesen, dass die Übersetzung mit „absurd“ in der deutschen Zielsprache neue Probleme kreiert, weil das Wort „absurd“ häufig eher umgangssprachlich verwendet werde und die angezielte philosophische Qualität des Koheletbuches letztlich verdunkle (vgl. Zimmer 1999: 27-28). Somit wäre ein wesentliches Ziel von Diethelm Michel in Frage gestellt.

6 „Das, was unter dem Strich übrig bleibt“, „Wirtschaftssprache“ (Köhlmoos 2015: 79).

7 Das darf eher bestritten werden (vgl. Krüger 2000: 102).

sich anstrengt unter der Sonne (*šeyyaʾmōl taḥat haššāmeš*)? ⁴Eine Generation geht und eine Generation kommt und die Erde – für immer steht sie fest. ⁵Und die Sonne bricht und die Sonne geht und nach dem Ort ihres Aufbrechens sehnt sie sich. ⁶Er geht nach Süden und er dreht nach Norden, er dreht drehend und gehend der Wind und in seinen Drehungen kehrt er zurück, der Wind. ⁷Alle Flüsse gehen zum Meer und das Meer ist nicht voll. Am Ort, wohin die Flüsse gehen, kehren sie um und gehen. ⁸Alles Reden ist mühsam, ein Mensch kann nicht alles sagen, ein Auge wird nicht satt vom Sehen und ein Ohr wird nicht voll vom Hören. ⁹Was gewesen ist, das wird wieder sein und was gemacht wurde, es wird wieder gemacht werden und es gibt nichts Neues unter der Sonne (*wəʿen kol-ḥādāš taḥat haššāmeš*). ¹⁰Gibt es eine Sache, von der man sagt: „Schau, das ist neu“ – längst gab es das in den Zeiten, die vor uns gewesen sind. ¹¹Es gibt kein Gedenken der Vormaligen, und an die Späteren, die kommen werden, auch ihrer wird man nicht gedenken unter denen, die zuletzt sein werden. (Koh 1,1-11)⁸

Während es in den Versen 4-7 zunächst um Naturphänomene geht, gerät in Vers 8 recht unvermittelt der Mensch in den Fokus: Was bedeutet seine Teilhabe am immer Gleichen für ihn?⁹ Kann der Mensch beim Betrachten dieser kaum zu erfassenden, aber offenkundig wie von selbst ablaufenden Kreisläufe seine eigene Suche nach Sinn in Frage stellen? Bernd Janowski formuliert diese Problemstellung in seinem 2023 erschienen Lehrbuch „Biblischer Schöpfungsglaube“ folgendermaßen:

Wie ist in diesem Zusammenhang die Wendung, nichts Neues (*ḥādāš*) unter der Sonne‘ (V. 9b) zu verstehen: im Sinn der Erschaffung des nie Dagewesenen („qualitativ Neues“) oder im Sinn der Wiederherstellung des Gewesenen („Erneuerung“)? Fast alle Ausleger gehen von der These der, Wiederkehr des Gleichen‘ aus und verstehen das Gedicht und speziell V. 8-11 als Beschreibung von Sinnlosigkeit oder Absurdität. Es kann aber auch so verstanden werden, dass anhand des Laufs der Sonne, des Wehens des Windes und des Fließens der Flüsse die kosmische Ordnung vor Augen gestellt wird und, der Mensch [...] Anteil daran (hat)‘, weil er Teil der Schöpfung ist. (Janowski 2023: 416-417)

8 Hier und bei allen weiteren Bibelziten handelt es sich um eigene Übersetzungen.

9 „Das Problem von V.4-7 besteht in der Frage, ob das hier beschriebene kosmische Kreislaufgeschehen Ausdruck von Sinnlosigkeit ist und ob seine Übertragung auf die Anthropologie in V.8-11 dieser einen negativen Zug verleiht.“ (Janowski 2023: 416).

Hier bricht eine Frage auf, die vor dem Textbefund des Koheletbuches doch recht eindeutig beantwortet werden darf. Der „Mythos von der ewigen Wiederkehr“ ist kein Ausdruck von Sinnlosigkeit oder Daseinsängsten, sondern bringt, wie auch Janowski andeutet, ein Eingebettetsein des Menschen in eine bestehende und vor allem sichere Ordnung zum Ausdruck (vgl. Schwienhorst-Schönberger 2004: 179-180). Das menschliche Tun wird in seiner Bedeutung relativiert, aber nicht aufgehoben. Könnte es aber sein, dass der Text diese Frage nach einer möglichen Sinnlosigkeit selbst hervorruft, um sie dann zu beantworten? So lässt sich zumindest die zwischen den Versen 2 und 3 aufgebaute Spannung lesen. Der Bucheinstieg nach der Überschrift von Vers 2 ist denkbar steil. Nach der Lektüre dieses Verses mag man den Eindruck bekommen: Hier steht tatsächlich alles in Frage!¹⁰ Alles windiger Wind, Hauch eines Hauches und hinfällig. Bereits der folgende Vers 3 ordnet dies jedoch ein und beschränkt die Infragestellung auf den Vorteil, den der Mensch aus Besitz und Anstrengung zu ziehen vermag. Eine Binsenweisheit besagt, dass das Wesentliche manchmal zwischen den Zeilen steht. Hier tut sich zwischen den Zeilen ein maximaler Abgrund auf, ein Moment des absolut Absurden, der im Folgesatz eingehegt wird: Nicht alles ist Windhauch, nur der Vorteil steht in Zweifel, den der Mensch mit all seiner Anstrengung zu erwirtschaften meint.

Aber auch in diesem Punkt ist die Suche im Koheletbuch nicht ganz aussichtslos, die Suche des Philosophenkönigs im salomonischen Gewand scheint phasenweise zur Ruhe zu kommen: Der Mensch kann sich in die Schöpfung, die er nicht begreifen kann, einfügen und ihre Geschenke genießen. Wenn aus all diesem Gottesfurcht erwächst, dann darf man daraus schließen, dass Gott das so eingerichtet hat:

3¹⁰Ich betrachtete das Geschäft, dass Gott den Menschenkindern gegeben hat, um sich in ihm zu beschäftigen. ¹¹Alles hat er schön (*yāpe*) gemacht in seiner Zeit. Auch die lange Sicht (*gam 'et-hā'ōlām*) hat er ihnen in ihr Herz gegeben, nur dass der Mensch das Werk, das Gott gemacht hat, nicht von Anfang bis Ende finden kann. ¹²Ich erkannte: es gibt nichts Gutes (*tôb*) in ihnen, es sei denn einer freut sich und macht sich Glück (*tôb*) in seinem Leben. ¹³Und auch: jeder Mensch, der isst und

10 Die Frage, ob „das alles“ (*hāk-kōl'*) wirklich alles meint oder nur alles Folgende (Krüger 2000: 102), muss dafür gar nicht entschieden werden: Die radikale Infragestellung ist wenigstens (auch) lesbar und wird auch in der Auslegungsgeschichte häufig so gelesen, auch wenn es im Buch eigentlich keine universale Bedeutung erheischende Windhauchaussage gibt (vgl. Schwienhorst-Schönberger 2004 84-91).

trinkt und das Glück erkennt in all seinem Tun, das ist eine Gabe Gottes.

¹⁴Ich erkannte, dass alles, was Gott macht, für lange Zeit ist. Dazu gibt es nichts hinzuzufügen und davon gibt es nichts abzuschneiden und Gott hat gemacht, dass alle sich vor ihm fürchten. (Koh 3,10-14)

Hier grüßt das Absurde gar nicht mehr, es ist auch nicht akzeptiert oder als Grundvoraussetzung integriert. Es ist vielmehr eine Gefahr, die aber nie dem Großen und Ganzen droht, sondern stets dem konkreten Menschen in seinem Versuch, sich selbst mit Dingen zu beschenken, die er nicht begreifen kann. Der Mensch kann aber am Guten (oder: am „Glück“) teilhaben und es auch tun (vgl. Schwienhorst-Schönberger 2004: 69-80).¹¹ Die Anfechtungen, die Ijob klagend überwindet, werden bei Kohelet intellektuell überwunden: Der Tun-Ergehen-Zusammenhang ist hier spürbar nicht nur in der Krise, sondern als Konzept in gewisser Weise überwunden. Ob es irgendeine Form von postmortaler Gerechtigkeit geben kann? Kohelet scheint das Fragezeichen stehenzulassen:

Wer erkennt den Geist der Menschenkinder, ob er aufsteigt in die Höhe (*mî yôdēaʿ rūaḥ bənê hāʾādām hāʾōlâ hî lāmāʾlâ*) und den Geist der Tiere, ob er hinabsteigt in die Erde? (Koh 3,21)

Kohelet bleibt mit Blick auf ein Leben über den Tod hinaus skeptisch und wirbt dafür, die Grenzen der menschlichen Existenz zu akzeptieren (Peetz 2020: 184). Damit steht er ganz in der traditionellen Linie der Hebräischen Bibel,¹² auch wenn er ihr in vielen anderen Punkten nicht folgt. Kohelets Theologie ist schwer greifbar, weil Kohelet theologische Fragen nicht gesondert fokussiert. Kohelet rechnet nicht mit einer Offenbarung,¹³ dennoch lässt sich seine Theologie mit dem Ansatz von Camus kaum übereinbringen. Ich würde sogar sagen: Der Rekurs auf eine alles ordnende, göttliche Macht steht dazu im Widerspruch. Am Ende der zweiten Miniatur könnte man formulieren: Kohelet lässt das Absurde kurz winken, um es gleich wieder einzufangen.

11 Melanie Köhlmoos, spricht vom Verweis auf die Lebensfreude als „Gegengewicht“ zum Windhauchmotiv (vgl. Köhlmoos 2015: 52-53; mit Verweis auf 3,19; 3,22; 8,14-15).

12 Thomas Krüger listet aus dem Koheletbuch als Belegstellen für das Todesverständnis auf: 1,4.11; 2,16; 3,2.19-21; 6,6; 8,8; 9,3-6.10; 12,7 (vgl. Krüger 2000: 14).

13 Gegen eine kultisch-rituelle Kommunikation mit einer Gottheit spricht das nicht (vgl. Köhlmoos 2015: 85; mit Verweis auf mit Verweis auf Koh 4,17-5,6). An anderer Stelle schreibt Köhlmoos: „Kohelet rechnet nicht mit einer Offenbarung, vielmehr ist Gott für ihn denknotwendig“ (Köhlmoos 2015: 58).

2.3. Die Angst vor dem Nichts und Nirgends im Psalter

Der Psalter endet im großen Halleluja. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass im Lob JHWHs die Klage überwunden wird und seine wunderbaren Rettungstaten die individuellen und kollektiven Krisen, die im Psalter auch greifbar sind, heilen (wenn auch nicht vergessen machen). Dennoch gibt es kein zweites biblisches Buch, in dem menschliches Ringen und anthropologische Reflexion solche Untiefen durchlaufen. Es gibt den berüchtigten „Stimmungsumschwung“, es gibt Lobversprechen. Kann eine Betstimme sich auch in der Nähe jener Absurdität bewegen, die daraus erwächst, dass alles Festhalten an der erhofften göttlichen Rettung ins Wanken gerät? Kann sich biblische Theologie in Sphären begeben, in denen Gott selbst in Frage steht und alle theologischen Gedankengebäude so zum Einstürzen kommen? Bekannt ist der folgende Abschnitt aus Doppelsalm 9/10:

10 ¹Für was, JHWH, stehst du so fern,
verbirgst dich zum Zeitpunkt der Not?

²In Stolz verfolgt der Böse (*rāšō'*) den Armen.

Sie werden ergriffen in den Plänen (*bimzimmôt*), die sie selbst erdacht haben.

³ Denn der Böse jubelt nach dem Begehren seiner Lebenskraft (*'al-ta'āwat napšō*),

der Gierige hat geflucht (*bērēk*), er verachtet JHWH.

⁴ Der Böse – „hochnäsig“¹⁴ (*'al-ta'āwat napšō*):

Er forscht nicht nach.

Es ist kein Gott. Das ist sein ganzer Plan (*kol-məzimmôtāyw*). (Ps 10,1-4)

Was ist hier, in der Rede der Bösen, eigentlich angezielt? Man kann lange darüber streiten, ob man hier von einem theoretischen Atheismus sprechen kann oder nur von einem praktischen, ob hier Existenzaussagen angezielt sind oder eben nicht. In jüngerer Zeit hat zum Beispiel Carolin Neuber gut abwägende Vorschläge dazu unterbreitet (vgl. Neuber 2020). Deutlich sichtbar ist im weiteren Verlauf des Psalms jedoch, dass die Haltung dieser Frevler verurteilt wird und nicht als Identifikationsangebot an die Leserinnen und Leser konzipiert ist. Die Bitten der Betstimme appellieren an Gott, er möge diesen Frevlern durch sein Eingreifen das freche Maul stopfen. In

14 Übersetzungsvorschlag der Elberfelder Bibel 2006.

Psalm 9/10 wird eine radikale Infragestellung Gottes sagbar, aber weitestgehend vom Psalmen-Ich ferngehalten.

In einem anderen Doppelpsalms ist das Infragegestelltsein deutlich stärker internalisiert. Die Anfechtung wird deutlich nicht mehr nur nach außen abgeleitet, sondern der Betstimme selbst zur Frage (vgl. Rahn 2018: 142). Ich meine Psalm 42/43. Sicher gibt es Psalmen, die in größerer Dunkelheit enden (wie Ps 88). Bemerkenswert ist jedoch, dass die scheinbare Lösung (der Besuch im Heiligtum) für die Betstimme fragwürdig bleibt. Der Psalm kann hier nicht in Gänze abgedruckt und besprochen werden,¹⁵ so wird auch auf eine der poetischen Struktur entsprechende Darstellung verzichtet. Skizziert sei lediglich die innere Dynamik der Betstimme:

42 ²Wie der Hirsch verlangt nach Wasserläufen,
so verlangt meine Lebenskraft nach dir, Gott.

³Meine Lebenskraft dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott.
Wann darf ich kommen und mich sehen lassen (vor) Gottes Angesicht?

⁴Es wurden für mich meine Tränen zu Brot, tags und nachts,
indem man sagte zu mir den ganzen Tag: Wo ist dein Gott?

⁵Dieses will ich bedenken und ich will ausgießen vor mir meine Lebenskraft,

denn ich werde einherschreiten im Schutz,

wir werden wandeln zum Haus Gottes.

In der Stimme des Jubels und Dankes, in feiernder Menge.

⁶Was zeigst du dich so aufgelöst, meine Lebenskraft, und bist unruhig in mir?

Warte auf Gott, denn erneut werde ich ihm danken

die Rettungen von seinem Angesicht. (Ps 42, 2-6)

Schon in der Psalmeröffnung tritt ein wesentlicher Konflikt zu Tage: Die Diskrepanz zwischen der erlebten (bzw. von außen festgestellten) Abwesenheit Gottes und der erhofften und erwarteten Gottesnähe in der Zukunft. Zum ersten Mal erscheint in Vers 4 die mit dem Fragepronomen *ajje* - „Wo“ eingeleitete Gottesfrage (wieder in Vers 11). Dabei ist sie hier in Vers 4 so merkwürdig eingeleitet, dass eigentlich kein Sprecher feststellbar ist. In der Übersetzung dient das unpersönliche Wörtchen „man“ als Hilfskonstruktion, um den Vers überhaupt wiedergeben zu können. Der Psalm bietet allerdings auch einen ganz klaren Lösungsansatz: Eine Wallfahrt zum

15 Der Verfasser bearbeitet die Psalmen Ps 42/43 und 115 im Rahmen seines Habilitationsprojekts, hier erfolgen nur einige Anmerkungen.

Heiligtum und der Genuss der dortigen Gottesgegenwart (vgl. Böhler 2021: 771-780; Spieckermann 2023: 429). Also „alles gut“? Der Beter kann sich beruhigen, alles kommt ins Lot, wenn die Gottesnähe im Tempel wieder liturgisch erfahrbar wird. Es bleibt einzig das Problem, dass die Beruhigung sich nicht einstellen will:

43 ⁴So will ich kommen zum Altar Gottes
zum Gott meiner Freude und meines Jubels.

Ich werde dich preisen zur Leier,
Gott, mein Gott.

⁵Was zeigst du dich so aufgelöst, meine Lebenskraft,
und was bist du unruhig in mir?

Warte auf Gott, denn erneut werde ich ihm danken,
die Rettungen meines Angesichts und meinem Gott. (Ps 43, 4-5)

Allen Durchhalteparolen zum Trotz bleibt die Unruhe der Lebenskraft präsent, weil Gottes Präsenz sich nicht ereignen will. Drei Mal wird wortgleich gefragt, warum die eigene Lebenskraft so unruhig und kraftlos bleibt, letztmalig am Ende des Doppelsalms (Ps 42,6.12; 43,5). Als bliebe ein letzter Zweifel, dass der Gott, auf den alles gesetzt wird, sich möglicherweise doch nicht zeigt. Dann wäre alle Selbstermutigung der Betstimme vergebens und sinnlos, sie hatte ja ganz auf die „Gotteskarte“ gesetzt. Weiter gilt: Im Psalter hat das Halleluja das letzte Wort. Der Psalter bleibt bei der möglichen Aussichts- oder Sinnlosigkeit der rettenden Gotteserfahrung nicht stehen – aber er kann sie formulieren und zweifelnden Leserinnen und Lesern einen Einstieg in seine Bewegung hin zum Lobpreis ermöglichen. Miniatur-drei.

2.4. Absurd ist immer der andere: Bibel im Diskurs

Hat die *reductio ad absurdum* etwas mit Absurdität zu tun? Sicher nicht in einem umfassenden Sinn. Aber gerade in der eigenen Anfechtung kann die noch viel größere Absurdität der anderen vor Augen gestellt werden und irgendwie selbststabilisierend wirken: Was die anderen tun, widerspricht auf jeden Fall jedem gesunden Menschenverstand. Ein beliebtes Thema der Hebräischen Bibel sind Karikaturen solcher Kulte und religiöser Vollzüge, die nicht die eigenen sind. Von einem Menschen, der sich ein Kultbild anfertigt und es für religiöse Praktiken nutzt, heißt es in Jesaja 44:

¹⁹Und er trägt es nicht in sein Herz (= denkt nicht darüber nach), es gibt keine Erkenntnis und keinen Verstand, indem man sagt: Die Hälfte

davon habe ich verbrannt im Feuer, und ich habe auf seinen Kohlen Brot gebacken. Ich werde Fleisch braten und es essen. Und seinen Rest – einen Götzen werde ich daraus machen, vor einem Holzklotz niederknien. (Jes 44,19)

Gisela Matthiae analysiert die Funktionsweise der Götterbildpolemik in Jesaja 44 folgendermaßen:

Das stilistische Mittel, mit dem dies geschieht, ist nicht nur die Parallelisierung eines nicht größer zu denkenden Kontrastes, dem zwischen irdischen Materialien und menschlichem Tun einerseits und göttlichem Wesen und Handeln andererseits. Dazu kommen die Ausführlichkeit und die Konkretion des Beschriebenen, die das Vorgehen als absurd und lächerlich erscheinen lassen (Matthiae 2009).

Absurd und lächerlich, Gisela Matthiae arbeitet die literarische Konzeption des Textes treffend heraus. Pragmatisch geht es nicht um die Belustigung der Leserschaft, sondern um das bestärkende Gefühl, dass der Weg der anderen erst recht kein gangbarer Weg ist – und damit um Selbstbestätigung. Es geht um die Überwindung der eigenen Anfechtung, indem das fremde Konzept *ad absurdum* geführt wird. Die *reductio ad absurdum* ist übrigens auch der jesuanischen Rhetorik nicht fremd, an einigen Stellen (so z. B. Mk 3,5) argumentiert Jesus selbst nicht frei von Polemik (vgl. Scornaienchi 2009).

Götterbildpolemik in Verbindung mit einer Selbstbestätigung der eigenen Theologie und einer Entkräftung aller Anfrage an die eigenen Konzepte finden sich exemplarisch in Psalm 115.

115¹Nicht uns, JHWH, nicht uns sondern deinem Namen gib Ehre,
wegen deiner Gnade, wegen deiner Treue.

²Warum sollen die Völker sagen:

Wo ist denn ihr Gott?

³Und unser Gott ist im Himmel,
alles, was ihm gefällt, macht er.

⁴Ihre Götterbilder sind Silber und Gold,
Machwerk von Menschenhand.

⁵Einen Mund haben sie und sprechen nicht, [...]

⁷Ihre Hände – aber sie tasten nicht
ihre Füße – aber sie gehen nicht
und sie knurren nicht mit ihrer Kehle.

⁸Wie sie werden jene, die sie machen,

jeder, der auf sie vertraut.

⁹Israel, vertrau auf JHWH! Ihre Hilfe und ihr Schild ist er. [...]

¹⁵Gesegnete seid ihr durch JHWH,
dem Macher des Himmels und der Erde.

¹⁶Der Himmel ist Himmel für JHWH.

Und die Erde gab er den Menschenkindern.

¹⁷Die Toten loben JH nicht (*yehā·lelû--yāh'*) und nicht all die,
die ins Schweigen hinabsteigen. [...] (Ps 115,1-17)

Der Psalm ist in verschiedener Hinsicht interessant. Eingangs begegnen wieder gebündelt zwei große Fragen (Vers 2), die aber scheinbar überhaupt keine Irritation mehr hervorrufen, sondern direkt eine sehr klare Antwort erhalten: Das Problem scheint erledigt. Gott ist im Himmel und hat dort einen Machtraum, in welchem er vollumfänglich frei agieren kann (Vers 3). Die spöttische Frage der Völker wird auf die Fragesteller zurückgeworfen. Und zwar so, dass klar wird: Wer selbst nicht kultbildlos arbeitet, der braucht keine spöttischen Fragen stellen, weil sein eigenes Konzept noch viel absurder ist. Die Strategie dabei ist klar: Die gemachten Götter sind nicht nur keine Götter, sie sind noch nicht einmal Menschen. Der Zielpunkt der Kritik ist die fehlende Kommunikationsmöglichkeit: Wenn ich mich an Israels Gott wende, muss ich zwar mit seiner phasenweisen Abwesenheit auskommen. Doch wenn ich mich nicht an den unsichtbaren Schöpfergott wende, dann begegne ich in dem, was ich baue, bestenfalls mir selbst. Eine Kommunikation ist von vornherein ausgeschlossen, so werde ich selbst stumm. Aus diesem Text und seinen Gottes- und Götterbildern spricht ein fortgeschrittenes Stadium theologischer Entwicklung, die wohl die Situation im 3. Jh. v. Chr. widerspiegelt und so in die hellenistische Zeit zu datieren ist (vgl. Leuenberger 2016: 259). Miniatur vier: Absurd ist immer der andere.

2.5. Der selbst gewählte Weg in die große Sinnlosigkeit: Das Buch der Weisheit

Das Buch der Weisheit ist das jüngste Buch im christlichen Alten Testament in seiner katholischen Ausprägung und hat, obwohl um die Zeitenwende herum in der jüdischen Diaspora Alexandrias entstanden, nie eine nennenswerte jüdische Rezeption erfahren. Dennoch ist es darauf bedacht, die jüdischen Traditionen und auch die tradierten hebräischen Texte zu

bedenken und zu aktualisieren. Wir springen ins Griechische, verlassen den Denkhorizont der Hebräischen Bibel aber nicht vollständig.¹⁶ Das erste Kapitel ist im Grunde genommen ein Lob auf die unsterbliche Gerechtigkeit (*dikaïosynē*), die eng mit der Weisheit (*sophia*) verbunden ist: An ihr sollen sich die Menschen orientieren (vgl. Hieke/Engel 2020: 1548–1550). In scharfem Kontrast zu dieser Orientierung ist die Rede der Gottlosen (*Asebeis*) in Weisheit 1,16–2,24 formuliert, aus der hier einige Auszüge wiedergegeben seien:

1 ¹⁶Die Gottlosen rufen ihn [den Tod] mit Händen und Worten herbei. [...]

2 ¹Sie sagen nämlich falsch denkend zueinander: Kurz und traurig ist unser Leben; für das Ziel des Menschen gibt es keine Heilung und niemand ist bekannt, der aus der Unterwelt befreit. ²Versehentlich sind wir geworden / und nach diesem [= nach diesem Leben] werden wir sein, als wären wir nie da gewesen [...] ⁶Kommt, lasst uns genießen, was an Gutem ist und die Schöpfung benutzen, wie die Jugend. [...] ¹²Lasst uns dem Gerechten auflauern, weil er uns nutzlos ist! Er ist uns unbequem und widersetzt sich unseren Werken. [...] ²¹So denken sie – und täuschen sich, ihre Bosheit macht sie nämlich blind. ²²Und sie erkennen die Geheimnisse Gottes nicht. [...] ²³Denn Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen und ihn zur Ikone seiner eigenen Eigentümlichkeit¹⁷ gemacht. ²⁴Aber durch die Eifersucht des Durcheinanderwerfers (*phthonō de diabolou*) kam der Tod in die Welt und ihn erfahren jene, die zu seinem Teil gehören. (Weish 1,16 – 2, 24)

Die scheinbare Sinnlosigkeit, die das Leben mit sich bringt, wird von der kritisierten Gruppe (den Gottlosen) als Vorwand verwendet. Sie entwickeln davon ausgehend eine für sie selbst angenehme Philosophie, um das eigene (im Grunde ja verwerfliche) Handeln zu plausibilisieren. Die Sinnlosigkeit ist selbst gewählt, sie wird sogar zur ersten Voraussetzung gemacht. Das Buch der Weisheit stellt eine Verbindung her, die den Lesenden zur Warnung wird: Wer sich diese Absurdität in den Einkaufswagen legt, kauft

16 Für einen Hinweis auf den Anfang der Sapientia Salomonis und die Gelegenheit zum Diskutieren meiner Thesen danke ich Prof. Dr. Melanie Peetz. Die Verortung der Theologie der Sapientia in der Wirkungsgeschichte der Hebräischen Bibel ist vielfach aufgewiesen worden (vgl. Kepper 199: 103–106; für den bearbeiteten Textabschnitt vgl. Mazzinghi 2018: 81–83).

17 „Eigene Eigentümlichkeit“: Übersetzungsvorschlag von Felix Albrecht (Albrecht 2015: 24).

mehr als gedacht: Die Absurdität wird vor dem Hintergrund der Berufung zur Unvergänglichkeit selbst zu einem zeitlosen Schicksal, der Tod und die Sinnlosigkeit, nicht aber das Leben werden perpetuiert.¹⁸ Die Allmacht des Todes, die diese Leute propagieren, wird auf diesem Weg zur „self-fulfilling prophecy“. Für die Adressatenschaft der Weisheit Salomos kann dies kein Weg sein: so ein Leben ist nicht erstrebenswert - Miniatur fünf.

2.6. Das eigene Tun steht in Frage: Ist Theologietreiben eine sinnvolle Tätigkeit?

Ist es vielleicht so, dass die Bibel sich nicht nur möglicherweise dem Problem der Sinnlosigkeit stellt oder andere theologische Ansätze *ad absurdum* führt, sondern selbst Absurditäten produziert oder sogar in ihrer an so vielen Stellen greifbaren Selbstwidersprüchlichkeit letztlich absurd ist? Dabei braucht man sich gar nicht mit den durch jede Internet-Suchanfrage auffindbaren, zahllosen professionellen und amateurhaften Versuchen auseinandersetzen, die die Widersprüchlichkeit und Absurdität der Bibel als „Heiliges Buch“ aufzuzeigen versuchen. Ganz sicher ist es so, dass die Bibel nicht zuletzt dadurch Theologie treibt, dass sie in der Gegenüberstellung verschiedener Texte Paradoxien produziert, einander annähert oder wenigstens miteinander ins Gespräch bringt.¹⁹ Ein fruchtbarer Umgang mit der biblischen Tradition setzt voraus, dass man sich auf dieses Denken einlässt.²⁰

18 In diesem Sinne gehört es zur literarischen Strategie des Textes, zwei Lebensweisen zu skizzieren, von denen eigentlich nur eine lebensförderlich sein kann (vgl. Kepper 1999: 103).

19 Hier kann dieses Thema nur anklagen. Dieser Punkt reflektiert nicht zuletzt, dass ein fest umrissener biblischer Kanon einerseits eine Gleichzeitigkeit der verschiedenen Bücher herstellt, die aber in sich und untereinander Ergebnis komplexer und teils Jahrhunderte langer Wachstumsprozesse sind.

20 „Kohelet seems to have denied himself hope, casting doubt on its cogency. Camus positively rejects it. Judaism embraces it. Is that embrace reasonable or irrational, courageous or irresponsible? What is certain is that hope projects the deepest convictions that we hold about the worth of life into the future where we trust they will be fully vindicated. Hope is our stake in the future. What is not certain is that those convictions, our fervor in holding them notwithstanding, are rationally justified. So much the worse for reason, one might say. At that emergent limit of reason, real life begins. It is a life lived, however, in the face of the absurd. To be lived honestly, it must recognize the face that confronts it“ (Mittleman 2023: 127).

Wie steht es um die Sinnhaftigkeit der biblischen Theologie als Wissenschaft? Im „Call for Papers“ zur Tagung hieß es recht abgründig:

Ähnlich verhält es sich in der Theologie, in der jahrzehntelange Arbeit durch amtliche Nichtrezeption in Vergessenheit zu geraten droht. Zahlreiche Steine, die in der Geschichte schon einmal den Berg hochgerollt wurden, scheinen erneut herunterzurollen.

Ist es in der Theologie und allemal in der Bibelwissenschaft so, dass jahrzehntelange Arbeit durch (kirchen-)amtliche Nichtrezeption in Vergessenheit zu geraten droht? Driftet die Auslegung biblischer Texte in die Absurdität ab, weil das Gedachte und Geschriebene zugleich das Vergessene von morgen ist? Ich denke dabei etwa an jene theologischen Fortschritte, die in den vergangenen Jahrzehnten zum Beispiel zu neuen Perspektiven auf Geschlechterrollen oder auf das Verhältnis der Kirche zu Israel geführt haben.²¹ Andererseits: Wäre wirklich etwas gewonnen, wenn etwa ein Papst diese oder jene Erkenntnis plötzlich in einen Katechismus schreiben würde? Auch durch eine – immer kontingent zu denkende – amtliche Rezeption wäre das sisyphossche Steinehochrollen für die Theologie nicht beendet, gerade für die biblische Exegese nicht. Theologische Erkenntnisse sind sicher flüchtig und müssen, um Gehör zu finden, aktualisierend formuliert werden.²² Der Blick auf das eigene Auslegen: Sechste Miniatur.

3. Kann die Bibel sinnfrei?

Kann die Bibel sinnfrei sein, die Sinnfrage suspendieren oder überhaupt nach Sinn fragen? Lässt sich eine Kategorie wie das Absurde überhaupt ins Gespräch mit biblischen Texten bringen? So fragmentarisch der hier gewählte Ansatz auch war, lassen sich drei Tendenzen formulieren. Erstens dürfte es auf die genannten Fragen keine allgemeingültige, „biblische“ Antwort geben. Zweitens scheint das Absurde (wenn man es so nennen mag) hier und da als Denkmöglichkeit auf, die aber argumentativ überwunden werden soll. Schließlich ist die Frage nach der erlebten Abwesenheit Gottes als theologischer Topos zu nennen, an dem die entscheidenden Fragen auftreten.

21 Das Verhältnis von realer kirchenamtlicher und religiös-praktischer Rezeption ist bei beiden genannten Beispielen unterschiedlich und uneinheitlich.

22 Die Texte selbst machen es nachhaltig möglich, künftig wieder zum Beispiel kontextvergessen, israelvergessen, homophob oder reaktionär gelesen zu werden.

Literaturverzeichnis

- Albrecht, Felix: Die Weisheit Salomos, Göttingen 2015.
- Böhler, Dieter: Psalmen 1-50 (= Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg im Breisgau usw. 2021.
- Camus, Albert: Der Mythos von Sisyphos (= Rowohlts Deutsche Enzyklopädie 90). 10. Auflage, Reinbek b. Hamburg 1967.
- Crenshaw, James L.: Ecclesiastes: A Commentary (= The Old Testament Library). Philadelphia 1987.
- Hieke, Thomas / Engel, Helmut: Das Buch der Weisheit, in: Stuttgarter Altes Testament 2. 3. Auflage, Stuttgart 2020, 1548-1582.
- Janowski, Bernd: Biblischer Schöpfungsglaube: Religionsgeschichte – Theologie – Ethik. Tübingen 2023.
- Kepper, Martina: Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit: Studien zur Sprachgestalt und Theologie der Sapientia Salomonis (= BZAW 208). Berlin 1999.
- Köhlmoos, Melanie: Kohelet: Der Prediger Salomo (= Das Alte Testament Deutsch). Göttingen 2015.
- Krüger, Thomas: Kohelet (Prediger) (= Biblischer Kommentar Altes Testament XIX). Göttingen 2000.
- Leuenberger, Martin: Wo hockt Gott? Gottesbild und Götterbildkritik in Ps 115, in: Hanna Jenni, Markus Saur (Hg.): Nächstenliebe und Gottesfurcht: Beiträge aus alttestamentlicher, semitistischer und altorientalischer Wissenschaft für Hans-Peter Mathys zum 65. Geburtstag. Münster 2016, 259-272.
- Matthiae, Gisela: [Art.] Humor (AT), in: www.wiblex.de [erstellt 2009] [<https://bibelwissenschaft.de/stichwort/21610/>] (Letzter Zugriff: 15.01.2025).
- Mazzeinghi, Luca: Weisheit, übersetzt von Helmut Engel (= IEKAT). Stuttgart 2018.
- Michel, Diethelm: Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet (= BZAW 183). Berlin 1989.
- Mittleman, Alan L.: Absurdity and meaning in contemporary philosophy and Jewish thought. Cambridge UK 2023.
- Neuber, Carolin: Es gibt keinen Gott: die Möglichkeit der Gottesleugnung und das Gottesbild in Psalm 9/10; 14; 53, in: Protokolle zur Bibel 29/1 (2020), 26-46.
- Peetz, Melanie: Death and Evanescence in the Book of Ecclesiastes: An Interpretation of Eccl 2:13-17 and 3:16-22, in: Revista de cultura Teológica 97 (2020), 163-188.
- Rahn, Nancy: In Frage gestellt – Fragen stellen: Überlegungen zu Fragen in den Psalmen und ihrer Funktion in der Konstellation Gott – Beter – Gegner, in: Kathrin Liess, Johannes Schnocks (Hg.): Gegner im Gebet. Studien zu Feindschaft und Entfeindung im Buch der Psalmen (= HBS 91). Freiburg im Breisgau usw. 2018, 129-144.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Kohelet. (= BZAW 183). Freiburg im Breisgau usw. 2004.
- Scornaienchi, Lorenzo: Jesus als Polemiker oder: Wie polemisch darf Jesus sein? Historische und normative Aspekte, in: Oda Wischmeyer, ders. (Hg.): Polemik in der frühchristlichen Literatur: Texte und Kontexte. Berlin 2011, 381-413.

Spieckermann, Hermann: Psalmen. Band I: Psalm 1-49 (= Das Alte Testament Deutsch). Göttingen 2023.

Zimmer, Tilmann: Zwischen Tod und Lebensglück: Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets (= BZAW 286). Berlin 1999.