

Qoh 2,24-26 und die Frage nach dem "Guten" im Qohelet-Buch

Thomas Krüger - Zürich

Das Qohelet-Buch ist durchzogen von Aussagen, die eine Hochschätzung von "Essen", "Trinken" und "Freude" zum Ausdruck bringen (vgl. Whybray 1982). "Zu Essen, zu trinken und etwas Gutes zu genießen" ist etwas "Gutes" und "Schönes" (5,17). Mehr noch: "sich zu freuen und etwas Gutes zu machen" bzw. "zu essen, zu trinken und sich zu freuen" ist das *einzig* "Gute", das es für den Menschen gibt (3,12 bzw. 8,15) - und damit natürlich auch das "*höchste* Gut": "Es gibt nichts Besseres, als daß der Mensch sich freut ..." (3,22). Dementsprechend werden die Leser des Qohelet-Buchs dazu aufgefordert, sich zu freuen und ihr Leben zu genießen, so gut es ihnen möglich ist (vgl. 7,13-14; 9,7-10; 11,7-10). Daß nicht jeder Mensch zu jeder Zeit in gleicher Weise dazu in der Lage ist, wird dabei durchaus mitbedacht.

Eine entsprechende Wertschätzung des Lebensgenusses scheint auch in 2,24-26 zum Ausdruck zu kommen. So lautet z.B. V.24a in der Zürcher Bibel:

Es gibt nichts Besseres für den Menschen, als dass er esse und trinke und sich gütlich tue bei seiner Mühsal.

Das stimmt zwar mit den sonstigen Aussagen des Qohelet-Buchs über Essen, Trinken und Lebensfreude überein, nicht aber mit dem hebräischen Text von V.24a. Dort heißt es:

אין טוב באדם שאכל ושחזק והרהורא אה נפש טוב בעמל

Die Übersetzung der Zürcher Bibel setzt zwei Korrekturen am hebräischen Text voraus: Statt באדם liest sie לאדם (vgl. 8,15: ... לאדם... und 2,22: ... מה דזה לאדם...), und vor שאכל fügt sie die Präposition (ו) ein (vgl. 3,22: ... מאשר ישמח האדם...¹). Die erste Korrektur kann sich auf einige hebräische Manuskripte und *S* berufen, die zweite auf *S* und *T* (s. BHS).² (D.h. die Zürcher Bibel interpretiert V.24a letztlich im Sinne von *S*.³) Diese Korrekturen stehen jedoch textkritisch auf schwachen Füßen, da *M* sowohl von *G* als auch von *V* gestützt wird. Zwar nimmt *G* eine etwas eigenwillige syntaktische Abgrenzung der Satzeinheiten in V.24a vor,⁴ doch bestätigt sie jedenfalls sowohl die Lesart באדם als auch שאכל. *V* läßt באדם unübersetzt und

¹ Müllers (1986: 11 Anm. 47) Annahme, daß "šæjjôkal ... im Sinne von *miššæjjôkal zu verstehen" sei, "ohne daß der Text zu ändern wäre", da "[d]ie an Höhepunkten poetische Sprache Koh's ... asyndetisch verfahren" könne, erscheint mir wenig überzeugend.

² Textgenetisch wären dann באדם als Verschreibung von לאדם und der Ausfall des מ vor שאכל als Haplographie nach לבאדם zu erklären. - Diese häufig vorgenommenen textkritischen Korrekturen in V.24 hat zuletzt Backhaus 1993: 107 verteidigt. Sein Hauptargument ist der "inhaltliche[] Widerspruch", der sich sonst zwischen 2,24 und 3,12f ergeben würde (ebd. Anm. 79).

³ *lyt d'ib l'gbr 'l' dn'kwI wdnšt' wdnšw' 'bt' lnpšh b'mlh.*

⁴ Οὐκ ἔστιν ἀγαθὸν ἐν ἀνθρώποις ὁ φάγεται καὶ ὁ πίεται καὶ ὁ δειξῆι τῆ ψυχῆ αὐτοῦ, ἀγαθὸν ἐν μόχθῳ αὐτοῦ.

interpretiert V.24a als rhetorische Frage,⁵ wozu sie keine Veranlassung gehabt hätte, hätte sie in ihrer Vorlage מְסַחֵר gelesen (vgl. 3,12.22; 5,17; 8,15, die von *V* als Aussagen wiedergegeben werden).

Hält man dementsprechend am hebräischen Text von V.24a fest, könnte man ihn etwa folgen-dermaßen übersetzen:

Es gibt nichts Gutes bei dem Menschen, der ißt und trinkt und sich selbst etwas Gutes gönnt⁶ bei⁷ seiner Arbeit - oder:

Es ist nicht gut bei dem Menschen, daß (oder: wenn) er ißt und trinkt und sich selbst etwas Gutes gönnt bei seiner Arbeit.⁸

Dieses Urteil würde den übrigen Aussagen über Essen, Trinken und Freude im Qohelet-Buch ziemlich genau widersprechen, wäre aber mit dem vorhergehenden Kontext durchaus sinnvoll zu verbinden. Die unmittelbar vorausgehenden Verse 22-23 hatten ja festgestellt:

22 Was hat denn der Mensch von seiner ganzen Arbeit (bzw. seinem ganzen Besitz) und vom Streben seines Herzens (bzw. Verstandes), womit er sich unter der Sonne abmüht, 23 wenn⁹ seine ganze Lebenszeit nur aus Leiden bestanden, und seine Beschäftigung ihm nur Ärger eingebracht, und er selbst in der Nacht keine Ruhe gefunden hat? Auch das ist unhaltbar!¹⁰ (הוֹבֵל)

Worin das Leiden und der Ärger "des Menschen" bestehen, und was ihm den Schlaf raubt, geht aus V.12-21 hervor: es ist das Wissen darum, daß er sterben (V.12-17) und seinen mit Weisheit und Arbeit geschaffenen Besitz einem anderen hinterlassen muß (V.18-21), "der nicht dafür gearbeitet hat" (V.21), und von dem "der Mensch" nicht einmal wissen kann, "ob er ein Weiser oder ein Dummkopf sein wird" (V.19). Insofern läßt sich V.22-23 als abschließendes Resümee der größeren Einheit 2,12-23 interpretieren. Die Feststellung (2,23), daß das Leben des Menschen nur aus "Leiden" (מַכְאִיבִים) bestand, und "seine Beschäftigung ihm nur Ärger eingebracht" hat (וְעָרִיצָה), scheint darüber hinaus auch auf 1,12-2,11 zurückzublicken, wo der (fiktive¹¹) "König Qohelet" (vgl. 1,1.12) die Suche nach Weisheit als eine "schlechte Beschäfti-

⁵ *nonne melius est comedere et bibere et ostendere animae suae bona de laboribus suis.*

⁶ Wörtlich: "sich selbst (bzw. seine Seele / sein Verlangen) etwas Gutes sehen / genießen läßt".

⁷ Vgl. zu בעבדו as Ausdruck eines Begleitumstands Jenni 1992: 344ff. Die gelegentlich vorgeschlagene Interpretation der Präposition כ als "Beth causae" (bzw. "constitutionis") oder "Beth pretii" ("durch" bzw. "für seine ganze Arbeit" bzw. "seinen ganzen Besitz") ist im vorliegenden Kontext nach den Untersuchungen von Jenni problematisch (vgl. 90ff zum "Beth constitutionis", 100ff zum "Beth causae" und 150ff zum "Beth pretii").

⁸ Vgl. Loader 1979: 38; "it is no good that man eats and drinks and enjoys himself in return for his labour".

⁹ Oder: "Denn seine ganze Lebenszeit hat nur aus Leiden bestanden ..."

¹⁰ Zum Problem der Übersetzung von הוֹבֵל im Qohelet-Buch s. etwa Michel 1988: 84ff (Lit.). Die hier vorgeschlagene Übersetzung "unhaltbar" versucht, die Ambivalenz des Terminus festzuhalten, der im Qohelet-Buch sowohl "nichtige" Behauptungen und "sinnlose" Bemühungen bezeichnen kann als auch "vergängliche" und "flüchtige" Phänomene wie das menschliche Leben. Zudem läßt sie den konkreten Hintergrund des Ausdrucks ("Windhauch") vielleicht noch erahnen.

¹¹ Daß der fiktive Charakter der Königstravestie in 1,12-2,26 für Leser des Qohelet-Buchs *erkennbar* ist (und sein soll), hat Lux 1990: 335ff m.E. überzeugend gezeigt (vgl. auch Krüger 1990: 27ff, 204ff). Damit ergibt sich "der paradoxe Tatbestand ..., daß in der späteren jüdischen Tradition die salomonische Verfasserschaft des Büchleins Qohelet nie angezweifelt wurde, obwohl man genau wußte, daß Salomo nicht der wirkliche Verfasser war. Es war gerade diese Paradoxie, die die narrative Phantasie der Haggadisten beflügelte. So wird in jSan 2,7 erzählt, daß Salomo wegen seiner Sünden vom Thron gestoßen wurde und ein Engel gleichen Aussehens auf diesem Platz nahm. Salomo zog bettelnd durch die Lehrhäuser. Und überall, wo er sich

gung" erfuhr (1,13: עָץ), die ihm nur "Ärger" (1,18: כַּעַס) und "Leiden" (ebd.: מַכָּאֵב) verursachte. Diese Rückbezüge sprechen dafür, die in 1,12 eingeführte (bzw. nach 1,1 bekräftigte) Königs-Fiktion nicht schon in 2,11 (bzw. 12) enden zu lassen,¹² sondern erst in 2,26¹³. In diesem Kontext gelesen, schlägt auch 2,24 einen weiteren Bogen zurück zu 2,10. Dort hatte "König Qohelet" von sich selbst berichtet:

Und nichts von allem, was meine Augen wünschten, habe ich ihnen vorenthalten. Ich habe mir selbst keinerlei Freude verweigert. Nein: ich freute mich nach (?) meiner ganzen Arbeit (bzw. wegen meines ganzen Besitzes?) (מְכַל עֲמַלִּי), und das war mein Anteil (חֵלְקִי) von meiner ganzen Arbeit (bzw. von meinem ganzen Besitz) (מְכַל עֲמַלִּי).¹⁴

Liest man V.24a als Rückverweis auf diesen Selbstbericht, läßt er sich als weiterführende Präzisierung zu V.22-23 verstehen: Was dort über "den Menschen" gesagt wird, gilt nicht etwa nur für einen Menschen, dessen Leben von besonders leidvollen Umständen geprägt ist, oder der sich als "workaholic" (vgl. Johnston 1976) keinerlei Genuß gönnt, sondern auch für einen Menschen wie den König von 2,10, der sich alles leisten kann, was er will, und der "ißt und trinkt und sich selbst etwas Gutes gönnt bei seiner Arbeit (bzw. durch seine Arbeit / seinen Besitz)". V.22-23 beansprucht Geltung als Aussage über die generelle *conditio humana*. In Verbindung mit 2,10f ließe sich dann möglicherweise auch das Verständnis von V.24 seinerseits weiter präzisieren. Der Umschlag vom Lebensgenuß (V.10) zum Lebensüberdruß (V.17) bahnt sich nämlich bereits in der Reflexion von 2,11 an:

Aber dann habe ich mich meinen ganzen Werken zugewandt, die meine Hände ausgeführt hatten, und der Arbeit (עֲמַל), die ich zur Ausführung aufgewandt hatte - und siehe da: das alles ist unhaltbar (חִבְלָה) und Streben nach Wind, und es gibt keinen Gewinn (יִתְרוֹן) unter der Sonne!

V.11 relativiert die in V.10 beschriebenen Genußmöglichkeiten mit Blick auf das Verhältnis von Aufwand und Ertrag. Er kann zunächst in dem Sinne verstanden werden, daß der in V.10 beschriebene Erfolg des Handelns des Königs (vgl. V.3-9) die Mühe nicht gelohnt habe (wörter ein Leser dann durchaus auch anderer Meinung sein könnte als der König). In der Bestreitung der Möglichkeit eines "Gewinns" (יִתְרוֹן) ist aber noch eine grundsätzlichere Grenze menschlicher Handlungsmöglichkeiten angedeutet. יִתְרוֹן bezeichnet nämlich nicht nur den "Gewinn" menschlicher Anstrengungen im Sinne dessen, was "unter dem Strich" *übrig bleibt* (יִתְרוֹ). יִתְרוֹן meint darüber hinaus auch einen "Gewinn", der *durch* menschliches Handeln in kalkulierbarer Weise *erreichbar* und *verfügbar* ist - im Unterschied zu einem "Anteil" (חֵלְקִי), der dem

als König von Jerusalem vorstellte, bezog er eine Tracht Prügel mit dem Schäferstock oder im besten Falle Vorwürfe und eine Portion Grütze" (Lux 1990: 336).

¹² So z.B. Gordis 1968 und Galling 1969 z.St.; Bons 1984; Müller 1986; Michel 1989: 23; Backhaus 1993: 103f.

¹³ So z.B. Zimmerli 1980; Lauha 1978; Lohfink 1980; Crenshaw 1987; Murphy 1992 z.St.; Lux 1990; Fischer 1991. Auf die Zusammengehörigkeit von 1,12-2,26 deutet neben 2,12 (Frage nach dem Thronfolger [?]) und 2,25 (s.u.) insbesondere auch die durch die Stichworte (אָדָם, דֹּבְמָדָה) und עֵץ, נֶזֶק, אֱלֹהִים in 1,13 und 2,26 gebildete Inklusion.

¹⁴ Die Funktion der Präposition ׀ ist hier nicht ganz klar. Bemerkenswert ist, daß im Qohelet-Buch sonst immer von Freude und Genuß *bei* der bzw. *durch* die Arbeit / den Besitz die Rede ist, vgl. 2,24 (בְּעֲמַלִּי); 3,13 (בְּכָל עֲמַלִּי); 3,22 (בְּמַעֲשֵׂי); 5,17 (בְּכָל עֲמַלִּי); 5,18 (בְּעֲמַלִּי); 8,15 (בְּעֲמַלִּי). Im Gegensatz zu dieser engen *Verbindung* von Lebensgenuß und Arbeit / Besitz durch die Präposition ב scheint die Präposition ׀ in 2,10 eher eine *Trennung* vorzunehmen.

Menschen in unberechenbarer und unverfügbarer Weise ohne eigenes Zutun "zu-fällt".¹⁵ Nur als derartigen "Anteil" hatte der König aber nach V.10 die "Freude" und die ihm zur Verfügung stehenden Genußmöglichkeiten erfahren, nicht dagegen als verfügbaren "Gewinn" (צורר) seiner Arbeit (V.11)! Damit stößt der König bei seinem Versuch, sich durch weises Handeln die Möglichkeit des Lebensgenusses zu verschaffen (2,3-11) an entsprechende *Grenzen menschlicher Handlungsmöglichkeiten*, wie sie schon bei den vorhergehenden Überlegungen zum Thema "Handeln" (1,13-15), "Weisheit" (1,16-18) und "Freude" (2,1-2) zutage getreten waren.

Interpretiert man nun die Präposition כ in V.24a (באדם) als Anzeige der "Ursache bei Existenzaussage" ("Beth constitutionis"¹⁶), ließe sich der Halbvers als Resümee der Erfahrungen und Reflexionen von 2,3-11 verstehen:

Es kommt nicht als etwas Gutes durch den Menschen zustande (d.h. es steht nicht als etwas Gutes in der Verfügungsgewalt des Menschen), daß er essen und trinken und sich selbst etwas Gutes gönnen kann bei seiner Arbeit.¹⁷

Dazu würde sich bruchlos die Fortsetzung in V.24b fügen:

גם זה ראיתי אני כי מיד האלהים הוא

Auch das kommt, wie ich selbst gesehen habe, aus der Hand des Gottes.¹⁸

Syntaktisch möglich wäre es dann aber auch, in V.24a אץ טב באדם als selbständigen Satz aufzufassen (vgl. G!), und ...לשאל mit dem Folgenden zu verbinden:

Es kommt nichts Gutes durch den Menschen zustande (d.h. es steht nichts Gutes in der Verfügungsgewalt des Menschen). Wenn (bzw. daß) er (oder: einer) essen und trinken und sich selbst etwas Gutes gönnen kann bei seiner Arbeit, kommt auch das, wie ich selbst gesehen habe, aus der Hand des Gottes.

Dann würde V.24 nicht nur 2,3-11 sondern 1,12-2,11 insgesamt resümieren: Angesichts der dort aufgezeigten Grenzen menschlicher Handlungsmöglichkeiten ist überhaupt nichts "Gutes" für den Menschen *verfügbar*. Die Frage von 2,3, "was etwas Gutes ist für die Menschen, so daß sie es unter dem Himmel *tun* sollten, so lange sie leben", wäre dann in V.24 ebenso rundum negativ beantwortet wie die "Gewinn"-Frage von 1,3 in 2,11: אץ טב!

Es zeigt sich somit, daß der masoretische Text von V.24 - mit einem gewissen Spielraum von Bedeutungsnuancen - verständlich und sinnvoll ist, wenn man ihn (zusammen mit V.22-23) als

¹⁵ Vgl. Williams 1971; Michel 1989: 119f; Kronholm, ThWAT 3: 1087.

¹⁶ Vgl. Jenni 1992: 90ff und bes. 93. Das "Beth constitutionis" wäre nach Jenni zu unterscheiden vom "Beth causae", das in "Vorgangssätze[n] mit einstelligen (monovalenten) Verben ohne Objekt (herkömmlicherweise als Intransitiva bezeichnet)" begegnet (100ff). - Jenni selbst interpretiert das כ in Qoh 2,24 (באדם) und 3,12 (בב) allerdings im Sinne der "Lokalisation in einer Menge": "unter den Menschen" (282, Nr. 2897).

¹⁷ Vgl. zuletzt Schoors 1992: 197 mit Hinweis auf andere Vertreter dieser Deutung (z.B. Lohfink 1980: 30: "Nicht im Menschen selbst gründet das Glück, daß er essen und trinken ... kann").

¹⁸ Wörtlich: "Auch das - ich habe selbst gesehen, daß es aus der Hand des Gottes kommt." Syntaktisch möglich wäre es auch, V.24b in zwei selbständige Sätze zu zerlegen: "Auch das habe ich selbst gesehen. Ja (oder: vielmehr), aus der Hand des Gottes kommt es." Dabei würde dann הו auf den in V.24a benannten Sachverhalt im ganzen verweisen, אף dagegen auf den Sachverhalt, "daß jemand essen und trinken kann usw."

Resümee einer größeren Texteinheit liest, die in 1,12 beginnt. In diesem Horizont bereitet dann auch die masoretische Textgestalt von V.25 - abgesehen von der Semantik des Verbs ידוש¹⁹ - keine größeren Probleme:

כי מי יאכל ומי ידוש ודן ממי

Wer kann denn essen, und wer muß sich sorgen (oder: wer kann genießen?) außer mir?

Häufig wird das Suffix der 1. Pers. Sing. (ממי) mit einigen hebräischen Manuskripten, *G*, *S* und *Hier* zur 3. Pers. Mask. Sing. korrigiert und auf Gott bezogen²⁰; oder der Satz wird unter Beibehaltung des masoretischen Textes als Zitat eines Gotteswortes interpretiert²¹: "Wer kann denn essen und wer ... ohne ihn" bzw. "ohne mich?" Diese Deutung ist im Blick auf V.24b und V.26 durchaus sinnvoll. Ihr Problem liegt darin, daß die Wendung כן ודן, die im AT nur hier, in der Mischna dagegen häufiger belegt ist, allem Anschein nach nicht "ohne", sondern "außer" bedeutet.²² Dann kann hier aber schwerlich von Gott die Rede sein, sehr wohl jedoch von dem "König Qohelet", der zuletzt in V.24 (ראייתו) in der 1. Person von sich selbst gesprochen hatte. V.25 wäre demnach als letzter Hinweis auf die mit 1,1 bzw. 1,12 einsetzende Königs-Travestie zu verstehen. Liest man den Satz, wie es üblicherweise geschieht, als *rhetorische* Frage im Sinne von "wer hat zu essen ... wenn nicht ich?" (Lohfink 1980: 31), würde er im Kontext erneut unterstreichen, daß die Schlußfolgerungen von V.22-23 nicht nur für ein menschliches Leben unter besonders widrigen Umständen gelten, sondern die generelle *conditio humana* beschreiben: Wenn selbst für einen "König Qohelet" (= Salomo?), der sich alles leisten kann, was er möchte (2,10), das Leben letztlich nur aus Leiden und Ärger besteht (2,22f), um wieviel mehr muß das für alle anderen Menschen gelten, die über weniger Genußmöglichkeiten verfügen als er!²³

Syntaktisch besteht jedoch auch die Möglichkeit, V.25 als *echte* Frage zu verstehen. Dann würde "König Qohelet" sich hier fragen, ob seine Schlußfolgerungen von seinen eigenen Erfahrungen auf die generelle *conditio humana* wirklich zwingend sind, oder ob es "außer ihm" vielleicht noch andere Menschen gibt, die "essen und genießen (können)" bzw. "essen (können) und sich sorgen (müssen)", und von ihren Erfahrungen her zu einer anderen Wertung des Lebens gelangen könnten als er selbst. V.26 ließe sich dann sachlich konsequent als Antwort auf diese Frage lesen:

כי לאדם שצב לפיו נון חכמה ודעת ושמוחה
לדושתא נון ענן לאסוף ולבטח לדון לשוב לפי האלהים גם זה הכל ורעות רוח

¹⁹ Vgl. dazu Ellermeier 1963; 1970 und zuletzt Murphy 1992: 25; Backhaus 1993: 108ff. Im Blick auf die antiken Versionen (*G*, θ : πίεται; *S*: nšth = "trinken" - *V*: *deliciis affluet* - *G*^o, α , σ : φείσεται; *Hier*: *parcet* = hebr. ידוש [bzw. ידוש?] "Sorge tragen"?) und den Sprachgebrauch der Mischna (ודש = "bekümmert sein, bedenken") erscheinen die Übersetzungen "genießen" oder (m.E. eher) "sich sorgen" möglich. Im ersteren Fall würde V.25 das Thema "Essen und Trinken und sich selbst etwas Gutes Gönnen" aus V.24a aufnehmen, im letzteren Fall dieses und die Thematik von "Leiden" und "Ärger" aus V.22-23.

²⁰ So z.B. Michel 1989: 35.

²¹ So z.B. Schoors 1992: 50ff im Anschluß an de Waard 1979.

²² S. zuletzt Murphy 1992: 25; dagegen Backhaus 1993: 108 Anm. 81.

²³ Vgl. Midrasch Qoh Rabba zu 3,11: "Wenn irgend jemand sonst [außer Salomo] sagen würde הכלים הכל [1,2; 12,8], würde ich antworten: »Dieser, der (noch) nicht (einmal) zwei Heller in seiner Hand hält, verachtet allen Besitz der Welt!«" (s. Michel 1988: 77; Gordis 1968: 211); vgl. auch Lohfink 1980: 23f; Michel 1988: 77f; 1989: 18.

Tatsächlich: Dem Menschen, der ihm gut erscheint, hat er Weisheit und Einsicht und Freude gegeben, aber dem, dessen Leben verfehlt ist, hat er die Beschäftigung gegeben, zu sammeln und zu horten, um es dem zu geben, der dem Gott gut erscheint. Auch das ist unhaltbar und Streben nach Wind!

Für diese Interpretation von V.25-26 spricht, daß V.26 den *Antitypen* des "Menschen, der dem Gott gut erscheint", und des Menschen, "dessen Leben verfehlt ist",²⁴ Eigenschaften bzw. Handlungsweisen zuordnet, die nach dem Selbstbericht in 1,12ff "König Qohelet" auf sich *vereinigt*: Er verfügt über "Weisheit" und "Einsicht" (1,16; 2,3. 9. 15) und "Freude" (2,1f. 10) und "sammelt und hortet" zugleich Güter (2,8), die er einem Menschen hinterlassen muß, "der dem Gott gut erscheint" (2,18f). Und genau diese *Verbindung* von Eigenschaften und Handlungsweisen ist es, die den König - trotz aller Genußmöglichkeiten - in Verzweiflung und Lebenshaß stürzt (2,17. 18. 20). Indem V.26 diese Verbindung aufsprengt, läßt er *Alternativen* zum "Lebensstil" des Königs erkennen. Dabei deutet die antitypische Gegenüberstellung an (ohne dies auszusprechen!), daß ein Leben mit "Weisheit und Einsicht und Freude" *möglich* sein könnte bei einem Verzicht auf das "Sammeln und Horten" von Gütern (vgl. Bartelmus 1990). Zu vergleichbarer Einsicht wäre nach einer von dem "noch im 3. Jh. v. Chr. lebende[n] Historiker Phylarchos" berichteten "Anekdote" auch "Ptolemaios II. Philadelphos (285-246 v. Chr)" gekommen:

"Ptolemaios, der 2. König dieses Namens von Ägypten, wurde - obwohl der glanzvollste aller Herrscher und wie kaum ein anderer der Bildung (παιδεία) ergeben - dennoch so sehr in seiner Urteilsfähigkeit getäuscht und durch den unmäßigen Luxus verführt, daß er glaubte, er lebe für alle Zeiten, und behauptete, er allein wäre unsterblich. Als er nun nach einem mehrere Tage dauernden Gichtanfall sich besser fühlte und durch einige Fenster die Ägypter erblickte, wie sie am Flußufer gruppenweise im Sande liegend ihre einfache Mahlzeit genossen, rief er: »Ich unglücklicher Mensch, daß ich nicht einer von diesen werden kann.«" (FGrHist 81 F 40 [Athen. 12, 536e], zit. nach Hengel 1973: 240)

Während die Erkenntnis der Möglichkeit (und - vermeintlichen - Attraktivität) eines "alternativen Lebensstils" Ptolemaios II. zu dem eindeutigen (wenn auch seiner Meinung nach unerfüllbaren) Wunsch führt, "einer von diesen zu werden", bleibt die Schlußfolgerung des "Königs Qohelet" in V.26 mehrdeutig: Ihr Sinn hängt davon ab, worauf das abschließende Urteil "auch das ist unhaltbar und Streben nach Wind!" zu beziehen ist. Qualifiziert es das "Sammeln und Horten" des Menschen, "dessen Leben verfehlt ist" (so z.B. Lohfink 1989: 213)? Oder bezieht es sich auf das in V.26 namhaft gemachte Handeln Gottes (so z.B. Backhaus 1993: 338) - oder auf sämtliche in V.24-26 benannten Sachverhalte?

Im ersten Falle würde der König hier abschließend mit den Stichworten "Sammeln und Horten" (לִּצְרֹף וְלִבְנוֹת) einen Grundzug seiner "Lebenseinstellung" kritisch in Frage stellen, der nicht nur seine Haltung gegenüber seinem Besitz bestimmte (2,8: בָּסוּ), sondern auch seinen Umgang mit der "Weisheit" (1,16: יָסָף הִי, vgl. 2,9). Damit würden hier aber zugleich auch seine gesamten "pessimistischen" Schlußfolgerungen (bes. in 2,22-24) kritisch in Frage gestellt, die ja nach 2,18-21 ganz entscheidend von der Voraussetzung mitbestimmt waren, daß die Möglichkeit, "sammeln und horten zu können, und es *nicht* dem geben zu müssen, der dem Gott gut erscheint", ein entscheidendes Kriterium für ein "gelingendes Leben" darstellt. - Be-

²⁴ Die Ausdrücke לִּצְרֹף וְלִבְנוֹת und נָסַב sind hier, wie von den Kommentatoren immer wieder festgestellt wird, nicht notwendig "moralisch" konnotiert, vgl. zuletzt Murphy 1992: 26f.

zieht man dagegen das V.26 abschließende Negativ-Urteil auf die zuvor in V. (24-)26 benannten Sachverhalte insgesamt, würde der König hier abschließend auf eben diesem Grundzug seiner "Lebenseinstellung" beharren: Ein Leben mit "Weisheit und Einsicht und Freude", aber ohne die Möglichkeit, "zu sammeln und zu horten", kann in seiner Sicht der Dinge nicht erstrebenswert sein - selbst wenn es von dem Gott ermöglicht wird.²⁵ Unter dieser Voraussetzung würden die Schlußfolgerungen in 2,22-24 - in der Perspektive des Königs - uneingeschränkt gültig bleiben.

Die voranstehenden Überlegungen haben gezeigt, daß Qoh 2,24-26 in ihrer masoretischen Textgestalt als Resümee des ab 1,12 Vorhergehenden sinnvoll und verständlich sind. Allerdings weist der Text einige Mehrdeutigkeiten auf, die insbesondere am Schluß dazu führen, daß die Königstravestie in 1,12-2,26 mit einem "open end" abbricht. Der wesentliche Grund für die meist für nötig gehaltenen textkritischen Korrekturen in V.24-26 (sowie gelegentlich vorgenommene literarkritische Operationen²⁶) besteht darin, daß die Kommentatoren eine unvereinbare Spannung zwischen 2,24-26 *M* und den Aussagen über "Essen", "Trinken" und "Freude" in 3,12f. 22; 5,17ff und 8,15 zu erkennen meinen.²⁷ Bevor man diese Spannung durch Textkorrekturen beseitigt, sollte man jedoch m.E. zunächst fragen, ob sie nicht im Rahmen eines größeren kompositorischen und argumentativen Zusammenhangs als sinnvoll und funktional verstanden werden kann.

Bekanntlich mangelt es im Qohelet-Buch auch sonst nicht an Spannungen und Widersprüchen (vgl. Fox 1989: "Qohelet and His Contradictions"). Gegenüber Versuchen (v.a. in der älteren Forschung), diese Spannungen durch ein mehr oder weniger umfangreiches Textwachstum zu erklären, herrscht heute die Tendenz vor, sie als sinnvolle und funktionale Bestandteile umfassender Reflexionsprozesse und Argumentationsstrukturen zu begreifen.²⁸ Die vorgeschlagenen Erklärungsmodelle reichen von der Annahme, das Qohelet-Buch produziere bewußt Widersprüche, um die "Sinn- und Wertlosigkeit" (הבלי) der Wirklichkeit aufzuzeigen (vgl. Loader 1979: "Polar Structures"), über den Versuch, verschiedene Formen "kritischer Reflexionen" im Qohelet-Buch zu rekonstruieren (vgl. bes. Ellermeier 1967; s. Kaiser 1984: 396f), bis zu der Hypothese, daß im Qohelet-Buch wiederholt "fremde Meinungen zitiert" und kritisch "kommentiert" werden (vgl. Michel 1988: 27ff).

Handelt es sich vielleicht auch bei der Spannung zwischen 2,24-26 *M* und den folgenden Aussagen über "Essen", "Trinken" und "Freude" als "höchstes" und "einziges Gut" im Qohelet-Buch um einen intendierten und funktionalen Widerspruch im Rahmen einer umfassenderen

²⁵ Daß in der Sicht des Königs keineswegs alles, was Gott dem Menschen ermöglicht, *eo ipso* auch "gut" ist, zeigt 1,13, nach dem Gott den Menschen eine "schlechte Beschäftigung" gegeben hat. Da in 2,24-26 erstmals wieder nach 1,13 von Gott die Rede ist, liegt es umgekehrt nahe, auch hier sämtliche auf Gott zurückgeführten Sachverhalte negativ zu qualifizieren. Das würde dafür sprechen, V.24 als Negativ-Urteil über den Lebensgenuß zu verstehen und V.26bß als Abwertung der in V.26abα aufgezeigten Alternative zum "Lebensstil" des Königs.

²⁶ Vgl. u.a. MacNeile 1904; Barton 1908; Podechard 1912 und Lauha 1978, jeweils zu 2,26.

²⁷ Vgl. Michel 1989: 35 Anm. 89: "Wenn man 2,24a unverändert läßt und in dem Satz den Sinn findet: »Es liegt nicht als ein Gutes in der Verfügungsgewalt des Menschen, daß er ißt und trinkt und sein Verlangen Gutes sehen läßt« [so noch Michel 1988, 135!], ergibt sich ein glatterer Übergang zu 2,24b. Wenn ich trotzdem der üblichen Konjekture folge [scil. אין טוב באדם בשאכל], so wegen 3,12. 22; 8,15."

²⁸ Vgl. das Referat der Forschung bei Michel 1988: 9ff.

Argumentation? Zur Klärung dieser Frage kann v.a. ein Blick auf 3,12-13 beitragen, die nächste **אין**-Aussage im Qohelet-Buch nach 2,24:

12 ידעתי כי אין טוב בם כי אם לשמח ולעשה טוב בחייו
 13 וגם כל האדם שאכל ושחח וראה טוב בכל עמלו מותו אלהים היא

12 Ich habe erkannt, daß es nichts Gutes bei ihnen gibt (oder: daß nichts Gutes durch sie zustande kommt / in ihrer Verfügungsgewalt steht), außer, sich zu freuen und etwas Gutes zu machen²⁹ in seinem Leben.

13 Aber auch jeder Mensch, der essen und trinken und etwas Gutes genießen kann bei seiner ganzen Arbeit - das ist eine Gabe Gottes.

Geht man davon aus, daß **בם** in V.12 **אדם** aus V.11 (bzw. **בני האדם** aus V.10) wieder aufnimmt (vgl. **בלבם** in V.11 [?]; s. Schoors 1992: 197), widerspricht 3,12 der Aussage von 2,24: Es gibt sehr wohl etwas Gutes *bei* den Menschen (bzw. *in* ihrer Verfügungsgewalt), nämlich "sich zu freuen und etwas Gutes zu machen [!]" - wobei der Text offen läßt, ob letzteres dem Handelnden selbst oder seiner Umwelt zugute kommt (oder beiden). Das ist freilich auch das *einzig* Gut, das für menschliches Handeln erreichbar ist.

3,13 stimmt dagegen mit 2,24 darin überein, daß es letztlich von Gott abhängt, ob ein Mensch essen, trinken und etwas Gutes genießen kann:

2,24 אין טוב באדם שאכל ושחח והראה את נפשו טוב בעמלו ... מיד האלהים היא
 3,13 וגם כל האדם שאכל ושחח וראה טוב בכל עמלו מותו אלהים היא

Die beiden Aussagen in 3,12 und 3,13 stehen ihrerseits in einer gewissen Spannung zueinander, sofern man davon ausgeht, daß "sich zu freuen und etwas Gutes zu machen in seinem Leben" und "essen und trinken und etwas Gutes genießen" verschiedene Bezeichnungen für denselben Sachverhalt darstellen: Dann werden hier nämlich Freude und Lebensgenuß *zugleich* als Tat des Menschen (V.12: **אין**!) und als Gabe Gottes (V.13) qualifiziert.³⁰ Darin muß aber unter Voraussetzung der in 3,1ff entwickelten "schöpfungstheologischen" Konzeption³¹ kein Widerspruch liegen: Das Handeln Gottes *ermöglicht* menschliches Handeln in der Zeit, ohne es damit auch schon zu *determinieren*. Menschliches Handeln ist *notwendig*, aber nicht *hinreichend* durch göttliches Handeln bedingt.³² Insofern muß dem Menschen der Lebensgenuß von Gott *ermöglicht* werden. Doch hängt es dann auch vom Menschen selbst ab, ob er diese Möglichkeit in seinem Handeln (für sich selbst und für andere) *verwirklicht*.

Eine Differenz zwischen 3,13 und 2,26 besteht darin, daß die dort angedeutete *Alternative* zwischen ("Weisheit und Einsicht" und) "Freude" und dem "Sammeln und Horten" von Gütern

²⁹ Die Übersetzung von **אין** mit "es sich gut gehen lassen" o.ä. schränkt das Bedeutungsspektrum des hebräischen Ausdrucks unnötig ein. Er kann durchaus auch im Sinne von "(etwas) Gutes tun" verstanden werden, vgl. Qoh 7,20 (Opposition: **רצוא**) und **עשה** רעה (ה) in Qoh 4,17; 8,11f.

³⁰ Dies gilt um so mehr, wenn man die Präposition **ב** in V.12 (**בם**) als "Beth constitutionis" interpretiert (vgl. Lohfink 1980: 33, der allerdings **בם** nicht auf "die Menschen" bezieht: "Es gibt kein in allem Tun gründendes Glück..."). - Differenziert man hingegen zwischen den Bedeutungen von "sich zu freuen und etwas Gutes zu machen in seinem Leben" und "essen und trinken und etwas Gutes genießen", wäre ersteres für den Menschen verfügbar, letzteres jedoch nicht. Gegen eine solche Differenzierung spricht aber, daß an anderen Stellen des Qohelet-Buchs "essen", "trinken" und "sich freuen" augenscheinlich als Aspekte ein und desselben Sachverhalts betrachtet werden (vgl. bes. 8,15 und 9,7).

³¹ S. dazu vorläufig Krüger 1990: 244ff; vgl. auch Schubert 1989.

³² Dagegen könnte die Zuordnung von göttlichem "Geben" (**נצן**) und menschlicher "Beschäftigung" (**עבדן**) in 1,13 und 2,26 durchaus auch "deterministisch" interpretiert werden.

hier durch ein *tertium* aufgebrochen wird: Es gibt *auch* die Möglichkeit, seinen Besitz zu genießen, und auch diese Möglichkeit ist dem Menschen von Gott eröffnet. (Ob allerdings *nur* für einen Menschen, der über Besitz verfügt, Freude möglich ist, läßt 3,12f offen.)

In den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen 2,24-26 und 3,12-13 werden so *zwei verschiedene Modelle eines "gelingenden Lebens"* erkennbar: Unter der Voraussetzung, daß von einem dem Menschen zugänglichen "Guten" nur dann die Rede sein kann, wenn er seine selbstgewählten Ziele und Zwecke planmäßig erreichen kann (im Sinne eines יתרון), und daß zu diesen Zielen und Zwecken ganz wesentlich das "Sammeln und Horten" von Gütern gehört, ist ein "gelingendes Leben" schlechterdings unmöglich: אין טוב באדם (2,24-26). Besteht das für den Menschen erreichbare "Gute" dagegen darin, die ihm von Gott (kontingent) gewährten Möglichkeiten des Lebensgenusses (im Sinne eines חלק, vgl. 3,22; 5,17f) zu realisieren und / oder selbst "etwas Gutes zu machen", und stellt Besitz keinen "Wert an sich" dar, sondern nur ein "Mittel zum Zweck" des Genusses (vgl. 5,9-6,9), gibt es sehr wohl ein (allerdings auch *nur* ein) dem Menschen zugängliches "Gutes", eben "sich zu freuen und etwas Gutes zu machen in seinem Leben" (3,12-13).

Beide Modelle eines "gelingenden Lebens" gehen aus von denselben *Grunderfahrungen* des Menschen: der Erfahrung von *Kontingenz*, d.h. einer nicht völligen Beherrschbarkeit und Berechenbarkeit der Außenwelt, und der Erfahrung der *Sterblichkeit* des Menschen. Beide Modelle interpretieren diese Grunderfahrungen als *Wirkungen Gottes* (1,13; 2,24. 26; 3,10-11. 14-15). Im ersten Modell *widersprechen* die selbstgewählten Ziele und Zwecke des Königs diesen Grunderfahrungen; deshalb scheitert sein Projekt eines "gelingenden Lebens" *notwendig* am Widerstand der Erfahrungswirklichkeit (und damit letztlich am Widerstand Gottes als des Urhebers der Erfahrungswirklichkeit). Im zweiten Modell *orientieren* sich dagegen die Ziel- und Zwecksetzungen des Menschen an den Vorgaben der Erfahrungswirklichkeit (und damit des Gottes, der sie geschaffen hat); deshalb ist ihre Erfüllung wenigstens *möglich*. Beide Modelle lassen zudem erkennen, daß nicht nur die Bewertung von "Essen", "Trinken" und "Freude", sondern auch die der Erfahrungswirklichkeit insgesamt und des Wirkens Gottes davon abhängt, ob der Mensch die Grunderfahrungen seines Lebens (Kontingenz und Sterblichkeit) an seinen *vorgängig* selbstgesetzten Zielen und Zwecken mißt (so der König in 1,13 und 2,24-26), oder ob er sich in seinen Ziel- und Zwecksetzungen an den in diesen Grunderfahrungen enthaltenen Vorgaben *orientiert* (so 3,12f nach V.11).

Für das zweite Modell spricht nicht nur das "pragmatische" Argument, daß es dem Menschen wenigstens die *Chance* eines "gelingenden Lebens" in Aussicht stellen kann, während das erste Modell nach 1,12-2,26 *mit Sicherheit* scheitert. Es verdient - unter den Voraussetzungen frühjüdischer Religion und Theologie³³ - auch deshalb den Vorzug, weil es dem Gott nicht unterstellt, daß er die Menschen mit einer "schlechten Beschäftigung" quält (1,13) und in "unhaltbarer" und "sinnloser" Willkür mit ihnen verfährt (2,26), sondern daran festzuhalten gestattet, daß er "alles zu seiner Zeit schön" bzw. "angemessen (יפה) gemacht hat", auch wenn der Mensch sein Werk nicht "von Anfang bis Ende" durchschauen kann (3,11).³⁴

³³ Vgl. dazu etwa Maier 1990: 191ff (bes. 194-196 zum "Theodizeeproblem").

³⁴ Den *Nachweis*, daß die "Werke" Gottes "alle gut" sind (Sir 39,16.33) und "alles zu seiner Zeit Bedeutung" hat (Sir 39,34), muß (und kann) das Qohelet-Buch aufgrund dieses erkenntniskritischen Vorbehalts nicht führen.

Daß das Qohelet-Buch für die in 3,12-13 entwickelte Sicht des "Guten" optiert, wird an den mehrfachen Rückbezügen auf diese Stelle im Fortgang des Textes deutlich, die zugleich einige der hier offen gebliebenen Fragen weiter bearbeiten.³⁵ Daß diese Sicht des "Guten" in 3,(1-9.) 10ff in *kritischer Auseinandersetzung* mit den Ausführungen des "Königs Qohelet" in 1,12-2,26 entwickelt wird, deutet sich neben den Differenzen zwischen 2,24-26 und 3,12-13 noch in einer Reihe von weiteren Indizien an:³⁶

(1) Die Königs-Fiktion spielt im Qohelet-Buch ab Kap. 3 keine Rolle mehr. Spätestens im Abschnitt 4,13-16, der eindeutig *nicht* mehr aus der Perspektive eines Königs formuliert ist (und in V.13 von einem "alten, aber törichten König" spricht!), ist sie aufgegeben. Kompositorisch ist die Königstravestie in 1,12-2,26 eingerahmt durch die "poetischen" Abschnitte 1,3-11 und 3,1-9, deren Rahmen wiederum die "Gewinn"-Fragen in 1,3 und 3,9 bilden. Daß mit 2,11 zur Frage über die Möglichkeit eines "Gewinns" noch nicht das letzte Wort gesprochen ist, signalisiert die Wiederholung dieser Frage in 3,9.

(2) 3,10 nimmt die Stichworte עֵץ, רֶעַךְ, אֱלֹהִים und אָדָם aus dem Abschluß der Königstravestie in 2,26 auf und stimmt zum Teil wörtlich mit deren Anfang in 1,13b überein:

הוּא עֵץ רֶעַךְ	1,13b
וְרֵעִי אִם הָעֵץ אֲשֶׁר טָן	3,10
אֱלֹהִים לִבִּי הָאָדָם לַעֲמֹת	
וְאֱלֹהִים לִבִּי הָאָדָם לַעֲמֹת	

- mit der bezeichnenden Differenz, daß die den Menschen von Gott gegebene "Beschäftigung" in 3,10 *nicht* als "schlecht" qualifiziert wird. Versteht man das Verb רָאוּךְ in 3,10 im Sinne von "(prüfend) betrachten" (vgl. Michel 1989: 25ff), deutet es bereits an, daß hier eine kritische "Re-vision" der Ausführungen des Königs in 1,12-2,26 folgt.

(3) Inhaltlich lassen sich die Reflexionen in 3,10-4,12(13) wie ein kritischer "Kommentar" zu den Ausführungen von 1,12-2,26 lesen:

- Am Anfang und am Ende seines Erfahrungs- und Reflexionsberichtes führte der "König" die seiner Meinung nach "schlechten" (1,13), "nicht guten" (2,24) bzw. "unhaltbaren" (2,26) Seiten des Lebens auf die Gottheit zurück. Hier setzt 3,10-15 an: Eine erneute "Betrachtung" der "Beschäftigung, die Gott den Menschen überlassen hat, sich damit abzumühen" (3,10 = 1,13b), d.h. des menschlichen Strebens nach Weisheit und Erkenntnis, modifiziert das Urteil von 1,13. Die Gottheit ermöglicht *und* begrenzt die menschliche Erkenntnis dessen, was sie - "schön"! - gemacht hat (3,11). 3,12f nimmt - wie gesehen - kritisch Bezug auf die Aussagen über Freude und Genuß in 2,24-26. Wenn das Wirken der Gottheit die Zeit - im kleinen (עַד: 3,11a; vgl. 3,1-8) wie im großen (עוֹלָם: 3,14a; vgl. 1,4-11) - konstituiert, sind die im Wechsel und Ablauf der Zeit enthaltenen Möglichkeiten *und* Grenzen menschlichen Handelns auf Gott zurückzuführen. Seinem Wirken ist "nichts hinzuzufügen" (יֵשׁׁהּ hi.) und davon ist "nichts wegzunehmen" (3,14a). Von daher müssen die Behauptungen des Königs, er habe Weisheit und Besitz "vermehr" (יֵשׁׁהּ hi.: 1,16; 2,9), ebenso problematisch erscheinen wie seine diesen zugrundeliegende Lebenshaltung, die wesentlich am "Sammeln und Horten" von Gütern orientiert ist.

- 3,16-22 generalisiert mit den Ausführungen über die Gleichheit des Todesgeschicks von Menschen und Tieren die Erkenntnis des Königs in 2,14-16. Die Bemerkung, daß die Menschen "sich gegenseitig wie Vieh behandeln [?]" (3,18b, vgl. Schoors 1992: 153), enthält vielleicht auch eine kritische Spitze gegen die Lebenshaltung des Königs, der Menschen und Vieh gleichermaßen als seinen Besitz betrachtet (2,7f). Die Unkenntnis der Zukunft nach dem Tod (vgl. 2,19) ist hier nicht wie für den König Anlaß zur Verzweiflung, sondern Anreiz für den Menschen, sich *im* und *am* Leben zu freuen (3,22).

³⁵ Daß 3,22; 5,17ff; 7,13f; 8,15; 9,7ff und 11,7ff sich nicht auf 2,24-26 zurückbeziehen, sondern auf 3,12-13, wäre im einzelnen zu zeigen. Dies gilt selbst dann, wenn man 2,24 im Sinne von 3,12 korrigiert: 2,26 wird an keiner Stelle des Qohelet-Buchs zustimmend aufgegriffen.

³⁶ Vgl. dazu vorläufig Krüger 1990: 197ff.

- 4,1-3 betrachtet das Leben im Gegensatz zum König von 1,12-2,26 nicht aus der Perspektive der "Unterdrückten", sondern aus der der "Unterdrückten": *Wenn jemand Anlaß hat, das Leben zu "hassen"* (vgl. 2,17), *dann* sie (4,2f).
- 4,4-6 deckt als Motiv menschlicher Bemühungen den "Neid des einen auf den anderen" auf - ein Motiv, das auch das Handeln und Denken des Königs bestimmte (vgl. 1,16; 2,7. 9. 17ff). Während für den König nur das "gut" ist, was sich ein Mensch selbst erarbeitet hat, wird hier die "Ruhe" als "Gut" der Arbeit gegenübergestellt (4,5f).
- 4,7-8 stellt einen Fall von "Arbeit ohne Erbe" vor - und damit das Gegenstück zu den Überlegungen des Königs in 2,20f ("Erbe ohne Arbeit"). Dem König, der schon daran verzweifelte, daß er seinen Besitz einem Erben würde hinterlassen müssen (2,17ff), wird der vergleichsweise schlimmere Fall eines Menschen gegenübergestellt, der überhaupt keine Verwandten als mögliche Erben hat: *Wenn* einer Anlaß hat, darüber zu klagen, daß er seinen Besitz einem anderen hinterlassen muß, *dann* er.
- 4,9-12 führt die These aus, daß zwei Menschen "besser" sind als ein einzelner. Damit wird der "Individualismus" des Königs in Frage gestellt, seine "egozentrische" Lebensperspektive (vgl. 2,25 und das neunmalige "für mich" in 2,4-9), in der als "Mensch" außer ihm selbst allenfalls sein Nachfolger in den Blick kommt - an den zu denken ihm das Leben vergällt.
- 4,13, der eine neue Teilkomposition des Qohelet-Buchs eröffnet³⁷ und erstmals nach 1,12-2,26 wieder von einem "König" spricht, kann zugleich als "makrotextuelles" Signal für die Lektüre des Vorhergehenden gelten werden.³⁸

Besser ein Kind, arm und weise, als ein König, alt und dumm,
der es nicht mehr versteht, sich warnen zu lassen.

Treffen diese Überlegungen zu, liegt in 1,3-4,12 eine erste und grundlegende Teilkomposition des Qohelet-Buchs vor,³⁹ deren Struktur sich folgendermaßen skizzieren läßt:

1,3		"Gewinn"-Frage
	1,4-11	Gedicht ⁴⁰
	1,12-2,26	Reflexionen: "Qohelet" = "König"
	3,1-8	Gedicht
3,9		Gewinn-Frage
	3,10-4,12	Reflexionen: "Qohelet" ≠ "König"

In dieser Komposition lassen sich 1,12-2,26 und 3,10-4,12 wie "Text" und "Kommentar" aufeinander beziehen. Beide Abschnitte "kommentieren" und "interpretieren" dabei ihrerseits je auf ihre Weise die in 1,4-11 und 3,1-8 "poetisch" benannten menschlichen Grunderfahrungen

³⁷ Als solche ist m.E. 4,13-5,8 anzusprechen (4,13-16: Verhalten gegenüber dem König - 4,17-5,6: Verhalten gegenüber der Gottheit - 5,7-8: Verhalten gegenüber dem König).

³⁸ Eine vergleichbare "Scharnierfunktion" hat auch 5,9 im Übergang von 4,13-5,8 zu 5,9-6,9 (zur Abgrenzung dieser Teilkomposition vgl. Fredericks 1989): 5,9a kann zugleich als Fortsetzung und Abschluß von V.7-8 gelesen werden (vgl. Michel 1988: 144; 1989: 110).

³⁹ Das Vorliegen einer größeren zusammenhängenden Komposition in den ersten Kapiteln des Qohelet-Buchs wird in der Forschung - bei unterschiedlicher Abgrenzung - häufig angenommen. Vgl. etwa Lohfink 1980; Müller 1986 (1,12-3,15); Michel 1989: 1ff; Fischer 1991 (1,2/3-3,15); Eaton 1983; Backhaus 1993: 87ff (1,2/3-3,22); Lys 1977 (1,4-4,3). Während die genannten Autoren jeweils auch mit dem sachlichen Zusammenhang argumentieren, gehen Castellino 1968 und de Jong 1992 (1,3-4,16) sowie Wright 1968; 1980 (1,12-6,9, ähnlich Mulder 1982 und Brown 1990) hauptsächlich von Beobachtungen an der Textoberfläche aus, deren Tragweite m.E. nur sehr begrenzt ist.

⁴⁰ Ein "poetischer" Charakter ist m.E. zumindest für 1,4-9 und 3,1-8 evident. Zur "poetischen Analyse" von 1,3-11 vgl. zuletzt Backhaus 1993: 8ff.

unter der in 1,3 und 3,9 formulierten Leitfrage.⁴¹ In ihrer spannungsvollen Zuordnung wird die *Perspektivität* menschlicher Wahrnehmung und Interpretation der Erfahrungswirklichkeit deutlich. Während die "Habens"-Perspektive des Königs in 1,12-2,26 am Widerstand der Wirklichkeit (und der Gottheit) scheitert, eröffnet die "Seins"-Perspektive von 3,10-4,12 die Möglichkeit eines "gelingenden Lebens" (in "genossenschaftlicher" Solidarität: 4,9-12!).⁴² Die (von neuzeitlichen Exegeten offenbar weithin geteilte) Auffassung, es sei sachgemäß, "die Anthropologie nicht auf den Erfahrungen des kleinen Mannes oder gar menschlichen Mißlingens, sondern auf den Erfahrungen höchster menschlicher Möglichkeiten, geglückter Weltgestaltung und ergriffener Freude, aufzubauen" (Lohfink 1980: 23f), wird damit kritisch in Frage gestellt (vgl. 4,13).⁴³ Gleichwohl werden die "Erkenntnisse" des Königs nicht einfach negiert, sondern behalten ihr *relatives* Recht - zumal, wenn sie (wie in 2,24-26, s.o.) hintergründig auch als Verdikt über seine eigene Lebenshaltung gelesen werden können.

Versteht man 1,3-4,12 in der skizzierten Weise als eine erste größere Teilkomposition des Qohelet-Buchs, entwickelt diese in kritischer Konfrontation und Reflexion zweier möglicher Lebenshaltungen angesichts der Grundgegebenheiten menschlicher Existenz in der Welt eine *diskursive Grundlegung der Ethik* als "Theorie der menschlichen Lebensführung"⁴⁴. Dabei geht es ihr insbesondere um eine "allgemein einsichtige[]" Antwort auf die Frage, worin eigentlich das gute Leben oder worin das höchste Gut besteht, das der Mensch durch sein Handeln realisieren kann⁴⁵ (vgl. 1,3; 2,3. 24; 3,9. 12f. 22).⁴⁶

In der Konzentration der ethischen Fragestellung auf das Problem der Erreichbarkeit *selbst*gesetzter Ziele und Zwecke des *einzelnen* Menschen (מִן הַיּוֹדֵעַ) entspricht das Qohelet-Buch ebenso dem Grundgedanken der zeitgenössischen hellenistischen Philosophie wie in seinem "Lösungs"-Ansatz bei der Kritik individueller Ziel- und Zwecksetzungen (vgl. Hossenfelder 1985: 23ff). In seiner diskursiven Grundlegung und Entfaltung der Ethik, geht es dann freilich seine eigenen Wege. Dabei führt die kritische Rezeption alttestamentlich-frühjüdischer Traditionen⁴⁷ dann auch wieder zu einer kritischen Relativierung der "individualistischen Engführung" der Ethik in der hellenistischen Philosophie.

⁴¹ Vgl. bes. 1,3 mit 2,11; 1,10 mit 2,12; 1,11 mit 2,16 sowie 3,1-8 mit 3,11a; 1,8 mit 3,11b; 1,9f mit 3,15 sowie 3,9 mit 4,6,8f (mit bezeichnender terminologischer Differenz zwischen "Gewinn" und "Lohn").

⁴² Vgl. Bartelmus 1990 im Anschluß an Fromm 1976.

⁴³ Texte wie Jes 14; 47; Ez 28; Dan 4 oder Jer 22,13ff könnten dabei im Hintergrund durchaus präsent sein. Daß ein "Leben wie ein König" nicht erstrebenswert ist, zeigt - mit anderer Argumentation im einzelnen - auch Sokrates, vgl. Platon, Gorgias, 466dff und dazu Böhme 1988: 105ff.

⁴⁴ So die Definition von "Ethik" bei Rendtorff 1980: 11.

⁴⁵ Dies ist ein Charakteristikum der "Ethik als philosophische[r] Disziplin" nach Rohls 1991: 2.

⁴⁶ Die in 4,13-10,20 folgenden Texte präsentieren dann im Rückgriff auf die in 1,3-4,12 entwickelten Grundlagen eine *diskursive Entfaltung der Ethik*, während die letzte Teilkomposition in 11,1-12,7 (vgl. dazu Fredericks 1991) abschließend eine "paränetische" *Zusammenfassung der Ethik* des Qohelet-Buchs bietet.

⁴⁷ Vgl. zur Wertschätzung von "Essen", "Trinken" und "Freude" im AT Smend 1986, insbesondere die dort 209 genannten Deuteronomium-Stellen. Daß die Wertschätzung von "Essen", "Trinken" und "Freude" durchaus soziale Konsequenzen haben kann, zeigen Dtn 14,29 und 26,12. Eine "Eschatologisierung" von "Essen", "Trinken" und "Freude" (vgl. Jes 65,13f) wird in Qoh 3,22 abgewiesen. Darin steht das Qohelet-Buch der "kultisch-weisheitlichen" Rezeption "prophetisch-eschatologischer Heilsperspektiven" in späten Psalmen nicht fern, die die "alltägliche" Lebensversorgung als Erfahrung der "Heilsgegenwart" der Gottes-herrschaft interpretieren; vgl. Ps 104,14f. 27f; 132,15; 136,25; 145,15f; 146,7; 147,8f. 14 und dazu Kratz 1992 (zu Ps 104 vgl. auch Krüger 1993: 72f).

So erlaubt es der "schöpfungstheologische" Horizont der Ethik des Qohelet-Buchs, den Lebensgenuß als "höchstes" und "einziges Gut" dem Menschen doch zugleich nicht zuverlässig und sicher verfügbar sein zu lassen. Das widerspricht dem Programm einer "Entwertung des Unverfügbaren" in der hellenistischen Philosophie:

Wenn "das Glück in der Erfüllung der Zwecke, das Unglück in deren Nichterfüllung besteht, die Zwecksetzung aber beim Einzelnen selbst liegt, muß er nur darauf achten, daß er keine unerreichbaren Ziele verfolgt, daß er keine Wünsche ausbildet, die sich nicht befriedigen lassen, sondern sein ganzes Streben auf solche Dinge ausrichtet, von denen er weiß, daß sie Wirklichkeit werden. Das aber läßt sich mit der für die Glückseligkeit nötigen Sicherheit und Dauerhaftigkeit nur dann gewährleisten, wenn er ausschließlich das für erstrebenswert und wertvoll hält, worüber er selbst jederzeit und ohne jede fremde Hilfe oder Einflußnahme vollständig verfügt, dagegen alles nicht in diesem Sinne Verfügbare als belanglos einstuft." (Hossenfelder 1985: 34)⁴⁸

Die Königstravestie in Qoh 1,12-2,26 zeigt, daß dieses Programm einer "Entwertung des Unverfügbaren" (als הרבל) bei konsequenter Durchführung ins Bodenlose "abstürzt".

Mit seiner Radikalisierung des Programms einer "Entwertung des Unverfügbaren" überholt "König Qohelet" selbst noch die Kyniker, für deren Lebensform Theorieverachtung und Besitzkritik gleichermaßen charakteristisch sind (vgl. Hossenfelder 1985: 184). So sind nach Krates "die Güter des Glücks eitel und nichtig" (DL 6,86 - während der "Gewinn" der Philosophie für ihn immerhin in "einem Tagmaß Bohnen und einem kummerfreien Sinn" besteht [dagegen Qoh 1,18!]). Und Diogenes antwortete (nach DL 6,63) "auf die Frage, welchen Gewinn ihm die Philosophie gebracht hätte ..., wenn auch sonst nichts, so doch jedenfalls dies, auf jede Schicksalswendung gefaßt zu sein" (vgl. Qoh 2,13f). Theorieverachtung und Besitzkritik führen jedoch die Kyniker - anders als "König Qohelet" - nicht zur Verzweiflung und zum Lebenshaß. "Denn die Verachtung gerade der Lust gewährt" nach Diogenes "die allergrößte Lust, wenn man sie vorher durch Übung sich angeeignet hat" (DL 6,71). Anders als die Kyniker zieht "König Qohelet" aus seinen Einsichten auch nicht die Konsequenz, "sein Geld wegzuerwerfen"⁴⁹ (die sich jedoch in Qoh 2,26 als Möglichkeit vielleicht andeutet).

In der Radikalität seiner Durchführung der "Entwertung des Unverfügbaren" kommt "König Qohelet" in der hellenistischen Philosophie am ehesten Hegesias, genannt "Peisithanatos" (um 320-280 v.Chr.) nahe, "dem wegen seiner Tätigkeit in Alexandria, wo er, wie sein Name besagt, viele zum Selbstmord überredet haben soll, von Ptolemaios Lagi der weitere Aufenthalt verboten wurde." Hegesias "war wahrscheinlich der erste und einzige antike Philosoph, der ein ausgesprochen pessimistisches System entwickelte" (Braun 1973: 29; vgl. DL 2,86). Als Lehre der "Hegesiaker" referiert DL 2,94: "Die Glückseligkeit sei eine reine Unmöglichkeit, denn der Leib werde von vielerlei Leiden heimgesucht, die Seele aber sei die Begleiterin des Körpers und teile seine Leiden und Erschütterungen, und was unsere Hoffnungen anlange, so würden viele durch das Schicksal zuschanden gemacht; damit aber sei das Wirkliche Vorhandensein der Glückseligkeit ausgeschlossen." - Im Munde eines Königs müssen derartige Aussagen *zynisch* wirken. Vielleicht konnten Leser von Qoh 1,12-2,26 hier den Zynismus von mächtigen und wohlhabenden Zeitgenossen wiedererkennen. Vielleicht soll das provokative Ergebnis der Untersuchungen des "Königs Qohelet" aber auch nur zur kritischen Reflexion ihrer Voraussetzungen und Schlußfolgerungen provozieren: "Do you realize what follows from your view of life?" (Eaton 1983: 55).

⁴⁸ Dieses Programm hält sich selbst noch bei den pyrrhonischen Skeptikern durch, bei denen die Einsicht, "daß auch das Glück unverfügbar sei" (Hossenfelder 1985: 149), mit Hilfe einer "erkenntnistheoretischen Skepsis" ethisch aufgefangen (und entschärft) wird durch das Bemühen, "jedweden Eifer in der Verfolgung irgendeiner Sache, jedes Engagement überhaupt auszuschalten, um alles Geschehen in der Welt und in ihnen selbst mit größtmöglicher Gelassenheit an sich vorübergehen zu lassen" (a.a.O. 154).

⁴⁹ Vgl. die Aufforderung im Brief des Kynikers Anacharsis "an den Sohn des Königs", "to throw away your money" (Malherbe 1977: 43), sowie dessen Brief an Kroisos (ebd. 47ff). Krates hat nach DL 6,87 bei seiner Hinwendung zum Kynismus seinen Besitz verkauft und den Erlös an seine Mitbürger verteilt.

3,12-13 hält demgegenüber an der "Freude" und der "Verwirklichung von etwas Gutem" als (selbst-evidentem⁵⁰) "Gut" fest (V.12) - und beharrt *zugleich* auf seiner nur begrenzten Verfügbarkeit (V.13). Die adäquate Haltung des Menschen gegenüber diesem Sachverhalt besteht deshalb in "Lebensfreude" (V.12f) und "Gottesfürcht" (V.14; vgl. auch 7,13f) - und dem "solidarischen" Einsatz dafür, vermeidbares Leid sich selbst und anderen nach Möglichkeit zu ersparen (4,1-12), statt auf ein "Gericht Gottes" zu warten (und andere darauf zu verträsten? - 3,16-22).

So wird der "Zeitgeist" des Hellenismus, dessen mehr oder weniger greifbaren "Einfluß" man im Qohelet-Buch immer wieder erkennen zu können meint (vgl. z.B. Preuß 1987: 120), in Qoh 1,3-4,12 möglicherweise sehr präzise rezipiert und reflektiert - und im Rückgriff auf religiöse und theologische Traditionen des Alten Testaments und des frühen Judentums kritisch überwunden.⁵¹

Literatur

- Backhaus, F.J. - 1993: »Denn Zeit und Zufall trifft sie alle«; Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet (BBB 83), Frankfurt am Main
- Bartelms, R. - 1990: "Haben oder Sein; Anmerkungen zur Anthropologie des Buches Kohelet", BN 53, 38-67
- Barton, G.A. - 1908: A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes (ICC 21), Edinburgh (Reprint 1959)
- Böhme, G. - 1988: Der Typ Sokrates, Frankfurt a.M.
- Bons, E. - 1984: "Zur Gliederung und Kohärenz von Koh 1,12-2,11", BN 24, 73-93
- Braun, R. - 1973: Kohelet und die frühhellenistische Populärphilosophie (BZAW 130), Berlin / New York
- Brown, S.G. - 1990: "The Structure of Ecclesiastes", Evangelical Quarterly Review 14, 195-208
- Castellino, G.R. - 1968: "Qohelet and His Wisdom", CBQ 30,15-28
- Crenshaw, J.L. - 1987: Ecclesiastes (OTL), Philadelphia, Pennsylvania
- de Jong, S. - 1992: "A Book on Labour: The Structuring Principles and the Main Themes of the Book of Qohelet", JSOT 54, 107-116
- de Waard, J. - 1979: "The Translator and Textual Criticism (with Particular Reference to Eccl 2,25)", Biblica 60, 509-529
- DL = Diogenes Laertios, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, übers. von O. Apelt, hg. von K. Reich (PhB 53/54), Hamburg 1967 (2. Aufl.)
- Eaton, M.A. - 1983: Ecclesiastes; An Introduction and Commentary, Leicester / London
- Ellermeier, F. - 1963: "Das Verbum וָלַל in Koh. 2,25; Eine exegetische, auslegungsgeschichtliche und semasiologische Untersuchung", ZAW 75, 197-217
- Ellermeier, F. - 1967: Qohelet I,1; Untersuchungen zum Buche Qohelet, Herzberg
- Ellermeier, F. - 1970: Qohelet I,2, Einzelfrage Nr. 7: Das Verbum וָלַל in Qoh. 2,25, Herzberg (2. Aufl.)
- FGrHist = F. Jacoby (ed.), Die Fragmente der Griechischen Historiker, Leiden 1923ff
- Fischer, A. - 1991: "Beobachtungen zur Komposition von Kohelet 1,3-3,15", ZAW 103, 72-86
- Fox, M.V. - 1989: Qohelet and His Contradictions (JSOT.S 71; Bible and Literature Series 18), Sheffield
- Fredericks, D.C. - 1989: "Chiasm and Parallel Structure in Qoheleth 5:9-6:9", JBL 108, 17-35

⁵⁰ "Es gibt nichts *Gutes*, außer sich zu freuen und etwas *Gutes* zu machen!"

⁵¹ Demgegenüber ist das wohl nicht lange nach dem Qohelet-Buch verfaßte Sirach-Buch viel stärker auf eine *Konfrontation* des "hellenistischen Zeitgeistes" mit atl.-frühjüdischen Traditionen angelegt - und im Ergebnis selbst weit stärker vom "Zeitgeist" des Hellenismus "infiziert" als das Qohelet-Buch. Vgl. Preuß 1987: 146f mit weiteren Literaturhinweisen.

- Fredericks, D.C. - 1991: "Life's Storms and Structural Unity in Qoheleth 11.1-12.8", JSOT 52, 95-114
- Fromm, E. - 1976: Haben oder Sein; Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, Stuttgart
- Galling, K. - 1969: Der Prediger, in: Die fünf Megilloth (HAT I,18), Tübingen (2. Aufl.)
- Gordis, R. - 1968: Koheleth; The Man and His World (TSJTS 19), New York (3. Aufl.)
- Hengel, M. - 1973: Judentum und Hellenismus (WUNT 10), Tübingen (2. Aufl.)
- Hossenfelder, M. - 1985: Die Philosophie der Antike 3: Stoa, Epikureismus und Skepsis (Geschichte der Philosophie III), München
- Jenni, E. - 1992: Die hebräischen Präpositionen; Band 1: Die Präposition Beth, Stuttgart / Berlin / Köln
- Johnston, R.K. - 1976: "»Confessions of a Workaholic«; A Reappraisal of Qoheleth", CBQ 38, 14-28
- Kratz, R.G. - 1992: "Die Gnade des täglichen Brots; Späte Psalmen auf dem Weg zum Vaterunser", ZThK 89, 1-40
- Krüger, T. - 1990: Theologische Gegenwartsdeutung im Kohelet-Buch, Theol. Habil. München (masch.)
- Krüger, T. - 1993: "»Kosmo-theologie« zwischen Mythos und Erfahrung; Psalm 104 im Horizont altorientalischer und alttestamentlicher »Schöpfungs«-Konzepte", BN 68, 49-74
- Lauha, A. - 1978: Kohelet (BK 19), Neukirchen
- Loader, J.A. - 1979: Polar Structures in the Book of Qohelet (BZAW 152), Berlin
- Lohfink, N. - 1980: Kohelet (NEB Lfg. 1), Würzburg
- Lohfink, N. - 1989: "Koh 1,2 »alles ist Windhauch« - universale oder anthropologische Aussage" in: R. Mosis / L. Ruppert (Hg.), Der Weg zum Menschen (FS A. Deissler), Freiburg / Basel / Wien, 201-216
- Lux, R. - 1990: "»Ich, Kohelet, bin König ...«; Die Fiktion als Schlüssel zur Wirklichkeit in Kohelet 1,12-2,26", EvTh 50, 331-342
- Lys, D. - 1977: L'Ecclésiaste ou Que vaut la vie? Traduction, Introduction générale, Commentaire de 1,1 à 4,3, Paris
- MacNeile, A.H. - 1904: An Introduction to Ecclesiastes, with Notes and Appendices, Cambridge
- Maier, J. - 1990: Zwischen den Testamenten; Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels (NEB AT-Erg. 3), Würzburg
- Malherbe, A.J. - 1977: The Cynic Epistles; A Study Edition (SBL Sources for Biblical Study 12), Missoula, Montana
- Michel, D. - 1988: Qohelet (EdF 258), Darmstadt
- Michel, D. - 1989: Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet (BZAW 183), Berlin / New York
- Müller, H.-P. - 1986: "Theonome Skepsis und Lebensfreude - zu Koh 1,12-3,15", BZ 30, 1-19
- Mulder, J.S.M. - 1982: "Qoheleth's Division and also its Main Points", in: Von Kanaan bis Kerala; FS J.P.M. van der Ploeg (AOAT 211), Kevelaer / Neukirchen, 149-159
- Murphy, R.E. - 1992: Ecclesiastes (WBC 23A), Dallas, Texas
- Podechard, E. - 1912: L'Ecclésiaste (EtB), Paris
- Preuß, H.D. - 1987: Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz
- Rendtorff, T. - 1980: Ethik; Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Band I (ThW 13,1), Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz
- Rohls, J. - 1991: Geschichte der Ethik, Tübingen
- Schoors, A. - 1992: The Preacher Sought to Find Pleasing Words; A Study of the Language of Qohelet (Orientalia Lovaniensia Analecta 41), Leuven
- Schubert, M. - 1989: Schöpfungstheologie bei Kohelet (BEATAJ 15), Frankfurt a.M. / Bern / New York / Paris
- Smend, R. - 1986: "Essen und Trinken - ein Stück Weltlichkeit des Alten Testaments", in: Die Mitte des Alten Testaments; Gesammelte Studien Bd. 1, München, 200-211
- Williams, J.G. - 1971: "What Does It Profit A Man? The Wisdom of Koheleth", Judaism 20, 179-193
- Wright, A.G. - 1968: "The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Qoheleth", CBQ 30, 313-334
- Wright, A.G. - 1980: "The Riddle of the Sphinx Revisited: Numerical Patterns in the Book of Qoheleth", CBQ 42, 38-51
- Whybray, R.N. - 1982: "Qoheleth, Preacher of Joy", JSOT 23, 87-98
- Zimmerli, W. - 1980: Das Buch des Predigers Salomo, in: Sprüche / Prediger (ATD 16/1), Göttingen 1980 (3. Aufl.)