

«Wertvoller als Weisheit und Ehre
ist wenig Torheit» (Kohélet 10,1)

Thomas Krüger - Zürich

Hans Heinrich Schmid zum 60. Geburtstag¹

Kohélet 10,1 lautet im masoretischen Text (MT):

זְבוּבֵי מְוָה יְבִיעַ שְׁמֵן רוּחָה
יִקַּר מִחֻקְמָה מְקַבֹּד סְכֵלִיּוֹת מֵעַשׂ:

Die Neuübersetzung des Kohéletbuchs für die *Zürcher Bibel* (1998)² gibt diesen Vers folgendermassen wieder:

Tote Fliegen lassen das Öl des Salbenmischers stinken und gären.
Wertvoller als Weisheit und Ehre ist wenig Torheit.

In puncto Nähe zum hebräischen Urtext ist damit zweifellos eine Verbesserung gegenüber der recht freien Wiedergabe in der *Zürcher Bibel* von 1931 erzielt worden, die lautete:

Eine giftige Fliege macht schlecht das Oel des Salbenbereiters,
so verderbt ein wenig Torheit den Wert der Weisheit.

Die Übersetzung von 1931 scheint einige Korrekturen am MT vorauszusetzen. So liest sie offenbar מְוָה וְזָבוּבֵי statt מְוָה זְבוּבֵי und streicht יְבִיעַ nach יְבִיעַ als Dittographie (womit sie weitgehend den Vorschlägen in *BHK* und *BHS* folgt). Der «Wert der Weisheit» dürfte auf einer Korrektur von יִקַּר מִחֻקְמָה zu יִקַּר חֻקְמָה beruhen. Und «verderbt» dürfte schliesslich auf eine Konjekture für מְקַבֹּד zurückgehen (etwa מְאֵבֵד oder מְאֵבֵר³).⁴ Die Neuübersetzung verzichtet

¹ Als Fachmann für die alttestamentliche Weisheit, als Initiator und Mentor der Neuübersetzung der *Zürcher Bibel* und als Rektor der Universität Zürich ist Hans Heinrich Schmid mit den verschiedenen Aspekten der hier diskutierten Thematik bestens vertraut.

² *Das Buch Hiob - Das Buch Kohélet - Das Hohelied*, Zürich 1998.

³ Vgl. C. Siegfried, *Prediger und Hohelied* (HK II,3,2), Göttingen 1898; V. Zapletal, *Das Buch Kohélet* (Collectanea Friburgensia N.F. VII), Freiburg 1905 (²1911); K. Gailling, *Der Prediger* (HAT I,18), Tübingen 1940 (anders ²1969).

⁴ Das Verb findet sich schon in früheren Fassungen der *Zürcher Bibel*, vgl. etwa die Ausgabe von 1828: «Gleich wie die todten Fliegen wohlriechende Salben faulen und gähren machen; also kann eine geringe Thorheit einen Mann verderben, der an Weisheit und an Ehre vortrefflich ist.» Hier geht «kann ... verderben» aber allem Anschein nach nicht auf eine Korrektur des MT zurück; vielmehr scheint die Übersetzung im hebräischen Text, den sie als Vergleich interpretiert, die Ellipse eines Gegenstücks zu «faulen und gähren machen» anzunehmen und יִקַּר מִחֻקְמָה מְקַבֹּד als «ein Mann, der an Weisheit und an Ehre vortrefflich ist» zu verstehen. Vgl. zu dieser Interpretation und ihrer Kritik etwa F. Delitzsch, *Biblischer Commentar über die Poetischen Bücher des*

auf derlei «Verbesserungen» des MT und versucht, ihm in seiner vorliegenden Gestalt einen Sinn abzugewinnen.⁵

Dabei weicht sie nun aber in der zweiten Vershälfte von der verbreiteten Übersetzung des Adjektivs קָרָה mit «schwer wiegend», «ins Gewicht fallend» o.ä. ab, die bereits von *Raschi* vertreten wurde und sich z.B. in der *Lutherbibel* (Revision 1964) findet: «Ein wenig Torheit wiegt schwerer als Weisheit und Ehre.»⁶ Auch in den wissenschaftlichen Kommentaren ist dies das übliche Verständnis des Textes.⁷ Es wird gewöhnlich (wenn überhaupt) mit dem Hinweis darauf gerechtfertigt, dass קָרָה (bzw. קָרַח) im nachbiblischen Hebräisch und Aramäisch auch «schwer» bedeuten kann.⁸

So übersetzt z.B. W. Zimmerli Koh 10,1: «Eine tote Fliege macht stinken [macht gären] das Öl des Salbenmischers. Schwerer als Weisheit, als Ehre ist ein wenig Torheit»⁹ – und kommentiert den Vers folgendermaßen: Koh 10,1 «argumentiert ... mit dem Handwerksbereich des Salbenmischers (1.Sam. 8,13; Neh. 3,8), in dem wieder [scil. wie in Koh 9,18b] eine kleine Ursache – was ist schon eine tote Fliege! – allen großen und teuren Aufwand zunichte machen kann – so wie eben auch die in glänzendster Form durchgeführte Operation im besteingerichteten Krankenhaus einer Großstadt durch ein kleines Versehen bei der Einhaltung der Reinhaltungsvorschriften das große Werk völlig zunichte machen kann. Operation gelungen, Patient gestorben! So gefährdet ist Weisheit, daß schon ein wenig Torheit sie um all ihre Frucht bringen kann.»¹⁰

A.T., *Vierter Band: Hoheslied und Koheleth*, Leipzig 1875, S.361f. Einen elliptischen Vergleichssatz nimmt etwa auch N.H. Tur-Sinai (*Die Heilige Schrift*, Neuhausen-Stuttgart²1995) an, der Koh 10,1 übersetzt: «Wie Fliegen, tot, das Öl des Salbenmischers stinken, gären machen, so das Köstlichste von Weisheit und Reichtum ein wenig Torheit.»

⁵ Dass sie die beiden asyndetischen Wortfügungen וְיָבִישׁ יָבִיעַ und מְחַכְמָה מְכַבֵּד im Deutschen syndetisch (mit «und») wiedergibt, darf wohl der Freiheit der Übersetzung zugestanden werden. מְחַכְמָה kann gleichermassen «tote» wie «giftige» Fliegen bezeichnen.

⁶ Ähnlich z.B. auch die katholische *Einheitsübersetzung*: «schwerer als Wissen und Geltung wiegt eine kleine Dummheit» und die jüdische Übersetzung von L. Zunz (*Die vierundzwanzig Bücher der Heiligen Schrift*, ND Basel 1995): «... (so) überwiegt die Weisheit und den Ruhm ein wenig Torheit». Im englischsprachigen Bereich geht in diese Richtung etwa die *New Revised Standard Version*: «so a little folly outweighs wisdom and honor» (ebenso bereits die *Revised Standard Version*). Dagegen schlägt die *New King James Version* (ebenso wie bereits die *King James Version*) die gleiche Interpretationsrichtung ein wie die *Zürcher Bibel* von 1828: «Dead flies putrefy the perfumer's ointment, And cause it to give off a foul odor; So does a little folly to one respected for wisdom and honor».

⁷ Vgl. zuletzt C.L. Seow, *Ecclesiastes* (The Anchor Bible 18C), New York 1997, S.306: «a little folly outweighs wisdom and honor».

⁸ Vgl. etwa Seow, op. cit., S.312 mit Verweis auf M. Jastrow (ed.), A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli et Yerushalmi etc., Brooklyn, N.Y. 1903, S.592f. Vgl. etwa auch G.H. Dalman, Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, Göttingen³1938, S.186f.

⁹ H. Ringgren / W. Zimmerli, *Sprüche / Prediger* (ATD 16/1), Göttingen³1980, S.225.

¹⁰ Zimmerli, op. cit., S.226f.

Dieses Verständnis von Koh 10,1 erscheint - auch im Blick auf den Kontext (Koh 9,18b: «ein einziger, der fehlgeht, kann viel Gutes zerstören») - durchaus sinnvoll und plausibel. Ein wenig problematisch ist allerdings, dass die Bedeutung «schwer» für קָרִי im AT sonst nirgends belegt ist. Das Bedeutungsspektrum von קָרִי wird etwa in HALAT mit «selten ... kostbar, wertvoll ... edel»¹¹, in Ges¹⁸ mit «wertvoll, kostbar ... teuer, köstlich ... selten ... Edles ... majestätisch»¹² umschrieben. Dabei scheint mit קָרִי durchgängig ein positiver Wert verbunden zu sein.¹³

Die antiken Versionen nehmen dies auch für Koh 10,1 an - und fühlen sich genötigt, die sich dann allem Anschein nach ergebende positive Bewertung der Torheit durch eine Uminterpretation des Textes zu beseitigen. So «übersetzt» z.B. die Septuaginta V.1b: τιμιον ὀλίγον σοφίας ὑπὲρ δόξαν ἀφροσύνης μεγάλης («wertvoller ist ein wenig Weisheit als der Glanz von viel Torheit»), und in der Vulgata lautet der Halbvers: *pretiosior est sapientia et gloria parva ad tempus stultitia*.¹⁴

Einige moderne Kommentatoren zeigen demgegenüber weniger Hemmungen, Kohelet eine positive Bewertung von (begrenzter) Torheit zuzutrauen. So postuliert z.B. Ch. Klein einen ursprünglichen Text, in dem Koh 10,1b direkt auf 9,18a folgte: «Besser ist Weisheit als Kriegsgerät, kostbarer als Weisheit (und) Ehre aber ist ein wenig Torheit.» Dazu merkt er an: «Dieser Spruch empfiehlt einen Mittelweg und bildet das Scharnier zwischen zwei als Extrempunkten genannten Positionen: Der (oft nutzlosen) Weisheit und der (erst recht zum Schaden erreichenden) Torheit.»¹⁵ Doch ist diese Interpretation nur bei der von Klein vorgenommenen Umstellung von 10,1b nach 9,18a möglich - und diese Manipulation des Textes ist völlig willkürlich.

Will man sich nicht mit der - nicht ganz unproblematischen - Interpretation von קָרִי als «schwer wiegend» behelfen, empfiehlt es sich also, das übliche Verständnis der anderen Elemente von Koh 10,1b kritisch zu überprü-

¹¹ *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* von Ludwig Koehler und Walter Baumgartner, Dritte Auflage ..., Leiden 1995 (ND), S.412.

¹² Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18. Auflage, 2. Lieferung, Heidelberg 1995, S.489.

¹³ Die Bibelübersetzung von F.E. Schlachter (*Die Heilige Schrift* ..., neu bearbeitet und hg. durch die Genfer Bibelgesellschaft, ND Genf 1990) versucht dem im Rahmen des üblichen Verständnisses von Koh 10,1 Rechnung zu tragen, indem sie V.1b übersetzt: «ein wenig Torheit kommt teurer zu stehen als Weisheit und Ehre». Vgl. etwa auch A.Lauha, *Kohelet* (BK XIX), Neukirchen-Vluyn 1978, S.181: «Das Wort קָרִי 'wertvoll' ... muß hier ironisch verstanden werden ... die Torheit ist in dem Sinn 'teuer', daß sie dem Menschen teuer zu stehen kommt.»

¹⁴ Vgl. etwa die Konjekturen von K. Budde (in E. Kautzsch / A. Bertholet, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, Zweiter Band, Tübingen 1923, S.439): «Köstlicher als Weisheit, als Würde / Ist ein wenig Torheit zu seiner Zeit.»

¹⁵ Ch. Klein, *Kohelet und die Weisheit Israels* (BWANT 132), Stuttgart 1994, S.78. Vgl. seinen «thematische(n) Aufriß von 9,13 bis 10,3» *op. cit.*, S.149: «9,13-16(17): Weisheit ist gut, nützt aber nicht immer! / 9,18a,10,1b: Gut ist Weisheit mit ein wenig Torheit. / 10,1a,9,18b; 10,2f: Reine Torheit ist zu gar nichts nütze.»

fen. Dabei zeigt sich nun rasch, dass die geläufige Übersetzung von מְעַט סְבִלְיָה mit «ein wenig Torheit» keineswegs selbstverständlich und eindeutig ist. מְעַט סְבִלְיָה kann sowohl als Constructus-Verbindung als auch als appositionelle Fügung interpretiert werden. In beiden Fällen kann מְעַט «wenig» oder «ein wenig» bedeuten.¹⁶ Der Unterschied zwischen beiden Ausdrücken scheint im Deutschen darin zu bestehen, dass im ersten Fall «wenig» im (expliziten oder impliziten) Gegensatz zu «viel» gebraucht wird, im zweiten Fall dagegen «ein wenig» im Gegensatz zu «nichts». Wenn ich Durst und *nichts* zu trinken habe, kann ich meinen Gastgeber bitten: «Gib mir *ein wenig* zu trinken!» Wenn mir hingegen mein Gastgeber bereits (zum wiederholten Male) einschenkt und ich nicht (mehr) *viel* trinken möchte, kann ich ihn bitten: «Schenke mir *wenig* (oder: *nur ein wenig*) ein!» Das Hebräische scheint hier anders als das Deutsche im Ausdruck nicht zu differenzieren.¹⁷

Koh 10,1b kann demnach nicht nur – wie üblicherweise – als Aussage über «*ein wenig Torheit*» (im Gegensatz zu überhaupt keiner Torheit) verstanden werden, sondern auch als Aussage über «*wenig Torheit*» (im Gegensatz zu viel Torheit). Im zweiten Fall ist die Beurteilung von «*wenig Torheit*» als «wertvoll» (יָקָר) problemlos verständlich und nachvollziehbar.¹⁸ Ein wenig irritierend muss dann allerdings wirken, dass als Vergleichsgrösse zu «*wenig Torheit*» nicht etwa «*viel Torheit*» genannt wird, sondern «Weisheit und Ehre». Genau darin scheint nun aber die Pointe der Aussage zu liegen.

Da «Weisheit» und «Torheit» einen Gegensatz bilden, scheint es selbstverständlich zu sein, dass es da, wo viel Weisheit ist, auch wenig Torheit gibt. Diese scheinbar so einfache Rechnung wird nun aber im Kontext von Koh 10,1 kritisch korrigiert und relativiert. Koh 9,11ff macht nämlich deutlich, dass «Weisheit» ihre positiven Wirkungen nur dann entfalten kann, wenn

¹⁶ Vgl. HALAT, S.578; ThWAT IV, Sp. 1031f (Zobel).

¹⁷ So jedenfalls nach den gängigen Lexika. Nach Durchsicht der Belege und der üblichen Übersetzungen scheint allerdings «ein wenig X» in der weit überwiegenden Mehrzahl der Fälle durch die Cs.-Vb. X-מְעַט ausgedrückt zu werden (vgl. Gen 18,4; 24,17,43; 43,2,11; 44,25; Ri 4,19; 1 Sam 14,29,43; 1 Kön 17,10,12; Spr 6,10; 24,33; Jes 29,17), die nur selten «wenig X» zu bedeuten scheint (vgl. 1 Sam 17,28; Dan 11,23). Demgegenüber wird die Cs.-Vb. מְעַט-X in Dtn 26,5 und 28,62 im Sinne von «wenig X» gebraucht, ebenso wie die appositionelle Fügung מְעַט-X in Neh 2,12. Ob die weiteren Belege für die appositionelle Fügung in Ez 11,16 und Dan 11,34 «wenig X» oder «ein wenig X» bedeuten, ist nicht ganz klar. Im Blick auf diesen Befund scheint die Übersetzung «wenig Torheit» in Koh 10,1b vielleicht sogar ein wenig näher zu liegen als die Übersetzung «ein wenig Torheit».

¹⁸ Vgl. die antike syrische Übersetzung: *yqyr' hymn hknat' wmn swg't tšbwht' sklwt' qlyl* («wertvoller als Weisheit und als viel Lob ist wenig Torheit»). Durch die Einfügung von «viel» (Lob) im Gegensatz zu «wenig» (Torheit) soll wohl der Vergleich verdeutlicht werden; vgl. die Überschrift zu Koh 10,1–3 in der Neuübersetzung der *Zürcher Bibel* (1998): «Wertvoller als viel Weisheit ist wenig Torheit». Folgte man dem Vorschlag von BHK und BHS, in V.1b לְמַבְרִיר לְמַבְרִיר statt לְמַבְרִיר zu lesen (vgl. Hi 36,31), wäre dies die genaue Übersetzung des korrigierten Textes.

die Bedingungen im Umfeld des «Weisen» dafür günstig sind. Koh 9,11f¹⁹ bringt diesen Sachverhalt ganz grundsätzlich im Blick auf «Zeit und Zufall» zur Sprache:²⁰

11 Wiederum sah ich unter der Sonne: Nicht die Schnellen gewinnen den Wettlauf und nicht die Helden den Kampf, auch nicht die Weisen das Brot und nicht die Verständigen Reichtum und die Einsichtigen Gunst. Denn es trifft sie alle Zeit und Zufall. 12 Auch kennt der Mensch nicht seine Zeit: Wie die Fische, die ins tückische Netz geraten, wie die Vögel, die gefangen werden, so werden die Menschen verstrickt zur Zeit des Unglücks, wenn es sie plötzlich überfällt.

Während andere Weisheitstexte dem Weisen als Folge seiner Weisheit langes Leben, Reichtum und Ehre in Aussicht stellen,²¹ weist Koh 9,11f auf «Zeit und Zufall» als einen Unsicherheitsfaktor hin, den auch die Weisheit nicht ausschaltet, da auch der Weise wie alle anderen Menschen den Wechsel der Zeit nicht vorhersehen kann.²² Der Erfolg der Weisheit hängt also – ebenso wie der Erfolg sportlichen Trainings – entscheidend davon ab, ob sie unter günstigen oder ungünstigen Bedingungen zum Einsatz kommt. Diese Einsicht wird in Koh 10,8–11 noch einmal bekräftigt:

8 Wer eine Grube gräbt, kann hineinfallen, und wer eine Mauer einreißt, den kann eine Schlange beißen. 9 Wer Steine bricht, kann sich wehtun dabei, wer Holz spaltet, bringt sich in Gefahr. 10 Wird das Eisen stumpf, und man schärft seine Schneide nicht, so braucht man mehr Kraft. Weisheit aber ist der Vorteil dessen, der kundig ist.²³ 11 Doch wenn die Schlange vor der Beschwörung beißt, so hat der Beschwörer keinen Gewinn.

Der Fall in die Grube, ein geläufiges Bild für den «Tun-Ergehen-Zusammenhang»,²⁴ nach dem schlechtes Handeln für den Handelnden langfristig schlechte Auswirkungen hat, wird hier – nicht ohne Ironie – ganz wörtlich als ein Beispiel für die Gefahren präsentiert, die bei Bauarbeiten drohen (V.8f). Die Weisheit des kundigen Fachmanns (V.10) hilft ihm, sich vor solchen Gefahren zu schützen, kann diese aber nicht völlig ausschalten (V.11). Überdies – und nicht zuletzt – bewahrt seine Weisheit den Fachmann vor unnötiger Anstrengung bei der Arbeit (V.10; «den Toren» hingegen «ermüdet seine Mühe»: V.15). Hochtrabende «Weisheits»-Konzepte, wie sie etwa die wohl wenig älteren Kap. 1–9 des Sprüchebuchs oder das wenig jüngere Si-

¹⁹ Vgl. dazu H.H. Schmid, «Kohelet als Platzhalter des Evangeliums – Eine Predigt zum Semesterbeginn über Koh 9,11f», in: M. Oeming / A. Graupner, *Altes Testament und christliche Verkündigung* (FS A.H.J. Gunneweg), Stuttgart 1987, S.412–415.

²⁰ Übersetzung der Kohelet-Zitate im Folgenden nach der *Zürcher Bibel* (1998).

²¹ Vgl. bes. Spr 3,16–18; 8,18–21.

²² Vgl. die Kritik der Behauptung, der Weise kenne «Zeit und Gericht» in Koh 8,5 im folgenden V.7: Der Mensch «weiss nicht, was geschehen wird». Zur Behauptung, der Weise kenne die rechte Zeit, vgl. bes. Sir 20,7: «Der Weise schweigt bis zur rechten Zeit, der Tor aber achtet nicht auf die Zeit.» Vgl. weiter Sir 1,23f; 4,20.23; 20,1.6.20; 38,13. Zur Unvorhersehbarkeit der Zukunft vgl. bereits Spr 27,1: «Rühme dich nicht des morgigen Tages; denn du weisst nicht, was ein Tag bringen wird.»

²³ Die Neuübersetzung der *Zürcher Bibel* (1998) liest hier הקָשֶׁר statt הקָשֶׁר (vgl. BHS).

²⁴ Vgl. Spr 26,27; 28,10; Sir 27,25–27; Ps 7,16; 9,16; 35,7f; 57,7 sowie B. Janowski, «Die Tat kehrt zum Täter zurück – Offene Fragen im Umkreis des «Tun-Ergehen-Zusammenhangs»», *ZThK* 91 (1994) S.247–271.

rachbuch vertreten, werden im Koheletbuch mehrfach kritisiert (vgl. Koh 6,10-8,17, bes. 8,16f). Koh 10,8-11 stellt ihnen ein vergleichsweise bescheidenes Konzept gegenüber, in dem Weisheit als fachmännisches Know-how verstanden wird, das erfolgreiche (und weniger anstrengende) Arbeit in Aussicht stellen, aber keineswegs garantieren kann.

Zu den Risikofaktoren, mit denen sich ein Weiser bei seinem Handeln konfrontiert sieht, gehören nun aber nicht nur «Zeit und Zufall» (9,11f) sowie die «Tücken der Objekte» seiner Tätigkeiten (10,8-11), sondern auch die Torheit seiner Mitmenschen. Koh 9,13-15 gibt dafür ein Beispiel:

13 Auch dieses Beispiel von Weisheit sah ich unter der Sonne, und es erschien mir bedeutend: 14 Es gab einmal eine kleine Stadt mit wenig Leuten darin, und gegen sie zog ein grosser König heran, schloss sie ein und errichtete gewaltige Belagerungstürme gegen sie. 15 Da fand er²⁵ in ihr einen armen, weisen Mann, und der rettete durch seine Weisheit die Stadt. Aber niemand hatte an jenen Armen gedacht.²⁶

Die Erzählung lässt sich zunächst als ein Beispiel für die *Stärke* der Weisheit lesen: Selbst ein armer Mann kann eine Stadt vor einem grossen König retten, wenn er nur weise ist (vgl. 4,13) - und dies allein «durch seine Weisheit» und nicht etwa (wie Archimedes) durch die Konstruktion von Kriegsgeschützen (vgl. V.16.18).²⁷ Bei genauerer Betrachtung der Erzählung tritt jedoch hier auch die *Schwäche* der Weisheit zutage: Die Weisheit des Armen kam ja nur deshalb zum Zuge, weil der König auf ihn aufmerksam wurde²⁸ und sich offenbar von seiner Weisheit beeindruckt liess. Seine eigenen Mitbürger hatten nicht an ihn gedacht (bzw. erinnerten sich später nicht mehr an ihn). Auch hier zeigt sich also, dass die Weisheit ihre positiven Wirkungen nur dann entfalten kann, wenn die Bedingungen im Umfeld des Weisen dafür günstig sind - und das heisst hier: wenn er die ihm gebührende Beachtung findet. Die drei in Koh 9,16-18 folgenden Überlegungen reflektieren diese Stärke und Schwäche der Weisheit noch weiter. V.16 zieht eine erste Lehre aus der Erzählung in V.14f:

Da dachte ich: Weisheit ist besser als Stärke, doch die Weisheit des Armen wird (bzw. wurde) verachtet, und auf seine Worte hört (bzw. hörte) man nicht.

Die Behauptung einer besonderen Stärke der Weisheit wird damit zugleich bestätigt und kritisch relativiert. Dass ein Armer sich nur schwer durchsetzen kann, selbst wenn er weise ist, wird auch im Sprüchebuch mehrfach festgestellt.²⁹ Dort wird diese Einsicht aber - besonders in den programmatischen Eingangskapiteln 1-9 - von Aussagen, welche die Stärken der Weisheit betonen, in den Hintergrund gedrängt. Auch Sir 13,21f formuliert eine Koh 9,16b sachlich entsprechende Beobachtung:

²⁵ Da der Text keinen Subjektswechsel signalisiert, ist diese Übersetzung m.E. dem üblichen, unpersönlichen Verständnis («da fand sich in ihr ...») vorzuziehen.

²⁶ Oder: «niemand erinnerte sich [soil. später] jenes Armen».

²⁷ Vgl. Koh 7,19; Spr 16,32; 21,22; 24,5; 2 Sam 20,15-22.

²⁸ Vgl. Dan 1; Gen 41.

²⁹ Vgl. Spr 14,20; 18,23; 19,7.

21 Redet ein Reicher, so gibt es viele, die ihn unterstützen,
 und seine Worte, die zu verabscheuen sind, erklären sie für schön;
 der Arme wankt, so ruft man: «Unfall, Unfall!»
 Und redet er verständig, so ist doch kein Platz für ihn.
 22 Ein Reicher redet, so schweigen alle,
 und seine Klugheit lassen sie bis an die Wolken reichen;
 ein Armer redet, so sprechen sie: «Wer ist der?»,
 und wenn er strauchelt, so stossen sie ihn gar noch.³⁰

Das Sirachbuch stellt aber andernorts auch mehrfach sozial Niedrigstehenden einen Aufstieg durch Weisheit in Aussicht:

Ein verständiger Knecht - Freie werden ihm dienen ... (10,25a)
 Es gibt Arme, die geehrt werden ihrer Einsicht wegen ... (10,30a)
 Die Weisheit eines Armen bewirkt, dass sie ihm das Haupt erhöht,
 und inmitten von Vornehmen lässt sie ihn sitzen. (11,1)
 Viele, die erniedrigt waren, sassen [später] auf dem Königsthron,
 und die, an die man nicht dachte, legten [später] einen (vornehmen) Kopfbund an. (11, 5)

Stärke und Schwäche der Weisheit im Blick auf die soziale Stellung des Weisen scheinen sich so nach dem Sirachbuch genau umgekehrt zueinander zu verhalten wie nach Koh 9,16: Zwar wird die Weisheit eines Armen (häufig) verachtet, aber letztlich ist sie doch politischer und ökonomischer Stärke überlegen (und wird dem armen Weisen dementsprechend zu einer Verbesserung seiner sozialen Position verhelfen).

Der Satzsatz von Koh 9,16 («und auf seine Worte hört[e] man nicht») scheint der Erzählung von V.14f zu widersprechen, hat doch dort immerhin der «grosse König» offenbar auf den armen Weisen gehört. So wird er ebenso wie der vorhergehende Satz («die Weisheit des Armen wird [bzw. wurde] verachtet») auf das Verhalten der eigenen Mitbürger zu dem «armen Weisen» zu beziehen sein. V.17 könnte sich dann als Kontrast dazu darauf beziehen, dass dieser bei dem «grossen König» dann doch noch Gehör gefunden hat:

Auf ruhige Worte von Weisen hört man eher als auf das Geschrei eines Herrschers unter den Toren.

Der Ausdruck «Herrscher» (מֶלֶךְ) muss nämlich keineswegs notwendig den «grossen König» von V.14f meinen. «*môšēl* wie *šallîṭ* sind weite Begriffe, die auf verschiedenste höhere Beamte, zivile Amtsinhaber (wie etwa Steuerpächter), Militärs, ja sogar auf sakrale Autoritäten passen würden».³¹ Berücksichtigt man weiter, daß מֶלֶךְ insbesondere auch das «Hilfe-Geschrei» und den «Alarm-Ruf» (zum Aufbieten des Heeres) bezeichnet,³² könnte V.17 das «ruhige» Vorgehen des «armen Weisen» zur Rettung seiner Stadt den aufgeregten Bemühungen des (bzw. der) «Herrschenden» in der belagerten Stadt gegenüberstellen. So verstanden würden die widersprüchlichen Aussagen im Text über das Gehör, welches der (arme) Weise bei anderen (nicht)

³⁰ Übersetzung hier und bei den folgenden Sirach-Zitaten nach *JSHRZ* III.5 (G. Sauer).

³¹ N. Lohfink, «*melek, šallîṭ* und *môšēl* bei Kohelet», *Biblica* 62 (1982) S.535-543 (Zitat S.542).

³² S. *THAT* II, Sp.571f (R. Albertz).

findet, auf die reale Spannung zwischen Stärke und Schwäche der Weisheit verweisen: Weisheit kann sich nur durchsetzen, wenn sie auch Gehör findet - und das hängt nicht allein vom Weisen ab, sondern auch von seinem Gegenüber und seiner Umgebung. Diese Lehre ist aus V.14-15 zu entnehmen. V.18 weist darüber hinaus noch auf eine weitere Schwäche der Weisheit hin:

Weisheit ist besser als Kriegsgerät, aber ein einziger, der fehlgeht, kann viel Gutes zerstören.

Der Weise ist also nicht nur auf Gehör und auf Unterstützung durch andere angewiesen, wenn seine Weisheit zum Zuge kommen soll; die Wirkungen seiner Weisheit sind auch von den Fehlern anderer bedroht. Das illustriert 10,1a durch ein Beispiel:

Tote Fliegen lassen das Öl des Salbenmischers stinken und gären.

Deshalb kommt es für den Erfolg des Salbenmischers nicht nur darauf an, dass er seine Rezepturen und seine Techniken der Parfumerstellung immer weiter perfektioniert. Er muss auch dafür Sorge tragen, dass seine Arbeit nicht durch kleine Verunreinigungen zunichte gemacht wird. Entsprechendes gilt für den Weisen: Auch ihm nützt es nicht viel, wenn er nur darauf bedacht ist, seine eigene Weisheit zu vergrössern und zu perfektionieren. Soll seine Weisheit Gehör finden und nicht durch die Fehler anderer um ihre Wirkungen gebracht werden, muss er auch dafür sorgen, dass in seinem Umfeld möglichst wenig Torheit herrscht. Genau dies scheint nun V.1b zu besagen:

Wertvoller als Weisheit und Ehre ist wenig Torheit.

Dieser Satz plädiert nach dem in Koh 9,11ff Vorhergehenden dafür, nicht (nur) kleine «Eliten» mit einer möglichst *intensiven* (Aus-)Bildung (und den entsprechenden akademischen Ehren) auszustatten, sondern (auch) für eine möglichst *extensive* Breitenbildung Sorge zu tragen. Dass dies damals so wenig selbstverständlich war wie heute, kann wieder ein Blick in das Sprüche- und das Sirachbuch zeigen.³³ Spr 1,4f nennt als Zielsetzung des vorliegenden Sprüchebuchs:

4 Einfältigen Klugheit zu verleihen,
dem jungen Mann Erkenntnis und Besonnenheit.

5 Es höre der Weise und mehre sein Wissen,
und der Verständige erwerbe Führung.

Damit scheinen auf den ersten Blick die Konzepte einer extensiven (V.4) und einer intensiven (V.5) Bildung programmatisch miteinander verbunden zu sein. Wenn dann allerdings V.7 sogleich feststellt: «Weisheit und Zucht verachten die Toren», werden einer Breitenbildung damit deutliche Grenzen gezogen. Auch das Sirachbuch äussert Skepsis gegenüber einem solchen extensiven Bildungskonzept, vgl. Sir 38,24ff:

³³ Im weiteren kulturellen Horizont wäre u.a. das dezidiert elitäre Bildungskonzept in Platons *Politeia* zu nennen; vgl. dazu knapp F. Ricken, *Philosophie der Antike* (Grundkurs Philosophie 6), Stuttgart 1988, S.96ff.

24 Die Weisheit eines Gelehrten mehrt die Weisheit,
 und wer wenig (andere) Arbeit hat, wird weise werden.
 25 Wie wird weise werden können der, der den Pflug führt,
 und der, der sich rühmt mit dem Stab des Treibers,
 wer Rinder leitet, wendet den Ochsen,
 und wer seine Gedanken richtet auf den Umgang mit dem Vieh,³⁴
 26 wessen Sinn es ist, zu vollenden die Mast,
 und wer sein Herz darauf richtet, Furchen zu eggen?
 27 Ja, auch der Arbeiter und der Künstler,
 die in der Nacht und am Tage arbeiten,
 und wer die Gravuren der Siegelringe schneidet,
 und der, dessen Kunst es ist, bunt zu weben,
 und wer seinen Sinn darauf richtet, ein Bild nach dem Leben zu malen,
 und wer seine Mühe darauf wendet, das Werk zu vollenden.
 28 So auch der Schmied, der nahe am Amboss sitzt,
 und genau achtet auf seine eisernen Werke,
 die Glut des Feuers lässt sein Fleisch schmelzen,
 und in der Hitze des Ofens muss er sich bewegen;
 das Dröhnen des Hammers macht taub sein Ohr,
 und auf dem Modell des Gerätes ruhen seine Augen;
 sein Herz richtet er auf die Vollendung des Werks,
 und sein Bemühen ist es, es schön zu vollenden.
 29 So ergeht es dem Töpfer, der an seinem Werke sitzt,
 und der mit seinen Füßen die Scheibe dreht,
 der sich immerfort über sein Werk Sorge macht,
 wohlgezählt muss seine ganze Arbeit sein.
 30 Mit seinem Arm formt er den Ton,
 und durch die Füße beugt er dessen Härte.
 Sein Herz richtet er darauf, die Glasur zu beenden,
 und seine Sorge ist es, den Ofen zu reinigen.
 31 Diese alle setzen ihr Vertrauen in ihre Hände,
 und ein jeder ist weise in seinem Werk.
 32 Ohne sie kann keine Stadt erbaut werden,
 und sie müssen nicht Fremdlinge sein und auch nicht umherziehen.
 Aber in der Volksversammlung werden sie nicht befragt.
 33 Auch ragen sie in der Gemeinde nicht hervor,
 auf dem Richterstuhle sitzen sie nicht,
 und die festen Satzungen des Urteils kennen sie nicht.
 Auch offenbaren sie nicht Lehre und Urteil,
 und in Weisheitssprüchen sind sie nicht bewandert.
 34 Aber die Arbeiten dieser Welt stärken sie,
 und ihr Gebet besteht in der Ausführung ihres Handwerks.
 Anders der, der sich selbst dahingibt,
 und nachsinnt über das Gesetz des Höchsten ...

Dieser intensiv gebildete Weise (vgl. Sir 39,1ff) soll nach Ben Sira seine Weisheit «für das Volk» einsetzen (Sir 37,23, vgl. 39,8ff; 51,23ff). Hier wird das Konzept einer Bildungselite erkennbar, die den Anspruch erhebt, die Interessen «des Volkes» zu vertreten, die das Volk damit zugleich aber in seiner Unmündigkeit belässt: Bauern und Handwerker bleiben von politischen

³⁴ Der Vergleich der «Worte von Weisen» mit «Ochsenstacheln» und des Weisen selbst mit einem «Hirten» in Koh 12,11 nimmt vielleicht ironisch auf derartige Meinungen Bezug.

und religiösen Ämtern ausgeschlossen; die Ungebildeten werden aufgerufen, ihren Nacken unter das «Joch» der Weisheit zu beugen (Sir 51,26). – Wenig später führte dann das pharisäische Programm einer «intensive[n] Erziehung des ganzen Volkes im Gesetz» zur Entwicklung einer «neuen »plebeischen« Schulform» im «Gegensatz» zum exklusiven Bildungsprogramm der «aristokratisch-priesterliche[n] Tradition». ³⁵

Auch Koh 10,2–3 könnte zunächst als kritische Relativierung des Konzepts einer Breitenbildung gelesen werden:

2 Der Weise hat den Verstand zu seiner Rechten, der Tor hat den Verstand zu seiner Linken. 3 Und wenn der Tor unterwegs ist, fehlt es ihm an Verstand. Er aber denkt von jedem: Er ist ein Tor.

Toren sind also unbelehrbar, es fehlt ihnen an Verstand, und sie halten sich selbst für weise, alle anderen aber für Toren, so dass sie gar kein Bedürfnis verspüren, sich um Weisheit und Bildung zu bemühen. Genau besehen sprechen die beiden Verse aber ebenso auch gegen ein elitäres Bildungskonzept, das davon ausgeht, dass die Toren der Leitung durch die Weisen bedürfen. Aus V.3 lassen sich dagegen zwei Einwände entnehmen: Zum einen genügt es nicht, einem Toren zu sagen, was er tun und wohin er gehen soll, weil ihm auch auf dem Weg zu dem ihm von aussen vorgegebenen Ziel der Verstand fehlt. Zum anderen lässt sich ein Tor überhaupt nicht von einem Weisen führen, weil er niemanden als Weisen (an)erkennt. Damit erweist sich aber ein elitäres Bildungskonzept erneut als unrealistisch: Es genügt nicht, wenn die Weisen den Toren sagen, was sie zu tun und zu lassen haben. Sie müssen vielmehr dafür sorgen, dass es möglichst wenig Torheit und möglichst wenig Toren gibt (V.1b).

Ebenso wie V.2–3 scheinen schliesslich auch die folgenden Verse 4–7 das elitäre Selbstbewusstsein zeitgenössischer «Weiser» ironisch zu brechen. V.4 wendet sich offenbar (wie schon 8,1–9) an Weise, die ihre Fähigkeiten in den Dienst der politischen Macht stellen: ³⁶

Wenn der Unmut des Herrschers sich gegen dich erhebt, gib deinen Platz nicht auf, denn Gelassenheit deckt grosse Verfehlungen zu.

Dieser Ratschlag ist (wie schon 8,2f) in mehrfacher Hinsicht unklar und mehrdeutig. Von welchem «Herrscher» ist in V.4a die Rede? Warum erhebt sich sein «Unmut» gegen den Angesprochenen? Und was bedeutet der Rat

³⁵ M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10), Tübingen ²1973, S.146f (im Original z.T. kursiv). *Ebd.* 147 (mit Anm. 163) sieht Hengel Sirach «an einem Übergangspunkt stehen», da er einerseits «als traditionsbewußter »sofer« die Bauern und Handwerker vom Studium der Weisheit ausschließen» will (vgl. Sir 38,25ff), «aber andererseits schon» betont, «daß die rechten Weisen für das Volk weise sind» (vgl. Sir 37,23; 51,23ff). «Für das Volk weise zu sein» scheint jedoch für Sirach gerade nicht zu bedeuten, dem Volk Bildung zu vermitteln (wie es Kohelet nach Koh 12,9 getan haben soll), sondern vielmehr, seine Weisheit zur «Führung» und zum (vermeintlichen) Nutzen des Volkes einzusetzen.

³⁶ Vgl. die Darstellung des Weisen in Sir 39,4: «Inmitten der Grossen dient er, und vor Fürsten erscheint er ...»

an diesen, seinen «Platz» nicht aufzugeben? Soll er auch dann auf seinem «Standpunkt» beharren, wenn er damit den Unmut des Herrschers auf sich zieht (vgl. Dan 3; 6)? Oder soll er im Konfliktfall v.a. darauf achten, seine «Position» nicht zu verlieren und sich dementsprechend opportunistisch der Übermacht des Herrschers fügen? Auch V.4b ist auf verschiedene Weise lesbar: Handelt es sich bei den «grossen Verfehlungen» um solche des Angesprochenen oder um solche des Herrschers? Sollen sie durch die empfohlene Gelassenheit «verhindert» oder «wieder gut gemacht» werden?³⁷ Oder werden sie im Gegenteil dadurch «zugelassen», d.h. wird durch den «gelassenen» Verzicht auf Widerstand Raum gegeben?³⁸

Aufgrund dieser Mehrdeutigkeiten scheint V.4 insgesamt auf mehrfache Weise lesbar zu sein. Er kann verstanden werden 1. als Aufforderung zu einem opportunistischen Verhalten gegenüber dem Herrscher,³⁹ 2. als Kritik an einer solchen Haltung und 3. als Aufforderung zur «Zivildourage»:⁴⁰

1. Wenn der Unmut des Herrschers sich gegen dich erhebt, gib deine Stellung nicht auf! Denn Gelassenheit deckt grosse Verfehlungen zu (d.h. macht sie ungeschehen bzw. verhindert sie – wobei man sowohl an Verfehlungen des Angesprochenen als auch an solche des Herrschers denken kann).

2. Wenn der Unmut des Herrschers sich gegen dich erhebt, gib deine Stellung nicht auf! (Kritischer Kommentar:) Gelassenheit gibt grossen Verfehlungen (des Angesprochenen oder des Herrschers) Raum.

3. (Selbst) wenn der Unmut des Herrschers sich gegen dich erhebt, gib deinen Standpunkt nicht auf! Denn Gelassenheit kann grosse Verfehlungen (des Angesprochenen oder des Herrschers) verhindern.

Die Mehrdeutigkeit des Textes weist hin auf die Ambivalenzen im Selbstverständnis des Weisen im Dienste des Herrschers und in seiner Wirkung nach aussen. V.5–7 stellt seine Position und Funktion noch weiter in Frage:

5 Da ist ein Übel, das ich sah unter der Sonne, ein Fehler, wie ihn ein Machthaber begeht: 6 Die Torheit ist in höchste Würden eingesetzt, und Reiche sitzen unten. 7 Ich sah Knechte hoch zu Ross und Fürsten, die wie Knechte zu Fuss gehen mussten.

Mag Gelassenheit «grosse Fehler» (חַטָּאִים גְּדוֹלִים) verhindern – schon ein kleines «Versehen» (הַגָּזֵל) des Machthabers genügt, um das Gefüge sozialer Posi-

³⁷ Vgl. für die erste Möglichkeit z.B. die katholische *Einheitsübersetzung*: «Gelassenheit bewahrt vor grossen Fehlern», für die zweite Möglichkeit z.B. die oben zitierte Neuübersetzung der *Zürcher Bibel* (1998) und bereits die *Zürcher Bibel* von 1931: «Gelassenheit macht grosse Verfehlungen wett» (in diesem Sinne auch Septuaginta, Peschitta und Vulgata).

³⁸ Vgl. zum Bedeutungsspektrum von נָטַח I hi. (II) HALATS.642: «stellen, setzen, legen ... an Ort u. Stelle belassen ... hinterlassen ... zulassen ... bestehen lassen ... machen-, handeln lassen». Für Qoh 10,4a wird als Bedeutung angegeben: «s. Platz aufgeben», für V.4b: «ungeschehen machen».

³⁹ Vgl. etwa Spr 14,35; 16,14; 19,12; 20,2; 25,15; Sir 4,26f; 8,1; 9,13; 20,27f; Achiqar 100ff und zur Hochschätzung der «Gelassenheit» Spr 14,30; 15,4.

⁴⁰ Vgl. Dan 1–6; Est und z.B. Jer 26; 36ff.

tionen in seinem Umkreis völlig durcheinander zu bringen. V.5-7 kann dementsprechend wie ein kritischer Kommentar zu V.4 gelesen werden, wenn man diesen als Aufruf zu einem opportunistischen Verhalten interpretiert.⁴¹ Versteht man V.4 hingegen als Aufforderung zur «Zivilcourage», wird er durch V.5-7 weiter bekräftigt: Wenn schon ein kleines «Versehen» des Machthabers zu einem sozialen «Absturz» seines weisen Beraters führen kann, dann kann dieser im Konfliktfall auch ohne Rücksicht auf seine «Stellung» seinem «Standpunkt» treu bleiben, ohne sich damit übermässig zu gefährden.

V.6 setzt allerdings voraus, dass die «höchsten Würden» eigentlich den Reichen gebühren (und diese jedenfalls keine «Toren» sind).⁴² Demnach scheint er aus einer oligarchischen bzw. plutokratischen Perspektive formuliert zu sein, aus der soziale Umschichtungsprozesse v.a. als Bedrohung der eigenen Privilegien beurteilt werden.⁴³ V.7 kann zunächst als Fortsetzung der Klage über solche Umschichtungsprozesse in V.5-6 gelesen werden. Bei genauerem Zusehen deuten jedoch mehrere Signale im Text darauf hin, dass die Klage von V.5f hier eher relativiert und ironisiert wird. So ist V.7 durch das einleitende «ich sah» (vgl. V.5a) vom Vorhergehenden abgesetzt. Die Opposition «in höchsten Würden» – «unten» von V.6 wird in V.7 mit «hoch zu Ross» – «zu Fuss» (wörtlich: «auf der Erde») zugleich aufgenommen und in ihren Dimensionen korrigiert: Der Statusunterschied zwischen Reiterei und Fussvolk⁴⁴ erweist sich – in physikalischer Höhe gemessen – als minimal. «Auf der Erde» (V.7b) ist ohnehin der *allen* Menschen zukommende Platz (vgl. 5,1b) – zumal sich die in V.5-6 beklagten Umschichtungsprozesse jedenfalls «unter der Sonne» abspielen (V.5a). Schliesslich kann V.7 auch als (ironischer) Hinweis auf die alltägliche «Beobachtung» gelesen werden, dass (gelegentlich auch einmal) Sklaven auf Pferden reiten und Fürsten zu Fuss gehen. Realisiert der Leser überdies bei dem Verb ָָָ die Konnotation «sterben»,⁴⁵ kann er V.7 auch als Hinweis auf die alle gesell-

⁴¹ Vgl. etwa L. Schwienhorst-Schönberger, «Nicht im Menschen gründet das Glück» (*Koh 2,24*); *Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie* (HBS 2), Freiburg 1994, S.214f.

⁴² Vgl. F. Piotti, «Il rapporto tra ricchi, stolti e principi in Qoh. 10,6-7 alla luce della letteratura sapienziale», *La Scuola Cattolica* 102 (1974) S.328-333; S.331f; dagegen vgl. Koh 4,13; 9,15f.

⁴³ Zur negativen Bewertung solcher Umschichtungs-Prozesse (aus der Perspektive einer davon bedrohten Oberschicht) vgl. Spr 19,10; 30,21f und die von den Kommentatoren immer wieder zitierten ägyptischen Worte des Ipuwer (s. z.B. J.L. Crenshaw, *Ecclesiastes* [OTL], Philadelphia 1987, S.171) sowie die von R. Braun, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie* (BZAW 130), Berlin 1973, S.98f Anm. 297 genannten «Parallelen ... aus Lyrik und Drama» «(a)us dem griechisch-hellenistischen Bereich». Dagegen sieht Sir 10,25; 11,5f (vgl. Spr 17,2) in derartigen Prozessen durchaus positive Chancen für einen sozialen Aufstieg.

⁴⁴ Lauha nimmt an, daß hier an «die Verhältnisse im Kriegsheer» gedacht ist: «das Fußvolk war die große Masse gegenüber den wenigen Wagenkämpfern und später den Reitern» (*op. cit.*, S.185).

⁴⁵ Vgl. Koh. 1,4; 3,20; 6,4,6; 9,10; *THATI*, Sp.489 (G. Sauer).

schaftlichen Differenzierungen nivellierende Macht des Todes verstehen (vgl. 2,16; 3,19; 9,2f).

Mit dieser Relativierung und Ironisierung der Klage über soziale Um-schichtungsprozesse in V.5f entlarvt V.7 das Konzept einer aristokratischen bzw. oligarchischen Sozialordnung als ein willkürliches Konstrukt, das in krasser Disproportion zu den tatsächlichen Gegebenheiten des menschlichen Lebens steht (vgl. Koh 8,1-5/6-9). In dieser Hinsicht wären dem Text im zeitgenössischen griechisch-hellenistischen Bereich v.a. Positionen des Kynismus, der älteren Stoa und der politischen Utopien vergleichbar.⁴⁶ Trifft dieses Verständnis von Koh 10,5-7 zu, werden hier keineswegs die «Wertmaßstäbe» der Jerusalemer Gerusia, nach denen «nur die Reichen auch gebildet und damit politisch kompetent sein können», als die «einzig richtigen» betrachtet.⁴⁷ Vielmehr wird dem Prozess «der politischen Depo-tenzierung einer ehemaligen Oberschicht» durch «eine noch mächtigere Gesellschaftsschicht»⁴⁸ angesichts der «natürlichen» Rahmenbedingungen menschlicher Existenz («unter der Sonne» und «auf der Erde») etwas von seinen Schrecken genommen: Er demonstriert nur *in concreto* die generelle «Ungesichertheit des Menschen in jeder Situation und jeder Zeit».⁴⁹ Wenn es im folgenden V.8 dann heisst: «Wer eine Grube gräbt, kann hineinfallen ...» (s.o.), kann dies schliesslich auch als ein weiterer Kommentar zu V.4-7 gelesen werden: Vielleicht hat der «Abstieg» von «Reichen» und «Fürsten» ja auch etwas mit deren fragwürdigem politischen Verhalten zu tun (vgl. auch 10,16-20)?

Koh 10,1 lässt sich also in seinem literarischen Kontext als ein Votum gegen ein elitäres Bildungskonzept («Weisheit und Ehre» für wenige) und für eine möglichst umfassende Breitenbildung («wenig Torheit») verstehen. Dieses Votum wird damit begründet, dass zum einen Weisheit ihre Wirkungen für die Gemeinschaft nur dann entfalten kann, wenn ihr Wert in der Gemeinschaft (an)erkannt wird, und dass zum anderen die Wirkungen der Weisheit in der Gemeinschaft immer durch gegenläufige Wirkungen der Torheit gefährdet sind. Diese Schwächen der Weisheit können nicht einfach dadurch kompensiert werden, dass Weisheit die Position der Macht einnimmt. Denn zum einen besteht die Funktion der Weisheit nicht zuletzt darin, im Gegenüber zur Macht diese als ein kritisches Korrektiv zu begrenzen, und zum anderen sind Machtpositionen nicht so stabil, dass sie den Einfluss der Weisheit in der Gemeinschaft auf Dauer sicherstellen könnten.

Diese in Koh 9-10 entwickelte Argumentation erscheint auch heute noch durchaus aktuell und bedenkenswert. Unter den Bedingungen eines demo-

⁴⁶ Vgl. zum «dissent from the existing order» G.J.D. Aalders, *Political Thought in Hellenistic Times*, Amsterdam 1975, S.39ff.

⁴⁷ So N. Lohfink, *Kohelet* (NEB), Würzburg 1980, S.75.

⁴⁸ H.-P. Müller, «Neige der althebräischen Weisheit; Zum Denken Qohäläts», *ZAW* 90 (1978) S.238-264 (Zitate S.258/257); die letztere «Gruppe wird in 10,6f. mit den empor-gekommene Toren und Sklaven gemeint sein» (*ibid.* 257). Auch Müller identifiziert die Haltung Kohelets mit der der politisch depotenzierten Reichen.

⁴⁹ Zimmerli, *op. cit.*, S.229.

kratisch verfassten Gemeinwesens gewinnen ihre skeptischen Vorbehalte gegen eine Konzentration der Bildungsprozesse auf eine soziale Führungselite noch an Gewicht: Wenn die Kompetenz zu politischen Entscheidungen letztlich beim Volk liegt, muss ein hohes Interesse daran bestehen, das Volk zu möglichst kompetenten Entscheidungen zu befähigen. Zudem macht die fortgeschrittene Spezialisierung der Wissenschaften und Technologien heute auch bei der breiten Masse der Produzenten und Konsumenten nicht nur ein höheres Mass an Fähigkeiten und Fertigkeiten erforderlich, sondern steigert auch den Bedarf an Orientierungswissen (bzw. -weisheit?), das eine Verständigung über Werte, Ziele und Mittel des individuellen und des gemeinschaftlichen Lebens ermöglicht. Intensive und extensive Bildung müssen sich heute wie zur Zeit des Koheletbuchs keineswegs gegenseitig ausschliessen. In Zeiten knapper Ressourcen scheint aber die Pflege einer extensiven Breitenbildung stärker gefährdet zu sein als die Vermittlung von intensivem Spezialwissen. Dass ihre Vernachlässigung auf Dauer sozial schädlich sein könnte, daran kann Koh 10,1 auch heute mit guten Gründen erinnern.