

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an
bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg.v. Konrad Huber, Ursula Rapp und Johannes Schiller

Jahrgang 16	Heft 2	2007
--------------------	---------------	-------------

M. Moosbrugger: Kohelet und der materielle Reichtum	69
O. Dangel: Diachrone Forschung am Buch Habakuk – am Beispiel von Hab 2,4–5	87
A. Bammer: Erwählung inmitten einer multikulturellen Gemeindesituation	103
W. Pratscher: Judas, der wahre Freund Jesu: Das Judasevangelium	119

Österreichisches Katholisches Bibelwerk
Klosterneuburg

Protokolle zur Bibel – PzB

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

Schriftleitung

Dr. Konrad HUBER <i>konrad.huber@uibk.ac.at</i>	Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck
Dr. Ursula RAPP <i>ursula.rapp@aon.at</i>	Kirchweg 12, A-6800 Feldkirch
Dr. Johannes SCHILLER <i>johannes.schiller@uni-graz.at</i>	Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft Heinrichstraße 78, A-8010 Graz

Adressen der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Mag. Andreas BAMMER <i>andreas.bammer@sbg.ac.at</i>	Eichstraße 17a, A-5023 Salzburg
Dr. Oskar DANGL <i>dangl.oskar@aon.at</i>	Auhofstraße 147, A-1130 Wien
Mag. Mathias MOOSBRUGGER <i>mathias.moosbrugger@student.uibk.ac.at</i>	Frau-Hitt-Straße 5/10, A-6020 Innsbruck
Dr. Wilhelm PRATSCHER <i>wilhelm.pratscher@univie.ac.at</i>	Institut für Neutestamentliche Wissenschaft Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien

Abonnement

Erscheinungsweise: zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst)

Umfang: je Heft ca. 70 Seiten

Abonnement-Bestellungen: im In- und Ausland an jede Buchhandlung oder direkt an:
Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48, A-3400 Klosterneuburg
(Fax +43/2243/32938-39; email: zeitschriften@bibelwerk.at)

Abonnement-Bestellungen für die Schweiz direkt an:
Bibelpastorale Arbeitsstelle SKB, Bederstraße 76, CH-8002 Zürich

Abonnement-Preise: jährlich € 10,50 bzw. sfr 19,30 (jeweils exkl. Versandkosten)

Einzelheftpreise: € 5,40 bzw. sfr 10,- (jeweils exkl. Versandkosten)

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare zu besprechen. Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigefügt ist.

Die Zeitschrift „Protokolle zur Bibel“ ist das Publikationsorgan der
Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich.

Internet: <http://www.bibelwerk.at/argeass/pzb/>

© 2007 Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten.

ISSN 1996-0042

KOHELET UND DER MATERIELLE REICHTUM

Koh 5,12–6,12 als eine Konkretisierung seines weisheitlichen Denkens

Mathias Moosbrugger, Innsbruck

Abstract: The book of Ecclesiastes as one of the few parts of the bible, which is in the very spotlight of modern forms of spirituality, is very likely to be misunderstood as a book promoting hedonism and irresponsibility – not only by common people, but also by theologians and exegetes. In contrary this essay tries to read Ecclesiastes regarding the cultural background of the accelerating hellenization of the Israelite world, which nevertheless appears to be quite a stable foundation. Thus, there is no understanding of difficult passages such as Ecclesiastes 5:12–6:12, which is one of the most important parts of this book as far as hermeneutics is concerned, if the traditional Israelite point of view is neglected. A closer look on these verses, which deal with the problematic phenomenon of material fortune, exemplifies that the author of Ecclesiastes is neither a cynic hedonist nor an indifferent stoic, but a wise man standing with both feet on the ground of traditional-biblical convictions. He uses the popular hellenistic philosophy as a tool not in order to create a new philosophy-based *Weltanschauung*, but to find new forms of legitimation of the old Israelite faith in times of a changing cultural world.

1. Einführende Bemerkungen zum Buch Kohelet

Das Koheletbuch befindet sich seit mehreren Jahren im Rampenlicht einer Aufmerksamkeit, die sich weniger aus einem traditionell christlichen Kontext speist, als vielmehr gerade vom säkularisierten europäisch-westlichen Bewusstsein als solchem aufgebracht wird.¹ Die Überlegungen des Koheletautors, die nicht nur philosophisch sind, sondern auch fest auf dem Boden der lebensweltlichen Realität stehen, ziehen offenbar verstärkt eine Gesellschaft an, die sich über ihre eigene Identität zunehmend im Unklaren ist und die ihre eigene Fraglichkeit hier auf eine Weise formuliert findet, die unmittelbar anspricht. Nicht zu Unrecht darf man wohl darauf verweisen, dass diese Affinität nicht zuletzt daran liegt, dass sich Verfasser (bzw. Redaktor?) und heutiger Leser in einer gesellschaftlich wie kulturell ähnlichen Lage befinden: hier die Auflösung eines christlichen Gesellschaftskonzepts im Kontext der Durchsetzung neuer

¹ Vgl. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Einführung, in: ders. (Hg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (BZAW 254), Berlin u.a. 1997, 1–3: 1.

weltanschaulicher Modelle, die aus seiner eigenen Tradition stammen (Aufklärung; Relativismus; Kapitalismus), dort Kulturschock angesichts einer scheinbar übermächtigen griechisch-hellenistischen Kultur verbunden mit Tendenzen zur Entsolidarisierung innerhalb des Volkes Israel im Gefolge der Etablierung einer über-nationalen Oberschicht. Es dürfte kaum eine andere alttestamentliche Schrift geben, die gedanklich und stilistisch so nah am durchschnittlichen heutigen westlichen-aufgeklärten Bewusstsein ist; man fühlt sich unwillkürlich an die Existenzphilosophie des 20. Jahrhunderts erinnert, die in einer ähnlichen geistesgeschichtlichen Situation entstanden ist.²

Kohelets vielfach variiertes und wiederholtes Vergänglichkeitsmotiv, sein (bewusstes?) Weglassen des geläufigen israelitischen Gottesnamens JHWH und seine Offenheit, was die Rezeption hellenistischer Philosophie anlangt, wurden dabei immer wieder als Beweise angeführt, dass der moderne, „undogmatisch“ denkende, freie Mensch hier praktisch den für ihn einzig gangbaren Weg in die Bibel vor sich habe. Dass derart nicht nur in den Koheletautor eine Geisteshaltung projiziert wird, die der moderne Zeitgenosse so gern vorfinden möchte, die aber diesem israelitischen Weisheitslehrer tatsächlich so gar nicht entspricht, ist das eine. Das andere ist, dass man sich selbst die Illusion vorgaukelt, dass es praktisch einen atheistisch-agnostischen Zugang zur biblischen Botschaft geben könne. Vielmehr dürfte es (sicher nicht nur aus den Erwägungen historisch-kritischer Exegese) verstärkt am Platz sein, die Aussageabsicht des Koheletbuches von seiner religiösen und kulturellen Umwelt her zu betrachten und ihm nicht mit aller Gewalt eigene weltanschauliche Vorstellungen unmittelbar als Verständnisraster aufzuzwingen. Darüber hinaus müsste auch die Tatsache neu berücksichtigt werden, dass das Buch Kohelet Platz im Kanon der jüdischen und christlichen heiligen Schriften gefunden hat, dass ihm demnach einerseits maßgebliche Autoritäten einen hervorragenden Platz in ihrer eigenen Tradition zugestanden haben und dass andererseits seine ganze Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte erst in dieser sich entwickelnden Tradition begreifbar wird.³

2. Der Abschnitt Koh 5,12–6,12 als Konkretisierung eines Grundanliegens Kohelets

Kohelet ist ein Weisheitslehrer, der seinem „Beruf“ im Kontext umfassender gesellschaftlicher Umbrüche nachgeht. Die scheinbar fest gefügten Formen des

² Vgl. Norbert Lohfink, *Kohelet* (NEB.AT 1), Würzburg ⁴1993, 8f.15.

³ Vgl. Art. Prediger Salomo, in: Christian Gerritzen (Hg.), *Lexikon der Bibel. Orts- und Personennamen, Daten, Biblische Bücher und Autoren*, Köln 2003, 349–350: 350.

Zusammenlebens im israelitischen Kult- und Kulturverband zerbrechen unter der Dominanz der sich im vierten und dritten vorchristlichen Jahrhundert ausbreitenden hellenistischen Kultur, die geradezu mit dem Anspruch, „globale“ Gestaltungsmacht zu sein, auftritt. Das Buch Kohélet spiegelt in dieser Entwicklung einen Versuch aus der intellektuellen Oberschicht wider, das Wesentliche der eigenen Tradition dadurch zu retten, dass in einen konstruktiv-kritischen Dialog mit der populär gewordenen neuen Weltanschauung getreten wird. Dem Kohéletautor wird dabei oft vorgeworfen, dass er kein geschlossenes Gedankengebäude entworfen, sondern bloß einzelne weisheitliche Sätze unsystematisch gesammelt, bestenfalls summarisch kompiliert und kommentiert habe.⁴ Die jüngere Exegese neigt demgegenüber dazu, eine durchaus geplante Komposition anzunehmen. Es sei hier aber nicht die Frage nach der formalen Gesamtkomposition gestellt. Für den Abschnitt Koh 5,12–6,12 möchte ich vielmehr die Frage aufwerfen, ob er als ganzer in den prinzipiellen Gedankengang Kohélets passt und wie seine innere argumentative Struktur aussieht. In einem weiteren Schritt wird dann noch andeutungsweise angerissen, wie das Verhältnis des Kohéletbuches zur israelitischen Tradition aus der Perspektive des hier behandelten Abschnitts gesehen werden kann.

2.1 Einordnung

Eingebettet zum einen in den größeren Kontext von allgemein weisheitlichen Überlegungen Kohélets und andererseits als Übergang von gesellschaftskritischen Bemerkungen (Koh 5,7–11) zu spruchweisheitlichen Ratschlägen des Weisheitslehrers (Koh 7,1–24) begegnen wir in Koh 5,12–6,12 Ausführungen des Kohéletautors, die ein durchgängiges inhaltliches Kompositionscharakteristikum ausdrücklich auf den Punkt bringen.⁵ In diesen Reflexionen, die konkret den Vermögenden und seine Weise der Hinordnung zur Möglichkeit des „guten Lebens“ betreffen, begegnen wir einem Denker, den besonders die Frage nach der Möglichkeit des guten (d.h. gottgefälligen) Lebens angesichts von materiellen Gütern umtreibt. Kohélet ist sicher nicht ein Buch im biblischen Kanon, dessen erste Adressaten die Armen sind;⁶ vielmehr wird hier versucht, gerade mit Blick auf die prophetische Tradition der Theologie der Armen und die Ursprungsereignisse des Volkes (Sklaverei in Ägypten und Exodus ...) die Mög-

⁴ Vgl. Ludger Schwienhorst-Schönberger, *Kohélet: Stand und Perspektiven der Forschung*, in: ders. (Hg.), *Das Buch Kohélet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (BZAW 254), Berlin u.a. 1997, 5–38: 7–14.

⁵ Man könnte die Elemente dieses Dreischritts durchaus mit der Begriffstrias „Sehen (5,7–11) – Urteilen (5,12–6,12) – Handeln (7,1–24)“ in einer ersten grundlegenden Bestimmung grob umschreiben.

⁶ Vgl. Thomas Krüger, *Kohélet (Prediger)* (BK 19 [Sonderbd.]), Neukirchen-Vluyn 2000, 231.233.

lichkeit gottgefälliger Existenz in einem zumindest materiell konsolidierteren und religiös institutionalisierten Zeitalter zu denken. Unter spürbarem (wenn auch gewendetem) Einfluss hellenistischer Philosophie widmet der Autor sich in den hier behandelten Versen dieser Frage.

Diese grundlegende Option für eine „Theologie“ angesichts faktischen Reichtums darf aber nicht als gegen die Armen gewendet missverstanden werden. Letztlich wird im Buch Kohelet ein Schritt gesetzt, der die wirkliche Universalität der Zuwendung Gottes in einer neuen heilsgeschichtlichen Epoche ausweist: Gott ist tatsächlich ein Gott aller Menschen, es darf angesichts dessen keine naive Sozialromantik geben, die die Armut an sich moralisch bzw. religiös überhöhen würde. Die alte israelitische Bundestradition wird in einer neuen gesellschaftlichen Situation gedacht und dadurch beträchtlich erweitert – aber (und das ist unbedingt mitzusagen): weder wird die unkritische Absegnung gesellschaftlich herrschender Strukturen betrieben noch implizite Vergleichgültigung gegenüber sozialer Ungerechtigkeit an den Tag gelegt. Der „gottgefällige Genuss“ des Reichtums ist kein verkappter Hedonismus, sondern ein Stellen der Vermögenden in die Verantwortung vor Gott, die für das Koheletbuch so selbstverständlich ist, dass sie oft nicht ausdrücklich angesprochen wird, sondern zum Verständnis derartiger Textabschnitte grundsätzlich vorausgesetzt ist. Die sozialen Verpflichtungen, die Israel als besonderes Eigentumsvolk Gottes im Bundesgeschehen auf sich genommen hat, bleiben erhalten. Dass der Koheletautor sie in seiner kulturellen Situation nicht mehr im bloßen narrativen Rekurs auf die Heils- und Erwählungsgeschichte Israels formulieren kann, sondern sich der Sprache und der Kategorien der gängigen hellenistischen Philosophie bedient, ist klar. In diesem verwickelten geistesgeschichtlich-kulturellen Rahmen steht Kohelet.⁷ Es ist daher bei aller oben bereits angesprochenen Affinität der heutigen Moderne für das Koheletbuch vor vorschneller exklusiver Vereinnahmung für antike oder moderne Denkrichtungen zu warnen. Das Buch Kohelet zu verstehen ist keine bloß intuitive Sache; es ist ein Koloss, an dem sich auch der heutige Leser erst abarbeiten muss.

2.2 Israelitischer Glaube und hellenistisch-bürgerlicher Kulturschock

Im Koheletbuch findet eine Neuaufstellung bzw. -sichtung des Glaubens Israels aus zwei Perspektiven statt. Einerseits – und das zeigen nicht nur die formale Argumentation, sondern auch handfeste inhaltliche Gedankengänge – ist damit die griechisch-hellenistische Populärphilosophie als vorherrschende Weltanschauung mit dem Anspruch der Integration anderer religiöser und kultureller

⁷ Vgl. Ludger Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, LThK³ 6 (2001) 169–170: 169.

Traditionen gemeint;⁸ andererseits (und das ist besonders im hier konkret behandelten Abschnitt offensichtlich) muss die überkommene religiöse Kultgemeinde, die ihr Selbstverständnis fundamental ausgehend vom Befreiungserlebnis aus ungerechter Sklaverei, vom Ausbrechen aus herrschaftlichen Strukturen, entwickelte, sich ihrer Eigentlichkeit in einer Situation der materiellen und strukturellen Konsolidierung (gerade auch „theoretisch“, d.h. weisheitlich) versichern.⁹ Vor einem solchen Hintergrund gewinnen gerade klassisch gewordene Abschnitte wie die so genannte Königsfiktion bzw. Königstravestie (Koh 1,12–2,26) eine geradezu mit Händen zu greifende Brisanz. Die besondere Stärke des Koheletautors liegt dabei darin, dass sein Versuch, diese neue soziale Situation in den Rahmen des Glaubenslebens Israels zu integrieren und sie dabei in den Kontext einer bestimmten Verantwortung zu stellen, mit dem Instrumentarium der philosophisch befruchteten weisheitlichen Argumentation geschieht. Dadurch geht weder die den Propheten ähnliche Zielabsicht der eigenen Rede verloren, noch wird man im veränderten kulturellen Raum völlig unverständlich.¹⁰

Diese kritische Würdigung der sozialen Realität „Reichtum“ im Rahmen der Bundestradition geschieht nun in Koh 5,12–6,12 auf eine ganz besonders subtile Art und Weise – so subtil, dass Kohelet abwechselnd vorgeworfen wurde, ein (tragisch-zynischer) Verfechter einer völlig hedonistischen Lebensweise¹¹ oder ein weltindifferenter Stoiker¹² zu sein. Seine Reflexionen über materiellen Reichtum sind letztlich aber weder vom einen noch vom anderen Extrem ernsthaft für sich in Anspruch zu nehmen. Gerade die heiklen, auf den ersten Blick völlig widersprüchlich erscheinenden Aussagen gewinnen ihre Verstehbarkeit erst, setzt man voraus, dass hinter der gesamten Konzeption der Versuch steht, in einer neuen gesellschaftlichen Situation die Lebbarkeit und Legitimität der überlieferten Bundesvolktradition zu denken. Man könnte also durchaus annehmen, dass womöglich hinter den Spekulationen des Koheletautors konkret der Rückgriff auf bestehende gesellschaftliche Probleme und Missverhältnisse (gerade im Umgang mit Reichtum und materiellem Vermögen) steht, die in ein kritisches Licht gerückt werden sollen. Das, was die Zitationstheorie also zur Erklärung bestimmter Aussagen und Abschnitte im Koheletbuch annimmt, könnte man erweitern: das Buch Kohelet als Ganzes zitiert

⁸ Vgl. dazu Rainer Braun, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie* (BZAW 130), Berlin 1973, v.a. 167–171.

⁹ Diese Problematik war für Israel natürlich von Anfang an virulent – Kohelet steht hier (zumindest formal) in einer Traditionslinie mit Elementen der prophetischen Predigt und Literatur.

¹⁰ Vgl. Braun, *Popularphilosophie* (Anm. 8) 38–41.

¹¹ Vgl. Aarre Lauha, *Kohelet* (BK 19), Neukirchen-Vluyn 1978, 113.

¹² Siehe die Ausführungen von Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet* (Anm. 7) 169.

eine ganze Gesellschaft mit ihren Unzulänglichkeiten und Missständen vor das Tribunal der israelitischen Weisheit und setzt sich umfassend kritisch mit ihr (nicht schlechthin ablehnend) auseinander.¹³

Als Textgrundlage dient die folgende von Andreas Vonach angefertigte Arbeitsübersetzung:¹⁴

Koh 5,12-6,12

- 5,12 Es gibt ein schlimmes Übel, das ich unter der Sonne gesehen habe:
Reichtum, von seinem Besitzer aufbewahrt zu seinem Unheil.
- 13 Doch dieser Reichtum ging durch ein schlechtes Geschäft zugrunde.
Er aber hatte einen Sohn gezeugt, doch hatte nichts mehr in seiner Hand.
- 14 Wie er aus dem Schoß seiner Mutter heraus gekommen ist, nackt,
muss er wieder gehen, wie er gekommen ist.
Und nichts trägt er von all seiner Arbeit davon,
das er in seiner Hand mitführen könnte.
- 15 Ja, das ist ein schlimmes Übel; ganz so wie er kam, so muss er gehen.
Welches Bleibende hat er dann, dass er sich abmüht für den Wind?
- 16 Ja, all seine Tage isst er in Finsternis,
er ärgert sich sehr, und seine Krankheit und Wut.
- 17 a Siehe,
b was ich gesehen habe, ich, als gut:
c Dass es schön ist,
d zu essen und zu trinken und Gutes zu sehen bei all seiner Mühe,
e mit der man sich abmüht unter der Sonne,
f die Zahl der Tage seines Lebens,
g die einem der Gott gegeben hat.
h Denn dies ist jemandes Anteil.
- 18 a Auch jeder Mensch,
b dem der Gott gegeben hat Reichtum und Vermögen,
c und den er ermächtigt hat,
d zu essen von diesem und davonzutragen seinen Anteil
und sich zu freuen bei seiner Mühe,
e dies,
f eine Gabe eines Gottes ist es.
- 19 a Denn nicht viel denkt er an die Tage seines Lebens,
b weil der Gott beschäftigt mit Freude sein Herz (seinen Verstand).

¹³ Vgl. dazu Ludger Schwienhorst-Schönberger, Predigerbuch, RGG⁴ 6 (2003) 1579–1583: 1581.

¹⁴ An dieser Stelle darf ich Herrn Prof. Dr. Andreas Vonach nicht nur für die freundliche Überlassung seiner Übersetzung meinen Dank aussprechen, sondern auch dafür, dass er die Veröffentlichung dieses kleinen Aufsatzes, der im Rahmen eines von ihm geleiteten Seminars an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck im Sommersemester 2006 entstanden ist, angeregt und in die Wege geleitet hat.

- 6,1 a Es gibt ein Übel,
 b das ich gesehen habe unter der Sonne,
 c und groß ist es hinsichtlich des Menschen:
- 2 a Ein Mann,
 b dem der Gott Reichtum und Vermögen und Ansehen gibt,
 c und nichts fehlt ihm für sein Leben,
 d von allem, was er begehrt.
 e Aber der Gott ermächtigt ihn nicht,
 f zu essen von diesem,
 g ja, ein fremder Mann isst es.
 h Dies ist vergänglich,
 i aber ein übles Leiden ist es.
- 3 Wenn jemand 100 Kinder zeugen und viele Jahre leben würde,
 ja, so viele wie die Tage seiner Jahre, sein Verlangen sich am Gut zu sättigen würde,
 ja, auch wenn ihm niemals ein Grab zuteil würde –
 ich sage: eine Fehlgeburt hätte es besser als er.
- 4 Denn als Vergängliche kam sie, und in Finsternis geht sie,
 und in Finsternis bleibt ihr Name gehüllt.
- 5 Auch hat sie die Sonne nicht gesehen und nicht gekannt. – So hat sie Ruhe, er nicht.
- 6 Und wenn er zweimal tausend Jahre gelebt, aber kein Gut gesehen hätte –
 geht nicht jeder zu ein und demselben Ort?
- 7 Alles Arbeiten des Menschen ist für seinen Mund,
 und doch wird die Seele nicht satt.
- 8 Ja, welchen Vorteil hat der Weise gegenüber dem Toren,
 welchen der Arme, der es versteht, bei den Lebenden zu gehen?
- 9 Besser das Sehen der Augen als das Umherwandeln der Seele.
 Auch das ist vergänglich und Haschen nach Wind.
- 10 Was jemand auch ist, schon längst ist er bei seinem Namen genannt,
 und es ist bekannt, dass er ein Mensch ist.
 Nicht kann er rechten mit dem, der stärker ist als er.
- 11 Ja, es gibt viele Worte, die die Vergänglichkeit vermehren. –
 Welchen Vorteil hat der Mensch?
- 12 Wer weiß denn, was im Leben gut ist für den Menschen
 während der Tage seines vergänglichen Lebens, die er wie ein Schatten verbringt?
 Wer kann dem Menschen kundtun, was nach ihm sein wird unter der Sonne?

2.3 Einteilung

Die Einteilungen des Koheletbuches insgesamt, aber auch von kleineren Abschnitten sind – so scheint es – so vielfältig wie die Exegeten, die sie vornehmen. Es wurden bislang auch noch keine Kriterien entwickelt, die eine inhaltliche Abgrenzung sicher und verlässlich machen könnten.¹⁵ Der folgende

¹⁵ Vgl. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Das Buch Kohelet, in: Erich Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1/1), Stuttgart u.a. ³1998, 336–344: 338.

Einteilungsversuch möchte vor allem, dem Generalthema des Abschnitts (Problematik des Verhältnisses zu materiellem Vermögen) folgend, eine Gliederung sein, die der differenzierten inhaltlichen Beschreibung dieses Themas in gewisser Weise auch eine formale Differenzierung zur Seite stellt. Es werden so drei größere Abschnitte angenommen, von denen die ersten beiden analog gestaltet sind (menschliches und göttliches Übel), während der dritte abschließend weisheitliche Erkenntnisse dieses gesamten Abschnitts in Frageform formuliert. Für die im weiteren Verlauf versuchte Auslegung hin auf ein inhaltlich-kontextuell akzentuiertes Verständnis des hier behandelten Abschnitts wird diese Einteilung von grundlegender Bedeutung werden, nicht zuletzt deshalb, weil sie sich von gängigen formal orientierten Gliederungen prinzipiell unterscheidet.

1. **5,12–19: Das menschliche Übel und die rechte Alternative**
 5,12–16: Das menschliche Übel des Hortens
 5,17–19: Die gute Alternative des gottgefälligen Genusses
2. **6,1–7: Das göttliche Übel und die Folgen**
 6,1–2: Das göttliche Übel des Nicht-Genießen-Könnens
 6,3–7: Die Folge des Tiefer-Fallens als alle Vergänglichkeit
3. **6,8–12: Eindringliche Fragen angesichts des vorig Erkannten**

Zur ersten Einordnung soviel: Kohelet widmet sich im ersten Abschnitt dem, was er ein „schlimmes Übel“ (Koh 5,12) nennt, dem Horten von Vermögen, das aber letztlich doch verloren geht. Dass es vom Menschen her dazu eine echte Alternative gibt, führt er darauf folgend aus (V. 17–19), wenn er den Genuss des Erworbenen als Weise des guten Lebens darstellt. Im zweiten Abschnitt dagegen spricht Kohelet ein schlechthiniges Übel an, das nicht einfach durch eine Änderung des Lebensstils überwunden werden kann: das Nicht-Genießen-Können. Es ist auf gewisse Weise so tief im Charakter verwurzelt, dass es nicht mehr zur menschlichen Disposition steht – und als göttliches Verhängnis betrachtet wird. Es gibt von daher auch keine menschliche Alternative; Kohelet zeigt deshalb daran anschließend die Folgen, die einem solchen Habitus entspringen. Im abschließenden dritten Teil formuliert er schließlich lebensweltlich relevante (rhetorische) Fragen, die auf gewisse Weise direkt an den Leser gerichtet sind, der durch die vorigen Ausführungen Erkenntnisse gewonnen hat, die ihm nun auf unmittelbare Weise vor Augen geführt werden. Das heißt konkret, dass die ganzen weisheitlichen Ausführungen auf nichts anderes als eine lebenspraktische Umsetzung hingeordnet sind.

2.4 Kommentierter Durchgang

2.4.1 Koh 5,12–5,19: Das menschliche Übel und die rechte Alternative

Dieser erste Teil ist, wie gesagt, dem Übel des Hortens und seiner Alternative, dem gottgefälligen Genuss, gewidmet. Die Einleitung (Koh 5,12: „Es gibt ein schlimmes Übel ... unter der Sonne“) ist dabei praktisch ident mit der Einleitung zum nächsten Hauptteil (Koh 6,1: „Es gibt ein Übel unter der Sonne“), es lässt sich also durchaus auch aus formalen Gründen ein ähnlich bzw. ergänzend gestalteter Aufbau der beiden ersten Unterabschnitte annehmen. Das dabei angesprochene Übel ist eines, das den Vermögenden unmittelbar betrifft, denn es geht um gehorteten Reichtum. Kohélet spricht hier nicht in erster Linie die soziale Verantwortungslosigkeit solchen Hortens an, sondern geht mehr auf die unmittelbaren Folgen für den Reichen ein. Dieser bewahrt nämlich etwas, das als Bewahrtes keinerlei Wert hat und darüber hinaus extrem flüchtig ist – der Verlust des Vermögens trifft auf lange Sicht alle, die daran hängen (Kontext der familiären Erbnachfolge, V. 13b). Man muss aber gegen Thomas Krüger¹⁶ sagen, dass Kohélet wohl nicht im Verlust des Vermögens selbst ein Übel sieht – er spricht hier nicht das Phänomen des schlechten Wirtschaftens an, sondern er weist mit Blick auf die *prinzipielle* Flüchtigkeit allen materiellen Besitzes auf die lebensweltliche Verderblichkeit des nur auf das Anhäufen von Reichtum ausgerichteten Lebens hin. Es geht also nicht in erster Linie darum aufzuzeigen, dass Vermögensverlust für den Erben schlecht ist, sondern dass eine bestimmte Einstellung zum Vermögen grundsätzlich von Übel ist. Vers 14 behandelt keine erb- und vermögensmäßige Problematik,¹⁷ sondern die Frage nach dem allgemein rechten Umgang mit den, auf lange Sicht betrachtet, flüchtigen materiellen Gütern. Kohélet stellt dabei prinzipiell fest: „ganz so wie er kam, so muss er gehen“¹⁸ – diese bleibende *conditio humana* (nicht nur für den des Vermögens verlustig Gegangenen) ist der Ausgangspunkt der Überlegungen Kohélets und durchzeitigt diese (nicht die Frage nach dem Vermögen schlechthin). In Form einer rhetorischen Frage (V. 15b) macht Kohélet eindringlich klar, dass im Kontext der menschlichen Vergänglichkeit und der grundsätzlichen materiellen Hinfälligkeit alles ständige Mühen um Reichtum in die Finsternis führt, das Leben vergiftet; damit wird der Anteil, der dem

¹⁶ Vgl. Krüger, Kohélet (Anm. 6) 228.

¹⁷ Vgl. Bernd Willmes, Menschliches Schicksal und ironische Weisheitskritik im Kohéletbuch. Kohélets Ironie und die Grenzen der Exegese (BThSt 39), Neukirchen-Vluyn 2000, 159: „Die Frage des Vererbens wird in V. 14 nicht fortgeführt.“

¹⁸ Wir haben es übrigens im gesamten Abschnitt Koh 5,12–6,12 mit *einem* Fall zu tun, nicht mit einer wechselnden Bezugnahme Kohélets einmal auf den Reichen, dann wieder auf den Armen, wie Krüger, Kohélet (Anm. 6) 229, meint.

menschlichen Leben in der Vergänglichkeit eigentlich möglich wäre, vertan, indem man ihn mit dem Ansammeln von Vergänglichem prägt und somit entwertet. Das Horten von Reichtümern ist also zum einen gegen das menschliche Wesen, das davon keinen wesensgemäßen Anteil davontragen kann, zum anderen gegen den Charakter des Vermögens, das um des Menschen willen da ist, aber dabei so flüchtig ist, dass es – wenn es ungenutzt bleibt – alsbald den Händen entgleitet – wenn nicht dem Vater, dann bestimmt dem Sohn.

Diese falsche menschliche Einstellung des Hortens kann aber der Mensch ändern – es gibt eine echte Alternative im Umgang mit erworbenem Vermögen, die dem Menschen und dem Reichtum entspricht – dieser Alternative widmet sich Koh 5,17–19. Kohelet zeigt hier auf, was der rechte Umgang mit Vermögen wäre, indem er das menschliche Mühen in eine gottgefällige und menschengemäße Ordnung stellt. Auf den Punkt gebracht, rät Kohelet, die Mühe des Lebens nicht mühselig zu leben, sondern bei aller Mühe den Genuss, Essen und Trinken, nicht zu kurz kommen zu lassen. Hier wird im Bereich des konkreten Beispiels ausgeführt, was in Koh 3,10–22 bereits grundsätzlich angedacht worden war.¹⁹ Mühe ist als bleibendes Strukturelement menschlichen Lebens zu betrachten²⁰ (V. 17d und V. 18d), aber gerade angesichts dessen soll nicht die Mühseligkeit das Leben verfinstern, sondern der Mensch soll, was er sich mühevoll erworben hat, genießend nutzen, um den Anteil, den er in seiner aus der Vergänglichkeit gewonnenen Existenz finden kann, zu erhalten. Es geht, so deutet V. 19 an, dementsprechend nicht an, sich über das Wissen um die Vergänglichkeit des eigenen Lebens selbst zu martern (und damit „künstlich“ die Vergänglichkeit intensiv in das Leben hereinzuholen), sondern die von Gott geschenkte Möglichkeit des Genusses zu nutzen. Es ist eine Gnade, sich nicht emotional-existenziell selbst zu zerfleischen im Bewusstsein der Hinfälligkeit, sondern „mit Freude sein Herz“ (V. 19b) von Gott beschäftigen zu lassen.

2.4.2 Koh 6,1–7: Das „göttliche“ Übel und die Folge

Der zweite größere Abschnitt betrachtet nun dieselbe Problematik wie oben, aber in einer weit verheerenderen Form, nämlich in jener des Nicht-Mehr-Genießen-*Könnens*. War es im ersten Fall noch um den Reichen gegangen, der in einer falschen Einschätzung gemeint hatte, durch Horten seinen Anteil am Leben zu erreichen (aber um des je größeren Anteils willen den Genuss immer

¹⁹ Vgl. Krüger, Kohelet (Anm. 6) 231.

²⁰ Von daher geht es – anders als Krüger, Kohelet (Anm. 6) 231, behauptet – in V. 17 nicht um das Problem von Arbeit ohne Besitz und in V. 18 nicht um das Problem von Besitz ohne Genuss; beide Verse beziehen sich grundsätzlich auf Vermögen angesichts der bleibenden menschlichen Mühe.

weiter verschob und so schließlich die Vergänglichkeit der eigenen Existenz und die Flüchtigkeit des Gehorteten vergaß und letztendlich die Möglichkeit des Genusses verspielte), so geht es hier um etwas Schlimmeres: Demjenigen, dem Vermögen und Reichtum gegeben sind, geht es nicht einmal mehr darum (zumindest konzeptionell), Genuss aus dem Angehäuftten zu ziehen bzw. dafür vorzusorgen (auch die Erblinie betreffend). Ihm ist das Horten nicht einmal mehr Mittel zu einem bestimmten Zweck, das Horten ist Selbstzweck geworden, sein ganzes Leben ist unter das Gesetz des Anhäufens gestellt, es ist seine zweite und eigentliche Natur geworden. Er hätte zwar alle Möglichkeiten, sein Leben zu genießen, aber er kann es nicht mehr, weil er sein Leben in den Dienst des stetigen Vermehrens gestellt hat. Damit aber widerspricht der Mensch total seinem Wesen, das ein Aufgespanntsein in den Abgrund der Vergänglichkeit ist, das als solches nur im Verwirklichen von Möglichkeiten des gottgefälligen Genusses etwas und nicht vielmehr nichts ist. Besonders kontrovers und für diese Stelle zentral ist V. 2e, wo dieses Nicht-Genießen-Können mit der Nichtermächtigung durch Gott in Verbindung gebracht wird. Es gäbe mehrere Möglichkeiten der Deutung dazu. Man kann wohl kaum davon ausgehen, dass der Kohéletautor hier an quasi prädestiniertes Unglück²¹ denkt. Genauso wenig kommt man der Ernsthaftigkeit dieser Aussage dadurch bei, dass man sagt, er wolle damit nicht etwas erklären, sondern bloß auf die Konsequenzen absoluten hortenden Handelns hinweisen.²² Man ist versucht zu antworten, dass, eben weil aus dieser Art von Unglück aus menschlichem Ermessen kein Ausweg mehr besteht (*homo incurvatus in seipsum*), im damaligen Verstehenshorizont solche Übel nur als gottgewirkt angesehen werden konnten. Interessanter aber ist vom historisch-kulturellen Kontext her der Ansatz bei der determinierten Gottesbezeichnung „der Gott“, die nach Andreas Vonach den konkreten Gott des Bundesvolkes, Jahwe, meint.²³ Als Gott Israels stellt dieser konkrete Anforderungen an sein Bundesvolk, die soziologisch in besonderer Weise in der verpflichtenden Sorge um die Armen und in der Verantwortung der Reichen für die benachteiligten Volksgenossen zum Ausdruck kommen.

²¹ Auch nicht im negativen Sinn (d.h. als von Gott her nicht verhindertes Unglück) wie Krüger, Kohélet (Anm. 6) 235, andeutet.

²² Vgl. dazu Andreas Vonach, Nähere dich um zu hören. Gottesvorstellungen und Glaubensvermittlung im Kohéletbuch (BBB 125), Berlin u.a. 1999, 65f. Hier wird mit Hinweis auf Koh 5,18c–d Kohélet ein relativ biederer Glaube an die Allwirksamkeit Gottes unterstellt (wenn Genuss, dann wegen Gottes Ermächtigung, wenn nicht, dann wegen Gottes Nicht-Ermächtigung). Der hier unternommene Erklärungsversuch ist vom Ansatz eigentlich zielführend, muss aber kultursoziologisch vertieft werden. Kohélet betrachtet den Menschen durchaus als echt und verantwortlich handelnden – wenn sein Leben zu einem „Übel“ wird, ist realistischlicherweise zuerst die menschliche Wirklichkeit zu untersuchen!

²³ Vgl. Vonach, Nähere (Anm. 22) 23.

Diese vor allem prophetisch geprägte Tradition hat zur Zeit der Abfassung des Koheletbuches sicher bereits einen religiös-institutionalisierten Stellenwert. Wenn man nun annimmt, dass Kohelet an dieser Stelle die in dieser Verantwortlichkeit stehenden Vermögenden seines Volkes anspricht, dann könnte man Folgendes annehmen: Der hier beschriebene Reiche, der nur konsequent hortet und sich selbst nicht den Genuss davon gönnt, gönnt diesen Genuss tendenziell auch den anderen, den Armen, nicht. In einer religiös durchzeitigten Gesellschaft aber, wo es von daher rührende soziale Selbstverständlichkeiten gibt, kann derjenige, der diesen nicht genügt und in seiner A-Sozialität (Totalbezug auf das Horten ohne soziale Verantwortung) auch selbst nicht mehr zu genießen imstande ist,²⁴ nur verstanden werden als von Gott selbst nicht zum Genuss ermächtigt. Er ist auf gewisse Weise vom Bundesvolk ausgeschlossen, weil er nicht in den menschenfreundlichen Sozialkategorien Gottes mitleben will; er ist aus dem von Gott geschaffenen Raum (Gebote des erwählten Israel) herausgefallen, in dem allein der Israelit von seinem Selbstverständnis her seinen Anteil im Leben finden kann – sein Übel des Nicht-Genießen-Könnens ist von einem Israeliten so nur zu verstehen als in gewisser Weise auf Gott zurückbezogen. Diese hier angedeutete Interpretation lässt sich direkt verständlich machen aus den oben dargestellten grundlegenden hermeneutischen Prinzipien, die das Buch Kohelet überhaupt bestimmen. Von daher erscheint es einleuchtend, dass der Koheletautor verkehrten Umgangsformen mit Vermögen nicht bloß mit aus der griechischen Popularphilosophie entlehnten Argumenten begegnet, sondern dass wohl vielmehr die traditionelle Bundesvolktradition als Argumentationshintergrund voranzusetzen ist.²⁵

Im folgenden Unterabschnitt V. 3–7 führt Kohelet die Folge des in diesem Abschnitt geschilderten Übels aus – es geht, auf den Punkt gebracht, darum, zu zeigen, dass ein Mensch, dem das Horten ohne Sinn und Ziel zur zweiten Natur geworden ist, tiefer fällt als alle schlechthinnige Nichtigkeit es je könnte.²⁶ Gerade in V. 3 und V. 4 wird das an eindrücklichen Beispielen vorgeführt. Die klassischen Elemente des Glücks im Alten Orient – eine große Kinderschar und ein an Jahren langes Leben²⁷ – sind wertlos, sind sie nur der Nichtigkeit des hortenden Erwerbs und Erhalts gewidmet; wenn man durch Un-Genuss das Leben verdirbt, ist es egal, wie lange es dauert oder wie viele Kinder man hat,

²⁴ Auch – das sei ergänzend gesagt – deshalb, weil der Mensch als soziales Wesen zum echten Leben die Gemeinschaft braucht und ohne sie immer tiefer in un-menschliche Gesetzmäßigkeiten fällt.

²⁵ Vgl. Lohfink, Kohelet (Anm. 2) 9.

²⁶ Anders als beim ersten Abschnitt, wo das Übel noch nicht so tief sitzt, kann Kohelet von menschlicher Perspektive hier keinen Ausweg formulieren.

²⁷ Vgl. Krüger, Kohelet (Anm. 6) 236.

da das ungenossene Leben eigentlich zur Nichtigkeit im Vollzug geworden ist, anstatt zur Möglichkeit des Gewinnens eines Anteils gerade angesichts der Vergänglichkeit. Sogar nie geboren zu werden ist besser, denn eine Fehlgeburt kommt von nichts und geht direkt zu nichts, verliert also nichts, während der lebende Mensch, der ebenfalls zwischen den Polen der Vergänglichkeit gespannt ist, aber nicht genießt, mehr verliert – er verliert was ihm eigentlich gegeben wäre, nämlich sich aus der Realisierung der ihm geschenkten Möglichkeiten einen Anteil zu erwerben. Er fällt damit tiefer als die, die in der bloßen Nichtigkeit geblieben sind – tatsächlich: „eine Fehlgeburt hätte es besser als er“ (Koh 6,3). Denn während sie echte Ruhe hat, ist er immer umgetrieben von dem menschenunwürdigen Drängen nach einem ständigen Mehr an Möglichkeiten, die er aber nicht nutzen will, weil er sich dadurch in seinen Möglichkeiten einschränken würde – ein Teufelskreis: er will immer mehr und gerade deshalb kann er nie das Potenzielle des Erworbenen ausschöpfen. Sogar das nicht durch das Grab begrenzte Leben (Henochs Leben bei Gott?²⁸) ist in einem solchen Rahmen bedeutungs- und sinnlos. Der Mensch findet in aller Dauer aus sich keinen Weg aus dieser Gesetzmäßigkeit der Tretmühle. Vers 7 macht klar: so betriebenes „Leben“ und Mühen erfüllt nie das Wesen, die Seele des Menschen, die nicht durch Güter gesättigt werden kann, sondern nur durch den rechten, genießenden Bezug zu den Gütern. Auch wer nur isst, aber nicht genießt, wer nur sein biologisches Material am Laufen hält und nicht als Mensch seinen Anteil, den Genuss, sucht, verfehlt sich selbst. Damit will Kohélet gerade nicht sagen, dass Essen und Trinken, die er zuvor so angepriesen hat (Koh 5,17) zu überwindende Sehnsüchte angesichts eines tieferen Durstes der Seele seien oder nur sinnlos kurze Befriedigungen, die ständig zu wiederholen sind (d.i. Hedonismus),²⁹ sondern, dass Essen und Trinken in die Ordnung des ganzmenschlichen Genusses hinein zu verorten sind (nicht zur bloßen Erhaltung der Physis): man muss also nicht dem Mund, sondern der Seele essen und trinken, sollen sie echt menschliche Handlungen zur Erlangung des zu gewinnenden Anteils im Leben sein.

Die hier gebotene Analyse ist von einer ganz besonders eindringlichen Art, die in ihrer Darstellung oft schon von einem brutalen Realismus geprägt ist. Der Mensch, der so von seinem Vermögen beherrscht wird, kann aus sich keinen Ausweg finden, er sinkt tiefer als das Vergängliche selbst, das Leben ist völlig vergiftet. Der Kohéletautor mag hier soziokulturelle Auflösungs- und Entsolidarisierungsvorgänge in seinem Volk vor Augen haben, deren Rückwir-

²⁸ Vgl. Krüger, Kohélet (Anm. 6) 236f.

²⁹ Das ist wiederum gegen Krüger, Kohélet (Anm. 6) 238f., zu sagen.

kungen nicht nur die Armen treffen, sondern auch die scheinbaren Nutznießer im tiefsten Innersten doch betreffen.

2.4.3 Koh 6,8–12: Eindringliche Fragen angesichts des vorig Erkannten

In diesem letzten Teil des größeren Abschnitts Koh 5,12–6,12 schlägt der Koheletautor bereits eine formale und inhaltliche Brücke zu den weisheitlichen Ratschlägen in Koh 7,1–24. In der Form der Frage spricht er den Leser so an, dass er das, was er oben an Ausführungen zum materiellen Reichtum gehört hat, auf sein eigenes Leben beziehen muss. Es ist sogar so, dass diese Fragen so formuliert sind, dass man meinen könnte, der durch die Überlegungen Kohelets angerührte Leser habe sie quasi an sich selbst formuliert. In V. 8 zielt die erste Frage auf das unmittelbare Verständnis – was können der Weise (gegenüber dem Toren) und der Arme für einen Vorteil erhalten? Interessant ist, dass diese zusammen kein komplementäres Gegensatzpaar bilden – Kohelet zielt hier also nicht darauf ab, die Indifferenz von Weisheit bezüglich des Lebensglücks (dann müsste das Gegensatzpaar Weiser–Tor lauten) oder die ihm oft unterstellte Einordnung von Vermögen als in sich gut³⁰ auszusagen –, vielmehr zeigt er, dass nicht das Vermögen glücklich macht, sondern die richtige Einordnung in einen menschlichen Lebenszusammenhang (V. 8b). Es ist besser, nicht sorgenvoll immer neu nach noch nicht erheischten Möglichkeiten zu suchen, sondern die gegebenen Möglichkeiten zu verwirklichen (V. 9) – denn auch wenn das „vergänglich und Haschen nach Wind“ (V. 9b) ist, so ist es doch mehr als alles andere. Der Anteil des Menschen ist also kein schlechthin bleibender, gleichwohl gibt es aber einen solchen Anteil. Vers 10 macht klar, dass der Mensch nicht gegen sein Wesen, das ihm immer schon unverfügbar zugeeignet ist, seinen Anteil erwerben kann („es ist bekannt, dass er ein Mensch ist“), sondern nur im Verwirklichen derjenigen Möglichkeiten, die ihm tatsächlich gegeben sind (vgl. V. 9a), denn „nicht kann er rechten mit dem, der stärker ist als er“. Das ungenutzte Vervielfältigen mehrt nicht den Lebensgewinn, sondern stürzt den Menschen in „gelebte“ Vergänglichkeit (V. 11a).³¹ Die rhetorische Frage in V. 11b verstärkt diese Erkenntnis. In V. 12 wird diese rhetorische Frage weitergeführt: Der Mensch weiß nur, was gut für ihn ist, blickt er auf den, von dem

³⁰ Vgl. Krüger, Kohelet (Anm. 6) 232. Anders Schwienhorst-Schönberger, Buch Kohelet (Anm. 15) 343.

³¹ Willmes, Schicksal (Anm. 17) 166, bezieht die „vielen Worte, die die Vergänglichkeit vermehren“ auf die folgenden weisheitlichen Sprüche, die somit in ihrer Relevanz ironisch zurückgenommen werden. Ich ordne es mehr so ein: das Leben selbst wird zu einer „gelebten Vergänglichkeit“, vermehrt man stets und stets das Möglichkeitsspektrum des Lebens (angedeutet durch die auf diese vermehrten möglichen Situationen bezogenen vermehrten Worte/Sprüche) – wieder: in der Form der Spruchweisheit werden Möglichkeiten des Lebens je neu aufgedeckt –, aber das bringt keinen Vorteil (V. 11b), bleiben diese Möglichkeiten ungenutzt und leer.

her er kommt – *als Vergänglichlicher*. Der Blick auf das von Gott gegebene Leben, das in seiner Konkretheit in der Vergänglichkeit erscheint, lässt nur einen gottgefälligen und menschengemäßen Weg der Gewinnung des Anteils zu: den, den Kohélet zuvor ausführlich beschrieben hat – dieser wird durch diese Frage unterstrichen. In einer neuen Fragequalität in V. 12b („Wer kann dem Menschen kundtun, was nach ihm sein wird unter der Sonne?“) wird angezeigt, wo der Mensch an eine Grenze stößt. Gott zeigt dem Menschen nicht, was nach ihm sein wird – niemand zeigt ihm das! Es wird so eindringlich klargemacht, was schon vorher angeklungen ist: Der Mensch ist, was den Gewinn seines Anteils im Leben betrifft, völlig auf den Blick in sein eigenes gottgeschaffenes Wesen verwiesen; was darüber hinaus geht, kann und muss der Mensch nicht (ein-)sehen, weil es eigentlich für seine Lebensverwirklichung nicht relevant ist.

Der ganze dritte Abschnitt ist damit gleichzeitig auch ein ausdrückliches Einordnen der zuvor erlangten Erkenntnisse in den Verstehenshorizont derjenigen, die Kohélet anspricht. Durch die indirekte, in der Form der Frage sich ausdrückende Bezugnahme auf Gott, die einem Israeliten selbstverständlich ist, gewinnt die vorige Argumentationsstruktur ihren echten Sitz in der Bundesvolktradition Israels, von der allein her sich der Gottesglaube einem echten Israeliten erschließt.

3. Kohélet und materielles Vermögen – Negative Selbstkritik oder lebenswerte Möglichkeit?

Aarre Lauha hat dem Buch Kohélet gegenüber eine Position bezogen, die nach oberflächlichem Lesen sehr einleuchtend zu sein scheint. Demnach ist Kohélet ein gänzlich aus dem Rahmen israelitischer Religiosität und Frömmigkeit fallendes Buch, das inhaltlich praktisch keine Anknüpfungen an die biblische Tradition hat. Seine Weisheit ist nichts anderes als eine große aporetische Überlegung. Mithin sei also das Kohéletbuch nur zu verstehen als ein negativer Verweis auf die Fülle, die sich in den anderen biblischen Schriften bzw. im Lebensmodell Israels finde.³² Kohélet, ein Weiser, der nicht lobt, der nicht dankt, der letztlich sogar einen anderen Gott als den Israels meint,³³ der infolgedessen allenthalben nur auf Vergänglichkeit stößt, der kein „Mehr“ kennt gegenüber dem hinfälligen Leben auf Erden, das möglichst stark ausgekostet sein will; Kohélet, der existenzielle Tragiker, einem Sartre oder Camus vergleichbar – er ist praktisch die Negativfolie, auf deren Hintergrund der Gläubige erkennt, wo-

³² Vgl. Lauha, Kohélet (Anm. 11) 24.

³³ Vgl. Lauha, Kohélet (Anm. 11) 17–19.

hin eine falsche Gottesvorstellung führt, und durch die die lebendige und lebensschaffende Botschaft der biblischen Schriften umso heller leuchtet. Entsprechend sei gerade das, was Kohelet zum Umgang mit materiellem Vermögen sagt, von vornherein nur unter diesen Vorzeichen zu lesen. Kohelet, der nur die Möglichkeiten dieser Welt kenne, flüchte sich argumentativ in die einzige Chance, die ihm angesichts dessen bleibt: den Aufruf, sich möglichst intensiv in den Genuss zu stürzen – wobei er aber zumindest gleichzeitig die letztliche Tragik, die solchem Genuss innewohne, aufzeige: die Vergänglichkeit.³⁴

Diese Schlüsse könnte man aus dem Buch Kohelet tatsächlich unmittelbar ziehen. Man findet sehr viele Aussagen, die mit der Brille des modernen westlichen Menschen gelesen offenbar wirklich eine Resignation gegenüber der Welt zum Ausdruck bringen, die man nur kurzfristig betäuben kann (und muss) durch das Ausnutzen aller Genussmöglichkeiten, die einem in der kurzen Frist des Lebens gegeben sind.

Das Grundproblem, das einer solchen Lesart aber zu Grunde liegt, ist die Illusion, dass man schlechthin die eigene kulturelle und soziale Umwelt, die diese oder jene Interpretation unmittelbar nahelegt, auch dem Autor des Koheletbuches bzw. seiner Leserschaft unterstellen müsse. Wie bereits weiter oben erwähnt, muss aber vielmehr der selbstverständliche mentalitäts- und kulturgeschichtliche Hintergrund, in dem diese biblische Schrift entstanden ist bzw. in dem sie gelesen wurde, gerade zur Einordnung von Gedanken und Ausführungen herangezogen werden, die auf den ersten Blick missverständlich scheinen.³⁵ Bei aller Beeinflussung durch die hellenistische Popularphilosophie bleibt es eindeutig, dass sich das Buch Kohelet selbst nicht als ein bloßer Beitrag zu dieser Geisteshaltung bzw. als ihr bloßer Rezipient in den israelitischen Kontext hinein versteht. Kohelet tritt als Weisheitslehrer auf, als eine Autorität Israels, als der Weise Israels schlechthin (Salomon; vgl. Koh 1,1). Er spricht in eine zwar kulturell verunsicherte Welt hinein, aber diese Welt ist immer noch eine, die ihr Selbstverständnis praktisch von ihrer Erwählung durch Gott, vom Bundesgeschehen her denkt.³⁶ Aussagen gerade des hier behandelten Abschnitts, die auf den ersten Blick Hedonismus und blanken Zynismus auszudrücken scheinen, werden dem Gläubigen verständlich als ein Versuch, Ungewohntes in alte („biblische“) Verantwortlichkeiten hineinzustellen, die sich als hermeneutische Schlüsselkategorien praktisch von selbst verstehen (V. 10–12).³⁷

³⁴ Vgl. Lauha, Kohelet (Anm. 11) 14–19.117.

³⁵ Vgl. Lohfink, Kohelet (Anm. 2) 7; Schwienhorst-Schönberger, Predigerbuch (Anm. 13) 1581f.; ders., Buch Kohelet (Anm. 15) 339–342.

³⁶ Auch wenn das „National-Israelische ... in den Hintergrund [tritt]“; vgl. Lohfink, Kohelet (Anm. 2) 5.

³⁷ Vgl. Frank-Lothar Hossfeld, Die theologische Relevanz des Buches Kohelet, in: Ludger

Natürlich ist das Kohéletbuch nicht der Weisheit letzter Schluss. Viele Dinge, gerade was Gottes Geschichtsmächtigkeit oder was die ausdrückliche Eschatologie betrifft, sind noch ungedacht. Kohélet hat im Konkreten vieles ungelöst gelassen, was für das Selbstverständnis Israels lebenswichtig war. Dass seine Art der theoretischen „In-Kulturation“ als solche zu wenig war, um ein Ko-Existieren der israelitischen Eigenart im neuen kulturellen Umfeld zu wahren, haben die gewalttätig aufgeheizten Vorgänge der folgenden Zeit gezeigt. Formen von Ausgrenzung haben offenbar (so sehr man das auch bedauern mag) mehr zum religiös-kulturellen Überleben Israels beigetragen als die weisheitliche Auseinandersetzung mit dem übermächtig scheinenden Gegner.³⁸

4. Hat Kohélet Platz im biblischen Kanon?

Alles bisher Gesagte macht es nur wenig erstaunlich, dass die Legitimität der Aufnahme von Kohélet in den Kanon schon früh und teils sehr scharf in Zweifel gezogen wurde.³⁹ Auch die ältere und jüngere Exegese hat wechselweise Abschnitte oder das ganze Buch als inhaltlich oder formal unbiblisch apostrophiert. Aber nicht nur die Tatsache, dass das Kohéletbuch als Lesung unter die fünf Festrollen (*megillot*) des Judentums aufgenommen wurde, auch der Umstand, dass niemals ernsthaft die Glaubensgemeinschaft als ganze (weder Judentum noch Christentum) seine Kanonizität in Zweifel gezogen hat, zeigen, dass das Buch Kohélet letztlich als nicht nur mit der biblischen Botschaft konform, sondern als sie sogar konstruktiv vertiefend verstanden wurde. Von daher ist es wohl kaum glaubwürdig, dass das Kohéletbuch nur aus der Anerkennung der salomonischen Autorität in den Rang einer heiligen Schrift gelangt sei.⁴⁰ Solche pseudepigraphischen „Anmaßungen“ gab es viele und genügten in keinem Fall als alleiniges Kriterium der Aufnahme in den Kanon – es musste ein prinzipielles Rezipiertwerden in das Glaubensbewusstsein möglich sein (Schriftwerdung geschieht immer vom lebendigen Glauben her, nicht schlechthin umgekehrt).

Überhaupt dürfte wohl gerade das Buch Kohélet nicht den schlechtesten Einstieg des heutigen westlichen Menschen in die biblische Botschaft überhaupt bilden. Wie eingangs schon erwähnt: ein unmittelbarer lebensweltlicher Zugang findet sich kaum. Allerdings – dieser Einstieg darf nicht das Ende sein, weil ansonsten wirklich fundamentale Missverständnisse über das Eigentliche

Schwienhorst-Schönberger (Hg.), *Kohélet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie* (BZAW 254), Berlin u.a. 1997, 377–389: 387.

³⁸ Vgl. Lohfink, *Kohélet* (Anm. 2) 11.

³⁹ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, *Predigerbuch* (Anm. 13) 1582; Lohfink, *Kohélet* (Anm. 2) 7.

⁴⁰ Vgl. Lauha, *Kohélet* (Anm. 11) 20.

der biblischen Botschaft aufkommen könnten.⁴¹ Es müsste idealerweise wie in einer echten Liebesbeziehung sein: Die erste Attraktivität, die einen unmittelbar an jemandem anzieht, muss die Lust wecken, diesen Jemand vertieft kennen zu lernen, die ganze Tiefe, aus der heraus diese Attraktivität erst ihre Kraft erhält – sonst bleibt es eine bloß verliebte, oberflächliche Tändelei, die das Eigentliche niemals erkennen wird.

⁴¹ Vgl. die in diesem Sinn berechtigte Aussage von Lauha, Kohelet (Anm. 11) 24, dass Koh „kaum die Chance haben [dürfte], persönliche Glaubensüberzeugungen im biblischen Sinne wachzurufen und zu festigen“. Für die Frage nach der Kanonizität biblischer Schriften dürfte – das sei nebenbei gesagt – das Modell der Dramatischen Theologie, wie es an der Theologischen Fakultät in Innsbruck entwickelt wird, gerade bei inhaltlich scheinbar gegensätzlichen Büchern von besonderer Fruchtbarkeit sein.