

HAUSARBEIT
ZUR ERLANGUNG DES AKADEMISCHEN GRADES
MAGISTER ARTIUM (M.A.)
AN DER TECHNISCHEN UNIVERSITÄT CHEMNITZ

THEMA

DER VERGLEICH ANTIKER LEBENSKUNST IM SPIEGEL
DES ALTTESTAMENTLICHEN BUCHES KOHELET

VERFASSER

TILO RABS

REFERENTEN

Prof. Dr. Ferdinand Fellmann

Prof.

Inhaltsverzeichnis

<u>1. Einleitung</u>	6
<u>2. Das Buch Kohelet</u>	
<u>2.1. Entstehungsgeschichte</u>	9
<u>2.2. Inhaltlicher Überblick</u>	11
<u>2.3. Einflüsse und Nachwirkungen</u>	13
<u>2.4. Inhaltliche Systematik</u>	16
<u>2.4.1. Programmatische Darlegung der Philosophie: Entfaltung und Beantwortung der Frage nach Inhalt und Bedingung der Möglichkeit menschlichen Glücks</u>	
<u>2.4.1.1. Thema und Programm (1,2-3)</u>	19
<u>2.4.1.2. Gedicht über den Kosmos (1,4-11)</u>	21
<u>2.4.1.3. Überblick (1,13-2,2)</u>	22
<u>2.4.1.4. Taten (2,3-11)</u>	24
<u>2.4.1.5. Weisheit (2,12-23)</u>	25
<u>2.4.1.6. Freude (2,24-26)</u>	27
<u>2.4.1.7. Zeit (3,1-9)</u>	28
<u>2.4.1.8. Gott (3,10-15)</u>	29
<u>2.4.1.9. Ewigkeit (3,16-22)</u>	32
<u>2.4.2. Entwertung oder Relativierung traditioneller Werte im Hinblick auf die Bestimmung des höchsten Gutes (4,1-6,9)</u>	33
<u>2.4.2.1. Leben und Arbeit (4,1-12)</u>	34
<u>2.4.2.2. Soziale Stellung und religiöses Verhalten (4,13-5,8)</u>	35

<u>2.4.2.3. Reichtum und dessen Sicherung (5,9-16)</u>	37
<u>2.4.2.4. Freude als Gabe und Offenbarung Gottes - Beispiele (5,17- 6,9)</u>	38
<u>2.4.3. Auseinandersetzung mit alternativen Glücksbestimmungen (6,10-8,17)</u>	39
<u>2.4.3.1. Einleitung und Anthropologie I (6,10-7,10)</u>	39
<u>2.4.3.2. Annahme der Gaben Gottes (7,11-14)</u>	41
<u>2.4.3.3. Theologie und Ethik I (7,15-20)</u>	42
<u>2.4.3.4. Anthropologie II (7,23-29)</u>	43
<u>2.4.3.5. Zwischenmenschliche Situationen (8,1-9)</u>	45
<u>2.4.3.6. Theologie und Ethik II (8,10-17)</u>	46
<u>2.4.4. Aufruf zur Freude und tatkräftigem Handeln (9,1-12,8)</u>	47
<u>2.4.4.1. Tod (9,1-6)</u>	47
<u>2.4.4.2. Freude (9,7-10)</u>	48
<u>2.4.4.3. Unverfügbarkeit von Erfolg (9,11-12)</u>	49
<u>2.4.4.4. Grenzen der Weisheit in der Politik (9,13-10,7)</u>	50
<u>2.4.4.5. Grenzen der Weisheit im Arbeitsleben und Schlussfolgerung (10,8-14)</u>	51
<u>2.4.4.6. Verfehlte Lehren (10,15-20) und Aufruf zu tatkräftigem Handeln (11,1-6)</u>	52
<u>2.4.4.7. Carpe diem (11,7-12,8)</u>	54
<u>3. Der ältere griechische Pessimismus</u>	55
<u>4. Hellenistische Philosophien</u>	
<u>4.1. Übersicht</u>	59
<u>4.2. Plato und Aristoteles (Akademie und Peripatos)</u>	60
<u>4.3. Die Stoa</u>	61

<u>4.4. Die Kyrenaiker</u>	65
<u>4.5. Die Epikureer</u>	67
<u>4.6. Pyrrhoneer</u>	69
<u>4.7. Neue Akademie</u>	71
<u>4.8. Kyniker</u>	72
<u>5. Die Gesamtaussage des Buches Kohelet vor dem Hintergrund hellenistischer Philosophien</u>	
<u>5.1. Die Frage nach Inhalt und Bedingungen für die Möglichkeit menschlichen Glücks</u>	74
<u>5.2. Die Entwertung alles Unverfügbaren – <i>via negationis</i></u>	75
<u>5.3. Glück als Gabe Gottes – <i>via affirmationis</i></u>	77
<u>5.4. Die Begründung der Ethik Kohelets</u>	
<u>5.4.1. Funktion der Kosmologie</u>	80
<u>5.4.2. Carpe diem</u>	82
<u>6. Auffällige, außerhalb des AT's stehende Parallelen zwischen griechischem Gedankengut und dem Buch Kohelet</u>	85
<u>6.1. Der Bruch mit der Vergeltungslehre</u>	85
<u>6.2. Die Wege der Seele</u>	87
<u>6.3. Kosmologie</u>	88
<u>7. Ergebnis</u>	
<u>7.1. Zusammenfassung</u>	90
<u>7.2. Kohelet als Philosoph</u>	91

8. Abkürzungsverzeichnis *et altera* 95

9. Literaturverzeichnis 97

1. Einleitung

Eine Theorie des Glücks im AT verbindet die optimistische Weltsicht, alles Glück sei allein im irdischen Leben erfahrbar, mit dessen Gottgegebenheit. Glück wird von Gott innerhalb eines Lebens gegeben und wieder genommen (Hi 42,10-12). Die Hoffnung auf das Jenseits bleibt eine Randerscheinung weniger Propheten. Darüber hinaus lässt sich Glück quantitativ, u.a. in Zahlen, erfassen (Hi 42,12-13: 14000 Schafe, 1000 Esel etc.)¹. Einen vollständig neuen Inhalt von Glück liefert das Buch Kohelet². Hier findet sich Glück als Beschreibung eines Zustandes im momentanen Tun (Festfreude). Diese Anschauung steht völlig singulär im atl. Kanon und auch der Aufruf Kohelets zum Erleben dieser Freude ist eine für seine Tradition eher ungewöhnliche Auffassung. Weitergehende Differenzen zu herkömmlicher jüdischer Weltsicht provozieren die Untersuchung der Frage nach den äußeren Einflüssen auf Kohelet. Wie sich herausstellte, boten sich hierfür vielfältige vorphilosophische wie philosophische Geistesströmungen und Gedanken an. Hier soll es jedoch allein um die Aufnahme antiken Gedankengutes gehen, wobei davon primär das hellenistische in Betracht kommt (Kap. 2.1.). So stellt sich die Absicht dieser Arbeit folgendermaßen dar: Vor hellenistischem Hintergrund soll die Frage nach dem Glück weiterverfolgt werden: Gibt es mit Kohelet schon im AT Ansätze einer Glücksethik³, wenn ja, wie sah diese aus und welchen Einfluss hatte dabei griechisches Gedankengut? Und inwieweit können andere griechische Ideen auf Kohelet eine derartige

¹ Vgl. Bernhard Lang, Zur alttestamentlichen Theorie des Glücks, in: Alfred Bellebaum (Hg.), Vom guten Leben, Glücksvorstellungen in Hochkulturen, Berlin 1994, S. 59f.

² Zum Begriff Kohelet: In dieser Arbeit wird קהלת, übereinstimmend mit dem Großteil gegenwärtiger Forschungsliteratur, durchgängig in Kohelet transkribiert. Dies ist nicht ganz die korrekte Umschrift, dafür aber die korrekte Übertragung des Lautwertes. In der entsprechenden Literatur wird daneben auch Koheleth, Qohelet oder Qoheleth verwendet. Das Wort selbst kommt im Buch Kohelet siebenmal vor, sechsmal ohne, einmal mit Artikel. Das heißt, es wird sowohl als Eigenname, wie auch als Appellativum gebraucht. קהלת ist ein Part. Fem. Qal vom Verbum קהל, welches im Nif'al „sich versammeln“ und im Hif'il „jemanden versammeln“ bedeutet. Mittels anderer alttestamentlicher Bücher (v.a. Esr 2,55.57) läßt sich auf die Benutzung femininer Partizipien als Funktions- oder Amtsbezeichnung schließen. Damit wäre Kohelet entweder ein „Sammler von Sprichwörtern“ oder ein „Versammler von Hörern“, zu verstehen etwa als Versammlungsleiter oder Leiter eines philosophischen Gesprächskreises (Versammlung von Weisen). Während die griechische (LXX: Ἐκκλησιαστικῆς - Angehörige der Bürgerversammlung, von ἐκκλησία - Versammlung, Gemeinde) und die daraus abgeleitete lateinische Übersetzung (Vg: *Ecclesiastes* - Gemeindeglieder; bei Hieronymus: *contionator* – Volksredner) noch ungefähr mit der ursprünglichen Bedeutung harmoniert, erscheint mir das von Luther gewählte „Prediger“ nur aufgrund des ersten Epiloges (12,9-11) im Buch Kohelet sinnvoll. Der Name wurde entweder in Erinnerung an 1 Kön 8 gewählt, wo Salomo alle Häupter Israels versammelt, oder als Spitzname (Anm. 432). Vgl. Art. קהל in: ThWAT 1203ff.; Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Nicht im Menschen gründet das Glück, Basel u.a. 1994, S. 10f. und URL: <http://www.majbill.vt.edu/history/burr/OliviPage/Eccl.pdf>, S. 3.

³ Zum Glücksbegriff des NT's vgl. v.a. die Bergpredigt, und daraus Mt 5,1-12.

These wahrscheinlich machen? D.h., mit dem Titel dieser Arbeit in Einklang gebracht, wo im Buch Kohelet spiegelt sich griechisches Gedankengut und inwieweit setzt sich der Spiegel selbst aus seinen Bildern zusammen?

Die Beziehung des alttestamentlichen Buches Kohelet zur hellenistischen Philosophie war in der Forschung umstritten (Kap. 2.3.). Das resultierte aus einem fehlenden Gesamtverständnis dieses Buches, das sichere Ergebnis einer Exegese lag nicht vor. In diesem Verständnisspielraum bewegten sich somit auch die Positionen der Forscher. Kohelet wurde einmal als Prediger der Absurdität, zum anderen als Prediger der Freude bezeichnet⁴. Vertreter der ersteren interpretieren die Aussage des Buches wie folgt: „Life is profitless; totally absurd. ... And even as you enjoy (the life, d. A.), know that the world is meaningless. Virtue does not bring reward [...]“⁵. Dagegen steht die andere Position: „...Qoheleth’s purpose in writing is to be sought ultimately in the positive calls to his readers to receive thankfully from God the gift of life“⁶. Diese Verwirrung hinsichtlich des Gesamtverständnisses stifteten vor allem Urteile über die Kompositionsstruktur des Textes. So wurden alle Versuche, in dem Ganzen nicht nur Einheit des Geistes, sondern auch genetischen Fortgang, alles beherrschenden Plan und organische Gliederung nachzuweisen, als zum Scheitern verurteilt deklamiert⁷. Weitere Stagnation brachte der zu große Einfluss von Sentenzen-⁸ und Topoithorie⁹. Erst in jüngster Zeit wurden diese Extrempositionen als nur einige von vielen Verständnismodellen relativiert und es zeigten

⁴ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S.1f.

⁵ Crenshaw, James L., *Ecclesiastes*, Philadelphia 1987, S. 23.

⁶ Ogden, Graham S., *Qoheleth*, Sheffield 1987, S. 22.

⁷ Vgl. Delitzsch, Franz, *Hoheslied und Koheleth*, Leipzig 1875, S. 195.

⁸ Vgl. Gallig, Kurt, *Kohelet-Studien*, in: ZAW 50, 1932, S. 277-281 und ders., *Der Prediger. Die Fünf Megilloth*, in: HAT 1/18, Tübingen 1969²: Diese von Gallig begründete Theorie leugnet einen übergreifenden Gedanken über die einzelnen Sentenzen (lehrhafter Ausspruch, Denkspruch, in 1. Aufl.: 37, in 2. Aufl.: 27). Sie „basiert auf der grundlegenden Erkenntnis, dass der Autor nicht ein Buch (einen Traktat *de vanitate rerum*) geplant hat, sondern seine jeweilige Erkenntnis in einer auf ein bestimmtes Thema zugespitzten Sentenz zum Ausdruck bringt.“ (Prediger, S. 76) Kohelet wolle also seine Erkenntnisse nur in Form von Aussprüchen (Tagebuch wechselnder Gedanken) niederlegen. Außerdem mache der Grundtenor des Textes von Schicksal und Tod eine Gliederung desselben nicht notwendig. Smend dagegen sieht die Verwendung von Einzelsentenzen als eine eher geschlossene Herangehensweise Kohelets von mehreren Seiten an ein Problem (Smend, *Die Entstehung des ATs*, in: *Theologische Wissenschaft* Bd. 1, Stuttgart u.a. 1978, S. 219).

⁹ Vgl. Loretz, Oswald, *Qohelet und der Alte Orient*, Freiburg 1964, S. 29-35; 196-212, *Der Begriff Topos* wird i.S. eines „Reservoirs fertiger Wendungen“ gebraucht, die sich nach langer mündlicher Überlieferung von Geschehnissen, als Schemata in Textform sedimentierten. Die Theorie geht von der topischen Gebundenheit des Textes aus, negiert damit eine logische und fortschreitende Ordnung im Buch Kohelet. Loretz meint, „dass jeder Versuch einer logischen Abgrenzung der einzelnen Stellen des Buches oder deren In-Beziehung-Setzen zueinander umsonst verschwendete Mühe ist.“ (S. 208).

sich erste übergreifende Gedankenreihen im Text¹⁰. Darauf aufbauend hat sich, neben Lohfink¹¹ und Backhaus¹², v.a. Schwienhorst-Schönberger um ein Gesamtverständnis des Buches Kohelet bemüht und mögliche hellenistische Einflüsse untersucht. „Dass Kohelet“, so Schwienhorst-Schönberger, „als ganz und gar eigenständiger, origineller und in der jüdischen Tradition tief verwurzelter Denker sein Buch vor einem doppelten Problemhorizont verfasst hat: vor dem Horizont israelitischer Weisheit und vor dem Horizont hellenistischer Philosophie“¹³, wird der Ausgangspunkt vorliegender Arbeit sein.

Für die Herstellung von ursprünglicher Aussageintention zur Synthese von Kohelets Ideenwelt gilt es zunächst die Ergebnisse der alttestamentlichen Wissenschaft – ob als Einzelauslegung oder zusammenfassende Exegese – zu nutzen. Dabei eignet sich nicht jede sinnvolle Aussage für die philosophische Erörterung, behandeln sie doch nur allzu Menschliches, wodurch sie in jeder Kultur auf Parallelaussagen treffen würden. Die kleinste Untersuchungseinheit hier soll ein geschlossener philosophiegeschichtlich einzuordnender Gedankenkomplex (Idee, i.S. von Motiv) sein, was jedoch eine gewisse Unschärfe beinhaltet. Nach dem Aufsuchen paralleler Ideen in der griechischen Philosophiegeschichte, werden beide auf Übereinstimmungen und Unterschiede geprüft, und eine direkte oder indirekte Beeinflussung Kohelets wahrscheinlich gemacht. Das geschieht in Kapitel 2: Es befasst sich im Hauptteil mit Aussagen des Buches Kohelet und einigen weniger dominanten Motivparallelen in der griechischen Philosophie. Das Kapitel beginnt mit einer Übersicht zur Genese des Buches, einer groben Inhaltsbeschreibung und der Erörterung von Einflüssen und Nachwirkungen. Dem folgt die - vornehmlich aus Formen-, Gattungs-, Motiv- und Traditionskritik gewonnene - Darstellung der Systematik des Buches. Um die Gesamtaussage des Buches Kohelet in einem darauffolgenden Themenkomplex in den Kontext eines gemeinsamen hellenistischen Programms zu stellen (Kap. 5), wird zunächst ein Überblick über den antiken Pessimismus (Kap.3) und die Philosophien des Hellenismus (Kap.4) gegeben. Erhärtet werden soll der griechische Einfluss mit dem Aufzeigen auffälliger, der jüdischen Tradition entgegenstehender, motivlicher Parallelen zwischen griechischem Gedankengut und dem Buch Kohelet

¹⁰ Vgl. Zimmerli, Walther, Das Buch Kohelet - Traktat oder Sentenzensammlung, in: VT 24, 1974, S. 226f.; Fischer, Alexander, Skepsis oder Furcht Gottes?, in: BZAW 247, Berlin 1997, S. 5-7: Er vertritt ein redaktionsgeschichtliches Modell, nach dem Kohelet verschiedene Stücke (teils thematisch gruppiert, teils mit übergreifenden Gedanken), die zur Darlegung in Schulen benutzt wurden, vorliegen hatte.

¹¹ Lohfink, Norbert, Kohelet, Würzburg 1993⁴.

¹² Backhaus, Franz - Joseph, „... Denn Zeit und Zufall trifft sie alle ...“, Frankfurt a.M. 1993.

¹³ Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 4.

(Kap.6). Eine Diskussion über die Plausibilität griechisch-hellenistischen Einflusses und die Betrachtung des „Philosophen“ Kohelet schließen diese Arbeit ab (Kap.7).

2. Das Buch Kohelet

2.1. Entstehungsgeschichte

„דְּבַרֵי קֹהֵלֶת בֶּן־דָּוִד מֶלֶךְ בְּרִיּוֹשָׁלַם׃“¹⁴. Das Buch wird hier (genauso in 1,12) fiktiv einem König Jerusalems und Sohn Davids, also eindeutig Salomo zugeschrieben¹⁵. Erst mit dieser Rückführung auf Salomo gelangte das Buch in den Kanon des Alten Testaments. Dass diese Urheberschaft falsch ist, darüber herrscht in der Wissenschaft Einigkeit. Der erste Epilog (12,9-11) stellt uns Kohelet als einen חֲכָמִים (Weisheitslehrer) vor, der inspiriert durch einen Hirten (הוֹדֵי = JHWH), über den traditionellen Schulbetrieb hinaus auch das Volk (עַם) lehrte. Für eine Datierung stehen keine zeitgeschichtlichen Bezüge zur Verfügung. Scheinbare Einzelereignisse (4,13-16; 9,13-16; 10,16) handeln nur von typischen Fällen (Gleichnisse). Eine ungefähre zeitliche Einordnung leitet sich hauptsächlich aus dem Wissen Kohelets¹⁶ und sprachlichen Rückschlüssen¹⁷ ab. Auch

¹⁴ 1,1: „Dies sind die Worte des Versammlungsleiters (Predigers), des Sohnes Davids, des Königs zu Jerusalem.“

¹⁵ Auch als Königsfiktion oder Königstravestie bezeichnet (analog Spr 1,1), sie wird nur in den beiden ersten Kapiteln Kohelets beibehalten. Das genaue Ende ist umstritten (2,11; 2,25; 2,26 ?). Zur Funktion wurde einerseits auf ägyptische Königslehren verwiesen (vgl. u.a. Galling, Koheletstudien, S. 298), andererseits darauf, Kohelet wünsche „in his assumed role of Salomon ... to assure the reader that he has experienced the ultimate in both wisdom and pleasure and that there is no need for any one else to repeat the experiment“ (Gordis, Robert, Koheleth -The Man and his World, New York 1968, in: TSJTS 19, S. 211). Vgl. auch Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 41-87; Ebd. S. 9: „Durch die Rückführung dieser Schriften auf Salomo ... wird ihnen ein autoritativer Anspruch zuerkannt, der auf die Kanonisierung ... hinausläuft“. Bis Sirach war eine Einkleidung weisheitlicher Literatur in Pseudoepigraphen auf David und Salomo üblich. Diese fiktive Anonymität wird danach wahrscheinlich wegen der hellenistisch-individualistischen Einflüsse aufgegeben. Eine Häufung von Salomoschriften im 3. Jhd. v.C. (Kohelet, Proverbia, Canticum Canticorum), verfolgte wahrscheinlich den Zweck, durch das größere Alter eine Überlegenheit nationaler Weisheit gegenüber der griechischen zu demonstrieren (Hengel, Martin, Judentum und Hellenismus, Tübingen 1988³, S. 144f., 238). Zur Rolle der kynischen Reflexion hierfür, aus negativen Erfahrungen mit realen Herrschern, ein Idealbild des Königs zu konstruieren, welches sich darauf immer mehr dem des Philosophen (Weisen) annäherte, und dem Vergleich von Herrscher allg. (ἄρχων) mit dem über Schüler (παρδαγωγός) vgl. Braun, Rainer, Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie, in: BZAW 130, Berlin 1973, S. 162f. Danach lag Kohelet ein hellenistisches Modell der Königsfiktion vor, anhand dessen er die „Werte“ von Weisen (= Könige) erprobte.

¹⁶ So kennt der Autor den Pentateuch (Vgl. 5,3f. mit Dtn 23,22-24), eventuell das Buch Jesus Sirach (oder Sirach kennt Kohelets Buch, vgl. Anm. 44), von Problemen der Makkabäerzeit weiß er nichts. Vgl. Hertzberg, Hans Wilhelm, Der Prediger, in KAT² 17,4, Gütersloh 1963, S. 47f.; Smend, AT, S. 219. Eine im Buch anzutreffende differenzierte Herrscherterminologie und die Polemik gegen eine aufkommende jüdische

inhaltlich spiegelt das Buch ein Spätstadium der hebräischen Weisheit (Kap. 2.3.). Die durch den Text vorausgesetzte Gesamtlage - Frieden, Möglichkeit des Reichtums, soziale Unterschiede und straffe Verwaltung - deutet ebenfalls in erster Linie auf die Ptolemäerzeit der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts v.C. hin¹⁸. Den geographischen Hintergrund bildet höchstwahrscheinlich der palästinensisch-jerusalemische Raum¹⁹. Dass Kohelet der gehobenen Bildungs- und wohl auch Einkommensschicht angehörte, zeigen neben seiner Tätigkeit als Lehrer oder Versammlungsleiter die Verwendung von Vokabeln der Kaufmannssprache und Einflüsse griechischer Bildung. Befand er sich doch in einer geistesgeschichtlichen Situation, für die, wie in den anderen Diadochenreichen auch, eine fortschreitende Hellenisierung charakteristisch war²⁰. In der Auseinandersetzung jüdischer und griechischer Tradition spielte dabei nicht zuletzt die konträr beantwortete Frage nach

Apokalyptik verweisen auf das 3. Jhd. v. C. Vgl. Lohfink, Norbert, melek, šallit und mošel bei Kohelet und die Abfassungszeit des Buches, in Bib 62, 1981; ders., Kohelet, S. 7; Michel, Diethelm, Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet, in BZAW 183, u.a. Berlin 1989, S. 126-137.

¹⁷ Der Text repräsentiert das späteste Hebräisch im AT, es ist vorexilisch nicht denkbar. Es ist dem Mischnahhebräisch ähnlich, angereichert mit Aramaismen (ca. 80) und persischen Lehnwörtern (2,5: **סִימָן בְּרִיחַ** - Baumgarten, 8,11: **בִּשְׂמֵרָה** - Botschaft); Vgl. dazu: Wagner, Michael, Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentarischen Hebräisch, Berlin 1966, S. 145 und Delsman W.C., Zur Sprache des Buches Kohelet: Von Kanaan bis Kerala, in: AOAT 211, 1982, S. 349-365; Sprachvergleiche zielen deshalb auf eine Zeit nach 250 v. C. Einen *terminus ante quem* liefert ein Kohelet - Textfragment aus Qumran (4Q109), welches nach der Abspaltung der Qumrangemeinde vom Jerusalemer Tempelkult (ca. 152 v. C.) schon (kanonisches?) Ansehen genöß. Weitere noch nicht ausgeschlossene Thesen bezüglich der Sprachebesonderheiten: 1. Da v.a. Kaufmannssprache verwendet wird, sei Kohelet der Bewohner einer phönizischen Stadt; Vgl. Dahood, Mitchell, Canaanite-Phoenician Influence in Qohelet, in: Bib 33, 1952; 2. Sprachbesonderheiten beruhen auf biblischen, protomischnaischen und aramäischen Einfluss; Vgl. Gordis, Robert, Was Koheleth a Phoenician?, in: The Word and the Book. Studies in Biblical Language and Literature, New York 1976, S. 280-291; 3. Das Buch Kohelet ist volkstümliches Hebräisch mit starkem nordwestsemitischem Einschlag; Vgl. u.a. Gordis, Koheleth, S. 59-62; Smend, AT, S. 219. Lohfink (Kohelet, S. 9) ist der Meinung, Kohelet hat dem Volk aufs Maul geschaut. Deshalb schlagen sich bei ihm griechische Syntax und Stereotypen (Kultur), aramäische Worte (aktuelle Sprache) und Kaufmannssprache (Handel) nieder. Zur Überlieferungsgeschichte des Textes vgl. Gordis, Koheleth, S. 123-133. Ein Original einer überlieferten Handschrift von Hesus Eobanus (1488-1540) findet sich unter URL: <http://www.uni-mannheim.de/mateo/camena/hesus2/te06.html>.

¹⁸ So verweisen Illustrationen der sozialen Situation am ehesten auf die Zeit zwischen 280-230 v.C. hin: Maßloses Streben nach Reichtum (5,9-6,9), Unterdrückung Armer (4,1; 3,16; 8,10; 9,16); hierarchische Verwaltungsstruktur (5,7f), ptolemäische Interesse an Landwirtschaft (5,8). Zur typisch frühhellenistischen Erscheinung des „rastlosen Geschäftsmannes“ finden sich Parallelen bei Dioiket Apollonios, Zenon, Menander und Ben Sira (Sir 11,10-19). Zur Datierung des Buches damit (270-220 v.C.) vgl. Hengel, Judentum, S. 98f.; 212f.

¹⁹ Vgl. Smend, AT, S. 219; Gordis, Koheleth, S. 76; Schwienhorst-Schönberger, Das Buch Kohelet, Berlin u.a. 1997, S. 25: Es passt am besten zu dem, was über Jerusalem und Palästina dieser Zeit bekannt ist, auch wenn Vorschläge existieren, dass Phönizien (Anm. 17) oder Ägypten, v.a. Alexandria (Volz, Paul, Hiob und Weisheit, Göttingen 1921², S. 233) der Entstehungsort gewesen sein könnte.

²⁰ Dabei ist jedoch zu unterscheiden zwischen der westlichen griechisch sprechenden Diaspora (z.B. Phönizien), wo Griechen und Juden gleichberechtigt waren und dem jüdischen, hebräisch und aramäisch sprechenden, Kernland. Hier fand die kulturelle Diffusion zwischen Einheimischen (λαοί) und Eroberern wesentlich mehr Widerstand, aber sie fand statt: Beispiele dafür finden sich u.a. bei Braun, S. 40f.: So z.B. griechische Namen, Erzieher und Sekretäre in der jüdischen Oberschicht, sowie eine zweisprachige Minderheit in der Jerusalemer Aristokratie.

Sinn und Gewinn menschlichen Daseins eine Rolle. Deren Beantwortung durch Kohelet stellt, wie noch dargelegt wird, einen griechisch-jüdischen Kompromiss dar. Kohelet kann somit als ein Exponent dieser Auseinandersetzung betrachtet werden.

In den Kanon gelangte das Buch Kohelet auf Empfehlung der zwei Epilogisten (Anm. 47) auf dem rabbinischen Synhedrion zu Jabne (auch Synode von Jamnia) gegen 100 nach Christi Geburt. Diese Kanonstellung war jedoch vor-, wie nachher vor allem unter den Juden umstritten, denn es fehlte in Kohelet ein Plädoyer für die Notwendigkeit des Glaubens²¹. Eine heute anerkannte Auslegung zur berechtigten Kanonstellung des Buches geht von Gordis aus und meint, Kohelet kämpfe darum, in die Geheimnisse der Welt einzudringen, weigere sich aber, sich bei diesem Unternehmen auf den Flügeln des Glaubens in das Gebiet jenseits der Grenzen des Wißbaren tragen zu lassen²².

2.2. Inhaltlicher Überblick

Nachdem sich die neuere Forschung zunehmend von der Sentenzentheorie distanziert hatte, stellte sich die Frage nach der gedanklichen Einheit des Buches neu. War es für Galling das „unbegreifliche Widerfahrnis von Schicksal und Tod“²³, so lag es für Zimmerli in dem „... polemischen Gespräch mit einer Weisheit ..., die meint, die Dinge des Lebens meistern zu können“²⁴. In der Tat gehört das Buch Kohelet zur alttestamentlichen Weisheitsliteratur²⁵. Dabei setzt es sich kritisch mit der vorphilosophischen Güter- und

²¹ So hielt die rabbinische Schule von Hillel das Buch für heilig, die Schule von Schammai nicht. Hertzberg, Prediger, S. 237: „Er machte Schule und hatte Gegner.“ Erst Hieronymus machte das Buch „kirchenfähig“, indem er Bezüge zum NT herstellte (2,24 >Abendmahl; 3,18-21>Vor dem Kommen Christi müssen alle Menschen in die Unterwelt). Luther verkannte den „Ursinn“ des Buches, da er der Königsfiktion glaubte. Wahrscheinlich wurden alle Schulbücher der Tempelschule zu Jerusalem und der Synagogenschulen kanonisiert, also nicht nach Rechtgläubigkeit und Autorität sortiert. Schulbuch könnte Kohelet auch, unter Ergänzung der salomonischen Verfasserschaft, auf zunehmenden Druck nach Modernisierung im Schulbetrieb durch den völlig gewandelten kulturellen Kontext geworden sein. Vgl. Lohfink, Kohelet, S. 12f.; Gordis, Koheleth, S. 41, 399-402.

²² Gordis, Koheleth, S. 122.

²³ Galling, Prediger, S. 76.

²⁴ Zimmerli, Traktat, S. 229; Vgl. Hengel, Judentum, S. 214f: Gegen den ungebrochenen Optimismus der älteren Weisheit setzt er eine kritische Individualität, oft am Beispiel der Umkehrung weisheitlicher Motive.

²⁵ Weisheit (חָכְמָה): Neben der Bedeutung von „praktischem Geschick“ (in Jes 28, 23-29 wurde die

„Weisheit“ zum Ackerbau von JHWH gegeben, vgl. τέχνη) ist hier die im Alten Orient verbreitete geistige Bewegung gemeint. Diese suchte auf empirischem Wege Ordnung im Leben und der Welt zu erkennen. Sie gilt als Vorläuferin philosophischer Systeme, wendet aber wie diese kein induktives Zurückführen der Phänomene auf ein Prinzip an, sondern beschränkt sich auf das Erfassen und die Formulierung phänominaler Charakteristika im erhellenden Vergleich. Ordnung ist hier unerkennbar und göttlich. Tradierbare Weisheit gilt als von Gott in der Uroffenbarung (u.a. Gen 3; Ez 28, 12.17) gegeben. Vgl. Lohfink, Kohelet, S. 5, 8f., 49; Gordis, Koheleth, S. 14-38.

Vergeltungslehre auseinander²⁶. Schon die zentrale Aussage des Textes in den beiden Rahmungssätzen (1,2: הַכֹּל הַכֹּל הַבָּלְמִי הַבָּלְמִי הַבָּלְמִי הַבָּלְמִי הַבָּלְמִי; ähnlich in 12,8) lassen auf ein Neubedenken menschlicher Wertsetzungen schließen. So stellt Kohelet die Frage nach Inhalt und Bedingungen für eine Möglichkeit menschlichen Glücks (2,3). Dabei ist dieses Glück weder durch den Modus des Habens (5,9-11.12-16; 6,1-9: Besitz, Reichtum, Ansehen, langes Leben, Nachkommenschaft) noch im Modus der auf die Zukunft gerichteten Erwartung (3,16-22; 9,10: Jenseits, ewiges Leben) zu erreichen. Versuche, durch menschliche Anstrengungen Glück zu erlangen, scheitern angesichts des bevorstehenden Todes. Sie hinterlassen ein Gefühl von Verzweiflung und die Erfahrung von Nichtigkeit (הַבָּלְ = Windhauch, in: 1,13ff. 16ff.; 2,1-2.12-17.18-23). Auch die optimistische „Weisheit“, die meinte, durch richtiges „Erkennen“ (i.S. von Interpretieren) der Welt und des rechten Zeitpunkts einer Handlung (עֵת) einen Erfolg (יְהוֹרֵן) zu garantieren, greift nicht. Denn die Welt (= Tun Gottes) ist unerkennbar und über den Augenblick hinausgehender Gewinn ist unsicher. Deshalb wird allein im Modus gegenwärtigen Erlebens von Freude (3,22) Glück möglich. Die Nichtigkeit wird im Erleben der Freude überwunden (5,17ff.). Freude ist eine Gabe (2,24; 3,12f.) und Form der Offenbarung Gottes (5,19). Man hat sich ihr zu öffnen (*carpe diem*: 9,7-10; 11,9-12,7), um sich von ihr durchdringen zu lassen (8,15; 11,8)²⁸. Hiermit wendet sich Kohelet auch gegen die im AT hochgelobte asketische Frömmigkeit.

Relevant hinsichtlich eines Vergleichs mit der hellenistischen Philosophie scheint auch das ebenfalls umstrittene Gottesverständnis Kohelets zu sein²⁹. Gott kommt bei Kohelet vor

²⁶ Dieser Bruch mit der Vergeltungslehre (Gottes wirksame lohnende und strafende Gerechtigkeit) wurde in Griechenland schon früher eingeleitet. Vgl. Hengel, *Judentum*, S. 224ff. und Kap. 4.1.

²⁷ Vg.: „Vanitas vanitatum, omnia vanitas“; EÜ: „Windhauch, Windhauch, sagte Kohelet, Windhauch, Windhauch, das ist alles Windhauch.“; bei Luther adverbial: „Es ist alles ganz eitel“ (i.S. von „umsonst“) übersetzt. Mehr dazu in Kap. 2.4.1.

²⁸ Die Zeitlosigkeit des Gefühls von Vergänglichkeit und Ungesicherheit offenbart sich in der Tatsache, dass Kohelet als Aufruf zur Freude auch noch heute in Form der Festrolle zum jüdischen Laubhüttenfest (Sukkoth) verlesen wird. Das Buch Kohelet gehört im hebräischen Kanon zu den fünf *Megillot* (von מְגִלָּה - Festrolle). Dabei nimmt es die Mittelstellung zwischen Ruth (Wochenfest) und Hohelied (Passah) auf der einen sowie Klagelieder (Gedenken Tempelzerstörung) und Ester (Purim) auf der anderen Seite ein. Auch eine Platzierung zwischen Proverbien und Hohelied ist belegt (Talmud).

²⁹ 1,13b: הוּא עֲנֵן רַע נָתַן אֱלֹהִים לְבָנֵי הָאָדָם לְעוֹנֹת וּב – „Das ist ein böses Geschäft, das ein Gott den Menschen aufgetragen hat, dass sie sich damit abmühen“. Dagegen 3,10f.: „Ich sah mir das Geschäft an, das ein Gott den Menschen aufgetragen hat, dass sie sich damit abmühen: Das hat er schön gemacht zu seiner Zeit“. Diese widersprüchliche Darstellung Gottes, sind eventuell als These und deren Zurückweisung gemeint. Allgemein ergibt sich bei Kohelet eine abweichende Gottesdarstellung zu der im übrigen AT. Hier expliziere ich eine Vorstellung Gorssens. Vgl. Gorssen, L., *La cohérence de la conception de Dieu dans*

allem mit den Verben נתן (geben) und עשה (machen) vor, er führt also alles auf Gott zurück (Urheberreligion). Da aber das Wirklichkeitsganze nach 3,11b unerkennbar geworden ist³⁰, so wird auch der Urheber dieser problematischen Welt zu einem verborgenen Gott (*deus absconditus*). Gott ist also gleichermaßen extrem „gegenwärtig“ (da alles sein Werk ist) und „abwesend“ (da der Mensch nicht begreifen kann, was Gott will). Die Konsequenz für den Menschen bedeutet nun Unterwerfung in tiefer Verzweiflung wegen der Unverfügbarkeit einer umfassenden Erkenntnis und der Bewusstwerdung dessen. Damit steht Kohelet aber keineswegs in der für das AT typischen Heilstradition mit einem glückverschaffenden Gott persönlicher Frömmigkeit (Hiob) oder einem Staatsgott (Salomo), er neigt eher zur Philosophie als zur Theologie (Kap.7.2.).

2.3. Einflüsse und Nachwirkungen

Knüpft Kohelet in erster Linie kritisch an die israelitische Tradition an, gehört er gleichwohl selbst zu den „Weisen“³¹. Von ihnen unterscheidet er sich - neben der Besonderheit das Volk zu lehren - durch seine Methode der kritischen Auseinandersetzung. Während wir die Ergebnisse klassischer Weisheit etwa im Buch der Sprichwörter³² in Form einer Aufstellung formulierbarer Ordnungen in der Welt finden, prüft Kohelet diese formulierten Ordnungen auf ihren Sinn. Die Skepsis hinsichtlich des Ergebnisses seiner Bemühungen (8,17) ist charakteristisch für die Spätform hebräischer Weisheit. Nicht selten wurde deshalb versucht, eine Referenz auf alttestamentliche Vorbilder bei Kohelet zu entdecken³³. Doch zeigen genauere Überprüfungen, dass er, falls

l'Ecclésiaste, in: EthL 46, 1970, S. 282-307; Dagegen Michel, Diethelm, Vom Gott, der im Himmel ist, in: ThViat 12, 1975, S. 87-100; ders., Untersuchungen, S. 288.

³⁰ לִי-אִמְצָא הָאֵדָרִם אֶה-תִּמְעָשָׂה אֲשֶׁר-רָשָׂה הָאֱלֹהִים מִרֵאשִׁית וְעַד-סוּף : „Der Mensch kann doch nicht treffen das Werk, das Gott tut, weder Anfang noch Ende.“

³¹ Nach Sir 37,22-27 gibt es zwei Typen von Weisen: 1. die für sich selbst weise sind und sich am Genuss sättigen = vergänglich, 2. die für ihr Volk weise sind = tradierbar; Trotz *carpe diem* – Motiv und 2,8 (Genussmensch) zählt Kohelet aufgrund des 1. Nachwortes unter Punkt 2.

³² מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה; LXX: παροιμίαι Σαλωμῶντος; Vg: Liber Proverbiorum; Zur Vermittlung dieser Weisheit nutzt der Autor kunstvolle Sprüche (Spr 10-22,16; 25-29), Lehrreden (Spr 3,1-12), Zahlensprüche (Spr 30,15-31), Erlebnisberichte (Spr 24,30-32) und Gebete (Spr 30,7ff.). Sprichwörter sollen zu rechter Einsicht und „Steuermannskunst“ des Lebens verhelfen. Zu den Weisheitsbüchern zählen weiter: Ps, Hi, Sir, Bar. Vgl. Lohfink, Kohelet, S. 8f., 56. Eine zusammenfassende Darstellung aller Weisheitstexte (קְהֵלֶת) findet sich unter: URL: <http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/04/vt-vg-03.htm>.

³³ So soll 3,20; 12,7 von Gen 2,7; 3,19 und 3,11 von Gen 1,31 abhängig sein; Vgl. Hertzberg, Prediger; Gordis (Koheleth, S. 43) relativiert die Meinung: „What is most characteristic of Koheleth is his creative use of traditional material ...“ (v.a. Genesis und Deuteronomium), obwohl “[he] was a writer of striking originality.” Zu einer übersichtlichen Motivgegenüberstellung AT – Kohelet vgl. auch URL: <http://skepticsannotatedbible.com>.

er überhaupt Vorstellungen übernommen hat, diese in charakteristischer Weise modifizierte. „In einer letztlich aus der jüdisch-orientalischen Tradition nicht ableitbaren Weise beruft er sich ... auf Erfahrung und eigenes Nachdenken“³⁴. Umstritten ist die Beziehung Kohelets zur Apokalyptik. So zeigen die Verse 7,1-6 eine Frömmigkeit, die am grundsätzlichen Pessimismus der Welt leidet und gegen die er in 7,7-10 polemisiert, doch klingt an keiner Stelle etwas vom Ende der Welt an, im Gegenteil (u.a. Kosmosgedicht)³⁵. Doch auch die jüdische Tradition selbst und mit ihr die Kritiker derselben standen durch jahrhundertlangen Kontakt mit Handelspartnern und Besitzern Judas und Israels, wie Ägyptern, Assyrern, Babyloniern, Phöniziern und Persern unter dem beständigen Einfluss altorientalischer Weisheitslehren. So kann es nicht verwundern, dass es die verschiedensten Thesen über deren Einfluss auf Kohelet gab, von denen aber nur die wenigsten überzeugten³⁶. Am nächsten, schon wegen der zeitlichen Koinzidenz, liegt jedoch die Annahme von der Übernahme griechischer Themata, Motive und Gedanken. Es gibt, grob gesagt, zwei Richtungen in der Forschung über den Einfluss der hellenistischen Kultur auf Kohelet. Die eine beharrt auf der rein „atmosphärischen“ Beeinflussung Kohelets mit dem Zeitgeist des Hellenismus, und lehnt jede direkte literarische und philosophische Abhängigkeit ab³⁷. Ein überwiegender Teil der Forschung, und das ist auch als Grundvoraussetzung vorliegender Arbeit implizit, bejaht genau diese Abhängigkeit³⁸.

³⁴ Kaiser, Otto, Die Sinnkrise bei Kohelet, u.a. Berlin 1978, S. 5; Vgl. Michel, Untersuchungen, S. 66-73; Hengel, Judentum, S. 214f.: So war er der erste im AT, der die Geschichtlichkeit der Existenz thematisch behandelte. Zu Kohelet im Kontext der jüdischen Literatur des 3./2. Jhd.s v.C. vgl. URL: <ftp://ftp.unizh.ch/theol/publikationen/Krueger/sgoa02.pdf>.

³⁵ Vgl. Hengel, Judentum, S. 234 und Gordis, Koheleth, S. 119: „He is unable to accept the newer Pharisaeic doctrine of life after the death or the Apocalyptic faith in the imminent end of the world ...“ Zum pessimistischen Kontext Kohelets vgl. Kap 3.

³⁶ Ägyptischer Einfluss 1. Ägyptizismen: Lehre des Ptahhotep (Koh 3,14 Schlußwendung „Nimm kein Wort hinweg“); ägyptische Königslehren (Koh 1,12); Standesmärchen (Koh 4,13-16); Gotteseid (Koh 8,2); Lob des Schreibers (Koh 10,15b); 2. ähnliche Topoi in ägyptischen Texten: Mahnworte des Ipuwer; Gespräch des Lebensmüden mit seinem Ba; Harfnerlied; Klagen des Cha-Cheper-Re-Seneb; Grabinschrift des Petosiris. Einfluss durch ägyptische Weisheitstexte (Papyrus Insinger, Lehre des Onchsheshongy) wollten Humbert und Galling erkennen (Vgl. Humbert, Qoheleth, 1915; Galling, K., Kohelet-Studien, 1932, S. 298f.; Parallel zum Buch der Sprichwörter, wo in Spr 22,17-24,22 die Lehre des Amenemope von 1200 v. C. verarbeitet wurde). Diese Ähnlichkeit wurde jedoch allgemein auf eine in der hellenistischen Welt existierende Grundstimmung (*anxiety*) zurückgeführt, aus der skeptische und pessimistische Ideen flossen. So ist z.B. bei Kleinert die Stimmung, aber auch die Form bei Kohelet (v.a. 9,7-9) aus der Tradition ägyptischer Harfnerlieder (in Grabkammern) entstanden (vgl. Kleinert, Paul, Sind im Buche Koheleth außerhebräische Einflüsse anzuerkennen?, in: ThStKr 56, 1883, S. 780f.); Babylonischer Einfluss Dieser wurde besonders von Loretz (Alte Orient) aufgrund paralleler Topoi u.a. in „Ludlul bel nemeqi“, „Babylonischen Kohelet“, „Ratschläge eines Pessimisten“ und „Dialog zwischen Herr und Diener“ vertreten (v.a. für Koh 4,12). Eine weitere Parallele, die von 9,7-10 mit der Rede der Schenkin im Gilgamesch-Epos, erstreckt sich auf eine ganze Gedankenabfolge von 8,16 bis 9,10. Phönizische Einflüsse vermutete Dahood (Anm. 17). Vgl. Braun, Populärphilosophie, S. 8ff.; Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 26; Lohfink, Kohelet, S. 70.

³⁷ Podechard, Emmanuel, L'Ecclésiaste, Paris 1912, S. 109: „L'Ecclésiaste n'est pas entré en contact direct et immédiat avec les oeuvres des philosophes grecs; mais il n'a pas dû échapper complètement à la diffusion de leurs méthodes et de leurs idées“; Vgl. auch Hertzberg, Prediger, S. 56ff.: Das Buch sei ein eigenständiges

Während von den letzteren einige vorsichtige Parallelen zu ziehen versuchten³⁹, wollten andere die direkte Abhängigkeit Kohelets von griechischen Autoren⁴⁰ oder die Übernahme ganzer Sätze in das Buch erkannt haben⁴¹. Eine Erweiterung erfuhr das Verständnis des Buches Kohelet, nachdem Levy versucht hatte, über sprachliche und motivliche Parallelen hinauszugehen, und Kohelet aus seiner Zeit heraus zu verstehen (programmatisch). Einer Zeit, in der sich „die Philosophie ... mit den Ideen ihrer Religion vermählten“⁴². Diese Ansicht liegt dem fünften Kapitel zugrunde. Als vorläufiges Resümee bisheriger Erforschung griechischer Einflüsse sei Lohfink zitiert, der im Buch Kohelet einen Versuch sieht, „... soviel wie möglich von der griechischen Weltdeutung zu gewinnen, ohne dass dabei die israelische Weisheit ... ihren Eigenstand aufgeben

Werk, nirgendwo lässt sich eine Lücke finden, „die die Einfuhr fremden Gutes notwendig machte“. Der Einfluss beschränkt sich auf unbestimmte kulturelle Faktoren. Vgl. Loretz, *Alte Orient*, S. 56; Gordis, R., *Koheleth*, S. 56; Galling, Prediger, S. 77; Zimmerli, Walther, *Das Buch des Predigers*, Göttingen 1980³, S. 123f.; Michel, Diethelm, *Qohelet*, Darmstadt 1988, S. 61ff.

³⁸ Zur Geschichte der Vermutungen griechischen Einflusses, angefangen mit A. Ibn Esra (1,4-7 ≅ Vier-Elementelehre) über Luther (*Adnotationes in Ecclesiasten*: 3,16ff ≅ Epikur, Mensch = Tier) bis ca. 1978 vgl. Braun, S. 1ff. Zur neueren Forschung vgl. Hengel, *Judentum*, S. 211f.; Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, S. 27f.; ders., *Glück*, S. 233-50. Bisherige Gemeinsamkeiten Kohelets mit griechischen Philosophien beruhen v.a. auf Vergleich von Sprache (Gräzismen), Darstellung (Subjektivismus, Empirismus) und Motiven (Tod, *carpe diem*, Determinismus, zyklisches Weltbild). Doch sollte das Buch als Ganzes (Möglichkeit menschlichen Glücks) vor den Hintergrund hellenistischer Philosophie gestellt werden (ebd., S. 246).

³⁹ Vgl. u.a. Tyler, Thomas, *Ecclesiastes*, London 1874, S. 29: Kein Einfluss klassischer, nur postaristotelischer Philosophie; Pleiderer, Edmund, *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee*, Berlin 1886, S. 155-188: Heraklitische Einflüsse; Hengel, *Judentum*, S. 232-234: Hengel arbeitete sechs Berührungspunkte mit dem Geist des Hellenismus aus: 1. kritische Individualität, freies Denken, auf Grundfragen menschlicher Existenz gerichtet, 2. Kritik der Vergeltungslehre traditioneller Weisheit, 3. aus *deus absconditus* > persönliches *fatum*, 4. Schicksal schiebt sich zwischen Gott und Mensch, 5. Mittelweg in praktischer Lebensführung, *carpe diem* ist begrenzter Lebenssinn, 6. „bürgerliche Ethik“ (auf Sicherheit und Lebensgenuss ausgerichtet). Er hält alle Versuche, Kohelets Denken einer bestimmten griechischen philosophischen Tradition zuzuordnen, für nicht überzeugend. Denn „Qohelet begegnet ... nicht den Schulmeinungen der Philosophen, sondern den volkstümlichen Anschauungen ...“ (Ebd., S. 232). Vgl. weiter Lauha, Aarre, *Kohelet*, in: BK 19, Neukirchen/Vluyn 1978, S.11.

⁴⁰ Vgl. Ranston, Harry, *Ecclesiastes and the Early Greek Wisdom Literature*, London 1925: Er wollte die direkte Abhängigkeit von Theognis (*Theognis for Jewish readers*) nachweisen; Bei Braun ist das Buch Kohelet in allen Einzelheiten bei Begriffs- und Motivwahl von der hellenistischen Popularphilosophie abhängig, so „dass Kohelet mit der griechischen Reflexion seiner Zeit vertraut war, ja, mehr noch, ihr Denken und ihre Lehren übernahm und in seiner Lehrschrift hebräisch formulierte.“ (Ebd., S. 170) Doch das Buch wird hier als Sentenzensammlung betrachtet und bekommt damit größere Aussagenkomplexe nicht in den Blick; Kaiser, Otto, *Judentum und Hellenismus*, in: BZAW 161, u.a. Berlin 1982, S. 73 und ders. *Sinnkrise*, S.101: Die hellenistischen Motivparallelen nach Braun werden auf 48 gekürzt und die Übernahme von Gedanken durch Kohelet bei Homer, Theognis, Euripides und Menander bestätigt. Berührungspunkte mit dem Hellenismus sind hier die sehr subjektive Darbietung und die Thematik des Schicksalgläubens.

⁴¹ Vgl. Amir, Yehoshua, *Doch ein griechischer Einfluss auf das Buch Kohelet?*, in: ders., *Studien zum antiken Judentum*, Frankfurt 1985, S. 35-50: Er will den Lieblingssatz Kohelets „Alles ist Windhauch“ als Übernahme eines Satzes vom Kyniker Monimos sehen (Anm. 353).

⁴² Levy, Ludwig, *Das Buch Qoheleth*, Leipzig 1912, S. 12. Träger prohellenistischer Tendenzen hinsichtlich der Aufnahme griechischen Gedankengutes war hauptsächlich die jüdische Oberschicht, die als Schreiber und Weise der Ausbildung vorstanden. Deren Amt gehörte zwischen 398–180 v.C. zu den bedeutendsten öffentlichen Funktionen. Vgl. Braun, S. 39.

musste“⁴³. Die Frage nach den Einflüssen auf Kohelet scheint, den unterschiedlichsten Positionen nach, nicht eindeutig beantwortbar zu sein. Keine Position konnte allgemein plausibel, geschweige denn bewiesen werden. Das liegt jedoch in der Natur der Sache, für Ideen können keine Quellenangaben gemacht werden, man kann sie nur als ähnlich deklarieren und den Einfluss anderer wahrscheinlich machen. Das Buch Kohelet selbst beeinflusste spätere Werke in geringerem Maße. So gibt es, neben Ähnlichkeiten zwischen Sätzen und Topoi, v.a. eine Auseinandersetzung mit den Lehren Kohelets in dem um etwa 190 v. C. verfassten Weisheitsbuch Jesus Sirach⁴⁴. Die Sapientia Salomonis nimmt dagegen, wenn überhaupt, nur indirekten Bezug auf Kohelet⁴⁵. Weitergehende Einflussnahmen von Kohelet auf andere Werke beruhen nur auf entfernten Vermutungen⁴⁶.

2.4. Inhaltliche Systematik

Die Literarkritik brachte das Ergebnis eines weitgehend einheitlichen Textes des Buches Kohelet. Außerhalb dieser Texteinheit stehen einerseits das erste (12,9ff.) und das zweite Nachwort (12,12ff.), eventuell auch Vers 11,9b. Diese werden zwei Redaktoren zugeschrieben, die darin ihre Urteile über das Buch Kohelet abgaben⁴⁷. Dazu kommen andererseits die Überschrift⁴⁸ und zwei rahmende Sätze⁴⁹. Nachdem nun der Großteil des

⁴³ Lohfink, Kohelet, S. 9. Zur Erforschung hellenistischen Einflusses vgl. auch Smend, AT, S. 219; Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 25ff.; ders., Glück, S. 233-244.

⁴⁴ Vgl. Hengel, Judentum, S. 255; Braun, S. 173f. Umgekehrt hält Whitley (Whitley, Charles F., Kohelet, in: BZAW 148, u.a. Berlin 1979, S. 144) das Buch Kohelet von Sirach beeinflusst, da ersterer das spätere Hebräisch aufweist und nicht mehr in traditionellen Vorstellungen wurzelt, was Sirach noch tut. Der Vorschlag konnte sich jedoch nicht durchsetzen, dagegen stehen u.a. die in Israel ebenfalls vorhandenen restaurativen Tendenzen und die Kanonaufnahme „Kohelets“.

⁴⁵ Vgl. Braun, S. 175f.

⁴⁶ So auf den Aristeasbrief, die Sadduzäer und auf Philo. Vgl. Braun, S. 176f.

⁴⁷ Neben einzelnen Alternativmeinungen (Fox, Michael V., *Qohelet and his Contradictions*, Sheffield 1989, S. 311) handelt es sich heute um einen überwiegenden Konsens in der Wissenschaft des AT über drei Autoren des Buches: Kohelet und zwei Epilogisten. Vorher existierten Meinungen, die am Buch bis zu neun verschiedene Hände vermuteten (Siegfried, Carl, *Prediger und Hoheslied*, 1898, in HK 2/3/2). Die beiden Epilogisten gaben von 12,9ff. ihre Voten für die Kanonfähigkeit des Buches ab. Während der erste Epilogist Kohelet als Weisheitslehrer empfiehlt, weist der zweite auf seine Gottesfurcht und das Halten der Gebote (12,13) hin, was eigentlich keine Rolle bei Kohelet spielt. Deshalb ist die spätere Aufnahme in den Kanon v.a. der fiktiven salomonischen Verfasserschaft zu verdanken. Zur Kritik des zweiten Epilogisten an übermäßiger Buchproduktion (12,12) vgl. auch DL 6, 18: Hier kritisiert Timon die „Vielschreiberei“ des Antisthenes. Unklar ist die Redaktion anderer Verse (3,17; 5,5; 7,18; 1,10b; 12,1a; 12,7). 11,9b ist durch die Erwähnung des Gerichtes wahrscheinlich dem 2. Epilogisten zuzuschreiben. Vgl. Hengel, Judentum, S. 234f.; Braun, S. 144f.; Smend, AT, S. 218: Hier sollte der erste Epilogist zudem Kohelets Schüler oder Anwalt gewesen sein.

⁴⁸ 1,1; Übersetzung in Anm. 14; Diese wird dem 1. Epilogisten zugeschrieben, der Königstitel wurde eventuell vom 2. Epilogisten hinzugefügt; Vgl. Hengel, Judentum, S. 234; Smend, AT, S. 218.

zeigt sie Ähnlichkeiten mit der klassischen griechischen Rhetorik und der hellenistischen Gattung der Diatribe⁵⁵. Im philosophischen Kontext scheinen vor allem zwei Gliederungsmodelle ergiebig zu sein. Da wäre zuerst die palindromische Gesamtkonstruktion in sieben Teilen nach Lohfink⁵⁶:

1,2f	Rahmen
1,4-11	Kosmologie (Gedicht)
1,12-3,15	Anthropologie
3,16-4,16	Gesellschaftskritik I
4,17-5,6	Religionskritik (Gedicht)
5,7-6,10	Gesellschaftskritik II
6,11-9,6	Ideologiekritik
9,7-12,7	Ethik (am Ende: Gedicht)
12,8	Rahmen

Dazu kommt das linear-dynamische Modell Schwienhorst-Schönbergers in vier Teilen⁵⁷:

1,1 Überschrift

1,2 Rahmen- und Mottovers

1,3-3,22 Entfaltung und Beantwortung der Frage nach Inhalt und

⁵⁵ Trotz vieler Untergattungen (S. 16) scheint das Buch am ehesten der Rahmengattung „Kynisch-stoische Diatribe“ zugehörig, deren Eigenart ständig wechselnde Rede und Gegenrede ist. Sie hat einen dreiteiligen Aufbau: 1. Positive Darlegung des Ideals (1-3), 2. eine negative Darlegung (4,1-6,9: Auseinandersetzung mit vorphilosophischer Auffassung; 6,10-8,17: Auseinandersetzung mit alternativen Lebensentwürfen), 3. Schlussermahnung (9,1ff. bzw. 9,7ff.). Der Argumentationsverlauf bei Zitat und Kommentar findet sich u.a. anhand eines Textes des Teles von Megara (3. Jhd. v.C.) bei Krüger, Thomas, Theologische Gegenwartendeutung im Koheletbuch, München 1990, S. 54-56. Zu einzelnen Formelementen vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 247ff.: Anrede und Fragen des Hörers, vorweggenommene Meinungen, „kommunikativer Plural“, betontes Ich, Zwischenredner, Beispiele und Gleichnisse (nach Berger), scharfe Antithesen, Umgangssprache, Zitateinflechtung (nach Capelle); zur Kritik vgl. Klein, C., Kohelet und die Weisheit Israels, 1994, S. 164: Kohelet konnte die Diatribe nicht gekannt haben, da sie erst im 3. Jhd. v.C. aufkommt, also zeitgleich mit Kohelet. Nur vergleichbare Verhältnisse lassen beide Verfasser zu analogen rhetorischen Mitteln greifen. Ähnlich Gordis (Kohelet, S. 52): „However, none of them are the result of a consciously adhered to literature genre, but rather the free expression of an informal style.“ Er verweist auf alttestamentliche und altorientalische literarische Einflüsse und dass wichtige Kennzeichen der Diatribe fehlen: Dialog, rhetorischer Imperativ, aggressive Polemik gegen den Antagonist (ebd., S. 53).

⁵⁶ Vgl. Lohfink, Kohelet, S. 10; Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 10; zu Alternativmodellen vgl. ebd. S. 12ff.

⁵⁷ Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 6. Diese lehnt sich an ein linear-dynamisches Modell von Backhaus an; kommt jedoch entgegen diesem zu dem Ergebnis eines systematischen Aufbaus, der auf ein alle Teile umfassendes Thema (Kap. 2.1.) ausgerichtet ist. Vgl. Backhaus, „Zeit und Zufall“, S. 212ff.; Das Modell ähnelt der vierteiligen Gliederung klassisch antiker Rede. So nennt Quintilian für die Gattung der Gerichtsrede folgende Teile: *prooemium*, *narratio*, *probatio*, *refutatio*, *peroratio*. in Lausberg, H., Handbuch der literarischen Rhetorik, Stuttgart, 1990³, S. 147; Vgl. auch Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, S. 11.

Bedingung der Möglichkeit menschlichen Glücks (*propositio*⁵⁸)

4,1-6,9 Entwertung traditioneller Werte im Hinblick auf die Bestimmung
des höchsten Gutes (*explicatio et argumentatio*)

6,10-8,17 Auseinandersetzung mit alternativen Glücksbestimmungen
(*refutatio*)

9,1-12,7 Aufruf zur Freude und tatkräftigem Handeln
(*peroratio et applicatio*)

12,8 Rahmen- und Mottovers

12,9-14 Zwei Nachworte

Anhand einer Modifikation des letzten Modells soll im folgenden das philosophische Konzept Kohelets dargestellt werden. Nur ergänzend wird dabei auf die palindromische Konstruktion zurückgegriffen.

2.4.1. Programmatische Darlegung der Philosophie: Entfaltung und Beantwortung der Frage nach Inhalt und Bedingung der Möglichkeit menschlichen Glücks (1,2-3,22)

2.4.1.1. Thema und Programm (1,2,3)

Die Rahmen- oder Mottosätze 1,2 und 12,8 (Anm. 27) sollen dem Leser das Leitwort **הָבֵל** und Thema des Buches als Rahmung darbringen, um einen Ein- und Ausstieg in das Buch zu ermöglichen. Nach 1,2 wird sukzessive ein Bericht über die Worte Kohelets gegeben. Ab 1,12 ergreift Kohelet selbst das Wort und teilt seine Beobachtungen und Reflexionen mit. Um das zentrale Thema zu erfassen, ist es notwendig auf den Begriff **הָבֵל** selbst näher einzugehen. Seine Bedeutung ist nur bei Kohelet umstritten⁵⁹, da dieser sowohl Worte aus der Umgangssprache zu philosophischen Begriffen umformt, wie auch, schon seiner Kritik der traditionellen Weisheit wegen, biblische Termini (Zitate aus anderen Büchern des AT) nutzt. Zur Bedeutung des Wortes im übrigen AT herrscht dagegen Konsens in der exegetischen Forschung. Es ist wahrscheinlich eine onomatopoetische

⁵⁸ Die *propositio* kann weiter in *prooemium* (1,3-11), *narratio* (1,12-2,26) und *probatio* (3,1-22) untergliedert werden.

⁵⁹ Vgl. Schwenhorst-Schönberger, Glück, S. 14: Sie reichen von „Eitelkeit“ (Lauha), „eitel“ (Luther) bis „absurd“ (in Anlehnung an Camus). Im AT kommt das Wort 78 mal vor, davon allein 38 mal bei Kohelet. Zur Intensivierung des Begriffes bei Kohelet vgl. Braun, S. 45f.

Wortbildung, im Sinne von „Hauch“, die mit Vorstellungen des Flüchtigen assoziiert werden soll. Es werden vier Verwendungsbereiche unterschieden⁶⁰, wovon nur die ersten drei bei Kohelet in Frage kommen. Der Begriff trägt hier eine deutlich anthropologische Ausrichtung und kann sowohl mit „Vergänglichkeit“, wie mit „positiver Erwartung und Nichterfüllung“ übersetzt werden. „Windhauch“ scheint jedoch die von allen beste Übertragung zu sein, denn hier ist einerseits die ursprüngliche Bedeutung „Hauch“ erhalten, andererseits wird der abstrakte philosophische Gedanke als Bild⁶¹, gemäß Kohelets Begriffsbildung, am besten sichtbar. Doch was ist „Windhauch“? Nach 1,2: הַכֹּל (Alles). Dieses „Alles“ wird ab 1,3 wieder aufgegriffen und auf menschliche Arbeit und Besitz bezogen, in 1,4 wird dem die Kosmologie gegenübergestellt („die Erde aber steht in Ewigkeit“). Danach verliert sich vorerst der Bezugspunkt von „Windhauch“, so dass 1,2 als Vorstellung des Themas gelten kann. Eine andere Funktion hat die philosophische Frage 1,3: מִי־הִתּוֹרֵן לְאָדָם בְּכַעַל־מֹל שִׁיעַמַּל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ: ⁶². Sie wird nochmal ähnlich in 3,9 gestellt und in 3,19 beantwortet. Beide Antworten, in 2,11 wie 3,19 fallen negativ aus: Es gibt keinen Nutzen für den Menschen aus dem Gewinn seiner Arbeit oder Mühe. Es wurde von der alttestamentlichen Forschung gezeigt, dass sämtliche „Windhauch“-Aussagen in Kohelet um diese Frage 1,3 kreisen⁶³. Also haben wir in dem

⁶⁰ Vgl. Seybold, Klaus, Art. הַכֹּל, in: ThWAT II, S. 335: 1. Name des Zweitgeborenen (Flüchtigkeit von Abel in Gen 4), 2. Hauch des Atems (vorrübergehend), 3. als Prädikat klagender Menschen, 4. Als Bezeichnung für Götzen (Fremdgötter).

⁶¹ הַכֹּל als Stilfigur *concretum pro abstracto*; dagegen ist רִיחַ (Hauch, Geist) *abstractum*. Vgl.

Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 16.

⁶² „Was hat der Mensch für Gewinn von all seiner Mühe, die er hat unter der Sonne?“; Vgl. ebd. S. 17f. Philosophische Frage deshalb, da eine Antwort gegeben wird in 2,11. Dazu kommt der universell anthropologische Fragehorizont: לְאָדָם (für die Menschen) und die kosmologische Wendung: תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ (unter der Sonne), die bei Kohelet gleichbedeutend mit dem diesseitigen Leben ist (6,5; 11,7), gegenüber der Finsternis, aus der er kommt und in die er geht (6,4; 9,10; 11,7f.; 12,2). Es wird das Bild vom Menschen als sich mühendes Wesen, was auf Besitz aus ist, entworfen: *homo faber*. Griechischer Einfluss liegt evtl. auf Kohelets Wortwahl „unter der Sonne“ (29mal) vor: ὑπὸ ἡλίου (bei den Schulschriftstellern); LXX: ὑπὸ τὸν ἥλιον (Demosthenes, Plutarch). Beispiele bei Braun, S. 50. Typisch hebräisch wäre תַּחַת הַשָּׁמַיִם („unter dem Himmel“ – auch bei Platon, Tim. 23.c.d: ὑπὸ τὸν οὐρανόν), dies wird im AT (auch bei Kohelet, nur 3mal) eher in Bezug auf Dinge; „unter der Sonne“ dagegen in Bezug auf Menschen verwendet. Auch וְרִיחַ הַנֶּחֱמֵץ (Was ist der Gewinn?) findet sich im Griechischen (τὸ ὄφελος), Belege bei Braun, S. 62 Anm. 138.

Motivlich gibt es Parallelen zu Simonides (fr. 9D): „Gering ist der Menschen Macht, erfolglos ihr Streben, in knappen / Dasein Mühsal um Mühsal, / und unentrinnbar hängt gleichmäßig über ihnen der Tod. / Denn davon erhalten ihr Teil ebenso die Guten, / wie wer schlecht ist.“ Übers. in Braun, S. 57.

⁶³ Vgl. Backhaus, „Zeit und Zufall“, S. 332-344; Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 19. Aus der Missachtung der Gesamtstruktur des Textes wurde aus 1,2.3 die christliche These hergeleitet, es handele sich

Vorhaben diese Frage zu untersuchen, das Programm des Buches. Thema (1,2) und Programm (1,3) werden durch Kohelet zunächst anhand eines Gedichtes expliziert.

2.4.1.2. Gedicht über den Kosmos (1,4-11)

In diesem Gedicht über den Kosmos macht er uns unsere Stellung im Universum klar. Es bildet mit dem Schlußgedicht 11,9-12,7 analog der palindromischen Konstruktion (S. 18) einen inneren Rahmen⁶⁴. Umstritten war, ob das anhand von Analogien vorgetragene kosmische Geschehen in 1,5-7 Ausdruck von Sinn oder Sinnlosigkeit ist. Nach Michel erweisen sich scheinbar zielgerichtet ablaufende Vorgänge, die beim ersten Betrachten „Gewinn“ zu erlangen scheinen, beim zweiten Betrachten als sinnlos - also ein Analogon zum menschlichen Dasein⁶⁵. Diese Negativauslegung wird jedoch vor dem Hintergrund antiker Vorstellungen vom Kosmos als Kreislauf (Kap. 6.3.) zunehmend kritisiert und gewinnt nur vor unserer teleologischen Weltauffassung einen Sinn. So sieht Lohfink in der Darstellung eines ewigen und herrlichen Kosmos eine Gegenüberstellung zum menschlichen Dilemma⁶⁶. Und mit 1,9b: **וְאֵין כְּחֶלְדָּשׁ תַּחַת שָׁמֶשׁ:**⁶⁷ wird eine jede hypothetische Veränderung negiert. Somit liegt in 1,5-7 wahrscheinlich die Beschreibung

bei Kohelet um die Verachtung irdischer und die Verherrlichung himmlischer Güter. Vgl. Lohfink, Kohelet, S. 5.

⁶⁴ Gliederung: 1,4: Vergänglichkeit (Mensch) – Unvergänglichkeit (Erde); 1,5-7: Ständige Veränderung als Ausdruck von Unvergänglichkeit oder Vergeblichkeit; 1,8-11: Bleibendes („nichts Neues“) im Vergänglichen des Menschen. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 22.

⁶⁵ Michel, Untersuchungen, S. 4.: i.S. von: Die ewig kreisenden Bewegungen gelangen an kein Ziel, noch haben sie einen Gewinn, wie auch die Mühen des Menschen. Motivparallelen zu 1,4: „Wie die Geschlechter der Blätter, so sind die Geschlechter der Menschen ...“ (Hom. Il 6, 146ff.); auch bei Mimnermos, Pyrrho, Euripides und Epiktet; Zu 1,5: „Einen Tag wie den andern muss Helios Mühsal erdulden / Keine Ruhe noch Rast ist im geringsten vergönnt ...“ (Mimnermos, Nanno, fr. 10D); auch bei Alkman, Anaximenes; Pindar; Stesichoros fr. 6; Hom. Hymn., Il. 18, 239.485; zu 1,7: Aristophanes, Euripides; Belege und Übers. bei Braun, S. 57ff. und Glück, S. 31f.

⁶⁶ Denn dieser Kreislauf ist harmonisch und sinnvoll: Flüsse fließen dorthin, wo sie entsprangen. Winde drehen sich in die Ausgangsrichtung. Die Sonne kehrt an den Ort ihres Aufganges zurück. Der Kosmos ist in sich vollkommen, nicht ist hinzuzufügen oder abzuziehen (1,9b: „nichts Neues“) Vgl. Menander: „Denn alle Dinge mühen sich innerhalb der Fortdauer ab.“ Eine Rückkehr in 1,8 auf die anthropologische Ebene von 1,3 wird angesichts des vollkommenen Kosmos zur schmerzlichen Erkenntnis (i.S. von Nicht-Teilhaben und Nicht-Erkennen dieses Kreislaufes). Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 26f., 320; Hengel, Judentum, S. 221; Lohfink, Kohelet, S. 21: „Wie bei jeder Kreislauftheorie vom archaischen Mythos über die Stoa bis Nietzsche handelt es sich auch hier um eine Analyse des menschlichen Seins in der Zeit, die es ablehnt, dieses Sein als reines Fallen ins Nichts zu definieren.“

⁶⁷ „Es gibt nichts Neues unter der Sonne“; Der Begriff „Neues“ ist im altjüdischen Kontext nicht mit „aus Entwicklung und Fortschritt hervorgegangen“ zu interpretieren. „Neues“ bedeutet das „Alte“ möglichst rein und stark wiederholt. Es bleibt also bei der Unvollkommenheit des Menschen. Auch kann Neues hier angesichts der Vollkommenheit der Einrichtung der Welt nur schlechter sein. Motivparallelen zu *nihil novum*: v.a. bei Stoa (οὐδὲν καινὸν πάντα), Epikur, Porphyrius (Pythagorasvita). Belege bei Braun, S. 60; Vgl. auch Kap. 6.3. „Nichts Neues“ in der Kosmologie.

eines ewigen, chaosverhindernden Kreislaufes vor, einer geheimnisvollen, vollkommenen Ordnung also. Davon hebt sich nun das Kommen und Gehen menschlicher Generationen als lineare Bewegung ab. Eröffnet von einer eventuellen Kritik an den Worten der Weisen in 1,8a, wird in 1,8b-11 kontrastierend die Darlegung menschlichen Seins gegeben. Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten ist damit 1,9b so zu verstehen, dass der Mensch durch sein Handeln zwar Anteil am kosmischen Geschehen hat, aber nur einen begrenzten Teil dieses Geschehens mitvollzieht. Daraus entspringt die These in 1,10a, dass es durchaus etwas Neues gibt, der aber in 1,10b widersprochen wird. Wenn man der Meinung ist, es gäbe etwas Neues, dann nur, weil man die Vollkommenheit des kosmischen Kreislaufes nicht überblickt. Der Mensch berührt diesen nur und durchläuft ihn nicht⁶⁸. Dies wird ab 1,11 expliziert. זְכָרָיו (Erinnerung, Gedächtnis) ist hier nicht als kognitive Größe, sondern als Ermöglichung von Unsterblichkeit durch eine aufrechterhaltene Kette von Generationen zu verstehen⁶⁹. Kohelet bestreitet nun dieses Fortleben im Gedenken anderer, der Tod kann damit nicht überwunden werden. Es handelt sich um die Idee, das Leben als eine ewige Bühne zu betrachten, auf der die Menschen kommen und gehen. Diese Bühne muß aber jede Generation neu begreifen (begrenzt), denn das bestehende „Bühnenbewußtsein“ erlischt mit jedem einzelnen Tod. Die Frage nach dem Sinn des Lebens stellt sich damit aufs Neue und soll im folgenden in Rekurs auf eigene Erfahrungen der Erzähler beantwortet werden.

2.4.1.3. Überblick (1,13-2,2)

Dazu benutzt Kohelet die Person des Königs. Dem Abschnitt 1,13-2,2 nach Beginn dieser Königstravestie (1,12) kommt eine Überblicksfunktion zu. Themen (Taten, Weisheit, Freude)⁷⁰ werden vorgestellt und Fragen bleiben offen. Anhand des Königs, als exemplarischer Mensch, soll eine universale Anthropologie aufgebaut werden. So werden dem Leser oder Schüler (4,17; 11,9) verschiedene Gegenstände als vom „König“ schon

⁶⁸ Vgl. Glück, S. 38: Der kosmische Kreislauf wird hier mit einem Kreis und das menschliche Sein mit einer Tangente daran verglichen.

⁶⁹ In der traditionellen Weisheit fällt der Frevler aus dieser Kette, z.B. in Spr 10,7; Vgl. auch Sir 14,19: „alle seine Werke müssen vermodern, und was seine Hände schaffen, folgt ihm nach.“. Dass sich Erinnerung immer wieder abbaut, hat v.a. der Chorlyriker Simonides zur Zeit der Perserkriege betont: „Denn alles versinkt in den grauenvollen Wirbelschlund, die großen Mannesworte und der Reichtum.“ (fr. 8). Weitere Belege und Übers. in Braun, S. 61f.; Vgl. auch Lohfink, Kohelet, S. 23.

⁷⁰ Diese Themen sind von 1,13-2,2 in drei dreiteiligen Einheiten aufgeführt: 1. Einleitung, 2. Windhauchaussage, 3. Bikolon. Sie werden einzeln ab 2,3 wiederaufgegriffen: Taten (1,13-15 > in 2,3-11); Weisheit und Torheit (1,16-18 > 2,12-23); Freude und Glück (2,1-2 > 2,24-26).

selbst geprüft, vorgestellt und er soll damit *in puncto* Lebenssinn zu einem Schluß *a maiore ad minorem* geführt werden..

Inhalt der Untersuchung in 1,13-15 ist nicht die Weisheit⁷¹, sondern all das, was unter dem Himmel getan wird⁷² von den Menschen, nicht der Natur. Dies ist „alles Windhauch und Luftgespinnst“ (1,14b) und wird in 1,15 anhand zweier Sprichwörter⁷³ begründet, als menschliches Unvermögen in der Handlungsfähigkeit, welches durch den Tod eine Grenze erfährt. Darauf geht es in 1,16-18 um das Erkennen des Unterschiedes von Weisheit und Wissen einerseits und Dummheit und Torheit andererseits. Kohelet kommt auch hier zu dem Ergebnis, dass diese Suche nach dem Unterschied ein Streben nach Wind ist, und begründet das ebenfalls mit Sprichwörtern. Letztere sollen auf den Konflikt weisheitlicher Erziehung hindeuten, wo das Ziel: Ruhe, Freude und Glück nur durch Anstrengung und Mühe erreichbar wird⁷⁴. Entgegen der traditionellen Weisheit korrelieren in Kohelet jedoch der Mehrerwerb von Wissen mit dem von Kummer positiv⁷⁵. Erwerb von Wissen und Weisheit stehen damit in Frage. Alternativ versucht es der „König“ nun in 2,1-2 mit Freude und Glück⁷⁶. Aber ein darauffolgendes Windhauchurteil qualifiziert diesen

⁷¹ Wie in: Michel, Untersuchungen, S. 9.

⁷² EÜ: „Ich hatte mir vorgenommen, alles, was unter dem Himmel getan wird, mit Weisheit zu erforschen und zu ergründen, ob es ein schlechtes Geschäft sei, das ein Gott den Menschen aufgetragen habe, dass sie sich damit plagen.“ „Ergründen“ (רָחַף), LXX: κατασκέψασθαι; im AT 19-mal i.S. von „Auskundschaften“ gebraucht, kann auch eher philosophisch mit σκέπτεσθαι oder τηρεῖν (erkunden) übersetzt werden und würde damit neuem Erkenntnisstreben entsprechen. Vgl. Hengel, Judentum, S. 218; Glück, S. 51; Braun, S. 51.

⁷³ 1,15a weist auf ein palästinisches Sprichwort hin („Der Schwanz des Hundes bleibt krumm, und wenn du ihn auf tausend Leisten schlägst“), findet aber auch griechische Entsprechungen: Wenn ein Knabe widerwillig ist, „so pflegen sie ihn wie ein verzogenes und verbogenes Holz zu richten mit Drohungen und Schlägen.“ (Platon, Prot. 325d); Das Sprichwort wird sowohl zur Behandlung unwilliger Schüler, besser aber als Hinweis auf den Tod (7,13 > 7,14) interpretiert. So könnte es auf den gekrümmten Rücken alter Menschen hinweisen, wie im Rätsel der Sphinx an Ödipus und dessen Lösung (Sophokles, König Ödipus 4, 1-3, 5f.); bei Xenophanes und Krates (DL 6, 92f.): „Denn das Alter hatte ihn krumm gebeugt.“ 1,15b stammt aus dem kaufmännischen Vokabular und deutet ebenfalls auf den Tod hin. Belege und Übers. bei Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 52ff.

⁷⁴ Wie in Sir 6,23-29. Vgl. Hesiod, Werke und Tage 288-292: „doch vor das Gutsein (ἀρετή) haben den Schweiß die unsterblichen Götter dir gesetzt, und lang ist und steil der Pfad, der hinaufführt und auch rauh zu Beginn. ...doch wenn er die Höhe erreicht hat, leicht ist das Gutsein dann, so schwierig es immer auch sein mag.“ Diese Anstrengung zum Weisheitserwerb, rein physisch verstanden, wird jedoch oft in der traditionellen Weisheit heruntergespielt, u.a. in Sir 51,26f; 6,19b. Übers. bei Glück, S. 56f.

⁷⁵ Ähnlich Hdt. 9,16: „Das ist der größte Schmerz für einen Menschen: bei allem Wissen doch nichts zu vermögen (πολλὰ φρονέοντα μηδενὸς κρατεεῖν)“. Weitere Belege (Sophokles) und Übers. bei Braun, S. 69f.

⁷⁶ טוב bedeutet hier nicht das sittlich Gute (*bonum morale*), sondern das physisch Gute (*bonum physicum*), als nicht „Gutsein“, sondern „Gutergehen“, auch gut mit „Glück“ zu übersetzen. Wie auch das Griechische ἀγαθος i.S. von εὐδαίμων, oder das Lateinische *bonus* i.S. von *beatus* kennt.

Versuch ebenfalls negativ. Dieses Urteil ist allerdings, gemessen am Gesamtprogramm Kohelets (*carpe diem*), nur in Bezug auf die folgenden Ausführungen (S. 25) zu verstehen. Die einzelnen Inhalte der Verse 1,13-2,2 werden nun in 2,3-26 wiederaufgegriffen und näher ausgeführt⁷⁷. Zunächst wird die Ausgangsfrage wiederaufgegriffen. 2,3: ... **הַשְׂדֵם** לְבָנִי עַד אֲשֶׁר-תִּרְאֶה אֲזִיָּה וְטַב לְבָנִי⁷⁸. Diese wird in 2,24ff. beantwortet, der Text dadurch gerahmt.

2.4.1.4. Taten (2,3-11)

Die Texteinheit 2,3-11 erinnert formal an altorientalische Königsschriften und inhaltlich an die Genesis und die Geschichte Salomos⁷⁹. „Indem ich meinen Leib mit Wein lockte, mein Verstand aber mit Weisheit die Führung behielt, und indem ich die Torheit fesselte“ (2,3), so begab sich der „König“ auf die Suche nach Glück in dem Tun des Menschen. Es folgt ab 2,4 ein Tatenbericht des Königs, der sich vom äußeren auf den inneren Bereich königlicher Residenz zubewegt. Beginnend mit dem Bau von Häusern (2,4b), erreicht er mit der Anschaffung von Frauen (2,8b) seinen Höhepunkt, um in 2,9a abgeschlossen zu werden⁸⁰. 2,10ba bringt das einzig erreichte Ziel dar: Freude. Die Freude hier wird näher qualifiziert als **מְזֶע-לְמַלִּי**⁸¹. Darauf folgt in 2,11bβ eine Antwort auf die Frage in 1,3 nach dem Gewinn menschlicher Mühen: „Es gibt keinen Gewinn unter der Sonne“. Die Antwort ist weniger überraschend nach der Windhauchaussage von 2.1. über die Freude,

⁷⁷ Die inhaltliche Einordnung folgender Verse bis 3,22 könnte so aussehen: 1,13-2,2: Drei Überblicke; 2,3-26: Experimentelle Durchführung der drei Überblicke und erste Beantwortung der Frage von 1,3 („Gewinn“) in 2,11 und der Frage von 2,3 („Glück“) in 2,24-26; 3,1-22: Beantwortung der Frage von 1,13 („böses Geschäft“) und weitere Entfaltung der Antworten von 1,3 („Gewinn“) und 2,3 („Glück“) in 3,10-15.16-22; Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 88.

⁷⁸ EÜ: „Ich wollte beobachten, wo es für den einzelnen Menschen möglich ist sich unter dem Himmel Glück zu verschaffen ...“

⁷⁹ Gen 1,11.29; 2,8f; 1 Kön 5,3; 7,1ff; 9,15.19; 10,5; 2 Chr 8,1ff; 2 Kön 25,4; u.a.m.; 2,3-11 hat wiederum dreiteiligen Aufbau: 1. Ankündigung und Ziel des Unternehmens (2,3), 2. Durchführung (2,4-10), 3. Auswertung (2,11); Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 63f..

⁸⁰ Verwendung von Topos „Königliches Schlemmen“, u.a. in: 2 Sam 15,16; 16,21f; 1 Kön 5-11. 2,4-2,9a deuten auf den ptolemäischen Staat als Privathaushalt (οἰκία) des Königs hin. Der ganze Abschnitt könnte Bezüge zur polemischen Darstellung frühhellenistischer Finanzaristokratie v.a. im Kynismus aufweisen. Zu Belegen (Menander, Lukian, Plutarch, Phoinix von Kolophon etc.) vgl. Braun, S. 79 Anm. 220. Vgl. auch Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 63; Lohfink, Kohelet, S. 27.

⁸¹ 2,10bβ: „Mein Anteil aus all meiner Mühe“. **מְזֶע לְמַלִּי** lehnt sich zwar an die at. Weisheitliteratur an (Sündenschuld, Mühsal menschlichen Daseins), hat bei Kohelet jedoch intensivere Bedeutung. Das zeigt sich durch das häufige Auftreten der figura etymologica **לְמַע שְׁלַמְעִי**, welche dem grch. μόχθον μοχθεῖν und πόνους πονεῖν („in Mühen abmühen“ v.a. des Euripides) ähnelt. Beispiele bei Braun, S. 49 Anm. 46.

allerdings im Bezug auf das einzig erreichte Ziel in 2,10ba. Wir müssen an der Stelle Unterscheidungen im Begriff machen. Der hier neu verwendete Begriff הַלֵּק ⁸² bedeutet, dass Kohelet Freude als einen Anteil all seiner Mühe erfährt, Freude also den Charakter einer Gabe und nicht des Gewinns menschlicher Anstrengungen trägt. So kann er ohne irgendetwas aus seinem Tun zu gewinnen, trotzdem Freude empfangen - eine theologische Begründung von Kohelets Anthropologie⁸³. Die empirisch gewonnene Erkenntnis, Freude als Gabe allein im Handlungsvollzug erfahren zu können, ist Ergebnis des „königlichen Experimentes“. Das gilt es nun zu untermauern.

2.4.1.5. Weisheit (2,12-23)

In diesem Abschnitt wird die These, dass es keinen Gewinn unter der Sonne gibt, argumentativ abgesichert durch die Widerlegung ihrer Leugnung. Kohelet setzt sich hier im kritischen Gespräch mit seinen Gegnern auseinander, greift dazu das Thema aus 1,16-18 (Weisheit vs. Torheit) wieder auf. In 2,12 gliedert er seine beabsichtigte Argumentation in „Weisheit und Torheit“ (2,12a > 2,13-17)⁸⁴ und „Weisheit vor dem Nachfolger“ (2,12b > 2,18-23)⁸⁵. Die Aussagen der folgenden Verse sind widersprüchlich und lassen sich nur durch die Unterscheidung zwischen Zitaten und Kommentaren Kohelets auflösen. So behandelt 2,13.14a die Meinung der traditionellen Weisheit⁸⁶: Weisheit übertreffe die Torheit durch das Wissen, worauf ab 2,14b der Kommentar Kohelets folgt. Eingeleitet mit

⁸² Anstatt וְטוֹב (Glück), oder יְהוֹרֵן (Gewinn); Der Begriff הַלֵּק stammt aus dem altisraelischen Bodenrecht.

Es ist der Anteil von verlostem Land, kein Eigentum, sondern eine Gabe (JHWH's) mit Nutzungsrecht.

יְהוֹרֵן dagegen ist abgeleitet von רָתַי (übrig bleiben) und bedeutet kaufmännisch den verrechenbaren

Gewinn, den Überschuss (περισσεία), wird von Kohelet jedoch als *abstractum* (dem grch. ὄφελος

entsprechend) gebraucht. Beispiele zu ähnlichem Gebrauch im Griechischen bei Braun, S. 48 Anm. 36.

⁸³ Positiv: Freude kann jeder empfangen; negativ: die Freude ist dem Menschen nicht direkt verfügbar. Auch Menander verneint den Genuss, als eine Möglichkeit, Freude zu erlangen: $\text{ὐφ' ἡδονῆς ὁ φρόνιμος οὐχ$

ἀλλίσκεται . Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 68; Braun, S. 78.

⁸⁴ Der inhaltliche Rückgriff verweist auf das Kosmosgedicht 1,4-11 und die Frage 1,3.

⁸⁵ 2,12b: „Was ist der Mensch, der nach dem König kommt? (Er tut doch nur,) was man schon längst getan hat.“ Der König hat alle Möglichkeiten für die Erlangung von Glück ausgeschöpft, es kann nach ihm nichts Neues mehr unter der Sonne geben. Es ist ein universal anthropologisches Verständnis für die folgenden Ausführungen gefordert. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück S. 70.

⁸⁶ Licht und Finsternis wird als Metapher für Weisheit und Torheit (AT: u.a. Spr 2,13; 4,18-19; 6,23), sowie Leben und Tod (AT: u.a. Spr 13,9; 20,20; Klg 3,2; 3,6) benutzt: Dem Weisen gelingt das Leben der Tor scheidet. Vgl. ebd. S. 73f.

der Gegenthese 2,14b (Beide trifft der Tod)⁸⁷, erfolgt eine Anwendung auf die eigene Situation (2,15a), ein Windhauchurteil (2,15), und eine zweite Gegenthese (2,16): Den Weisen und den Narren unterscheidet nichts auf Dauer (לֹא יִשְׁתַּלְּחֵם). Der Vorteil des Weisen reduziert sich also über die Zeit, angesichts des Todes, auf ein Nichts⁸⁸. Die Konsequenz für sich ist Lebensüberdruß (2,17a), die Prädizierung dessen wiederum Windhauch (2,17b). In 2,18-23 geht Kohelet offensichtlich auf einen Einwand folgender Form ein: Der Weise hat zwar im Angesicht des Todes keinen Vorteil vor den Toren, aber seinen Besitz kann er vererben. Nicht sein Subjekt, sondern erworbener Besitz hält sich durch die Generationen⁸⁹. Kohelet antwortet aus seiner Erfahrung. Ihn verzweifelt der Gedanke, das aus seinem Tun kein Gewinn entspringt, er das Resultat dieses Tuns (לְמַעַן) sogar noch einem anderen lassen muss (2,18)⁹⁰. Dazu könnte die Weitergabe des Besitzes an der Torheit des Erben scheitern (2,19). Diese doppelte Sinnlosigkeit seines Daseins bedenkt er mit einem weiteren Windhauchurteil (2,19b) und es lässt ihn weiter verzweifeln (2,20)⁹¹. In 2,21a geht es um einen beobachteten Fall. Ein Besitzer, der mit Weisheit, Wissen und Tüchtigkeit an seinem Besitz gearbeitet hat, muß ihn einem anderen überlassen, der nicht daran gearbeitet hat. Das Windhauchurteil in 2,21b bezieht sich auf diese Diskrepanz zwischen Tun und Ergehen. Dem folgt mit 2,22 - als rhetorische Frage - eine kontextbedingte Variation der Frage von 1,3 (Gewinn). Aussage von 2,22 ist, dass dem Menschen (sogar dem König) trotz aller Mühe und allen Strebens letztlich nichts bleibt⁹². Das wird in 2,23 illustriert. Sind nach Sir 6,28 und Spr 3,17 Ruhe und Freude Früchte menschlicher Mühe und Weisheit, so in 2,23 Ärger und Kummer. Ein Windhauchurteil unterstreicht diese negative Qualifikation von Menschsein. Doch völlig überraschend zu

⁸⁷ Vgl. Menander (fr. 538): „Willst du die Könige preisen, oder die Weisen? Ob klug, ob reich, sieh ihre Gräber: Im Tode sind sie alle gleich“. Lohfink, Kohelet, S. 29, Braun, S. 70.

⁸⁸ Entgegen Meinungen wie in Sir 37,26: „Wer weise ist für das Volk, erlangt Ehre, sein Ruhm wird dauernd weiterleben.“ Zu griechischen Belegen vgl. Glück, S. 75. Diesen Nachruhm bestreitet Kohelet, ähnlich Marc Aurel (Wege zu sich selbst 9, 30).

⁸⁹ Das ist archaisch-kollektives Denken, über den Besitz hinaus erhält sich das Individuum in der Gemeinschaft (Kinder, Sippe etc.). Z.B. in Spr 13,22a; Dtn 25,5-10; Marc Aurel, Wege zu sich selbst 8, 31 und Platon, Symp. 208e: „... um, wie sie meinen, durch Zeugung von Kindern Unsterblichkeit, Fortleben im Gedächtnis und Glückseligkeit sich zu erwerben alsbald für alle kommende Zeit.“ Übers. in Glück, S. 76.

⁹⁰ Vgl. Menander: „Der eine spart und sammelt treu für sich, der andere aber legt für den, der lange Zeit sein Gut gehütet hat, mit Tücke einen Hinterhalt und triumphiert“; ders. fr. 80: „...Er ... hat doch nur die Plackerei, damit ein anderer kommt, die Frucht der Arbeit nimmt und sie besitzt.“; Theognis: „Dass man sich zwecklos (ἄκαρπα) mühte und nicht gibt, welchem man wollte.“ Übers. bei Braun, S. 80; Lohfink, Kohelet, S. 30.

⁹¹ Es ist Verzweiflung über alles Machen und Gemachte. Verzweiflung als die „Krankheit zum Tode“ (Kierkegaard) meint Lohfink (Kohelet, S. 30). Sie deprimiert nicht, sondern öffnet den Blick.

⁹² Nach Lohfink (Kohelet, S. 29) sind hier verwandte Beziehungen zu der von Karl Jaspers definierten Grenzsituation „Geschichtlichkeit“ vorhanden.

1,13b (Mühen aus Gottes Hand) kommt es in 2,24 zu einem Alternativbild, welches von Glück aus Gottes Hand spricht.

2.4.1.6. Freude (2,24-26)

Diese Texteinheit greift auf 2,1-2 (Freude als Gewinn) zurück. Dort war das Experiment Freude gescheitert, in 2,10 (Freude als Gabe) hatte es Erfolg, allerdings mit der Einschränkung, dass Freude Kohelets Anteil (חֵלֶק), und kein Gewinn (יְהִירֶן) seiner Mühen war. Zudem stand 2,10 nicht unter der Perspektive einer Suche nach Glück (וְטֵב).

In dieser Einheit beantwortet Kohelet erstmals die Frage nach Bedingung und Möglichkeit menschlichen Glücks implizit⁹³. 2,24a: „Es gibt kein Glück im Menschen, ׀ (welcher, wenn er) ißt.“ 2,24b: „Immer wenn ein Mensch ißt und trinkt und (auf diese Weise) Glück erfährt bei all seiner Mühe (aus all seinem Besitz) – eine Gabe Gottes ist dies.“ Erfahrung und Glück wird von Gott ermöglicht (2,25): Dem Unglücklichen (וְהַצָּחֵק) gibt er das mit Windhauchurteil belegte Geschäft zu sammeln und zu horten (2,26), um darauf alles dem Glücklichen zu geben⁹⁴. Hier deutet sich erstmals der Gedanke an, dass Glück nicht ein Modus des Habens, sondern der Erfahrung (Gabe) ist⁹⁵. Das ist die Quintessenz der Erfahrung eines weisen und reichen Königs auf sein Experiment in 2,3 (Glückssuche). Hier endet wahrscheinlich die Königstravestie und der Philosoph Kohelet tritt 3,1ff auf.

⁹³ In 3,12.13 dann explizit.

⁹⁴ Ironisch zu Spr 13,22. Zum Begriff מִיְהוָה אֵלֶּיךָ בּוֹטֵי (der Gute vor Gott): Dieser Typ taucht im AT nicht auf, er würde Gottes Willkür behaupten. An anderer Stelle, in einer Josephuspassage (Ant. Jud. 1, 105ff.) wird jedoch das hohe Alter der Patriarchen damit begründet, dass sie von Gott besonders geliebt wurden. Auch für die Griechen jener Zeit gab es Gottesfreunde (θεόφιλοι oder εὐδαμῶν), als Menschen mit besonderer (göttlicher) Begabung (bei Homer, Sophokles, Epimenides) oder jene (z.B. Zaleukos, Minos, Zoroaster, Lykurg) zu denen die Götter, zur Besserung ihrer Mitmenschen, mehr Kontakt pflegten. Beispiele bei Braun, S. 114, 52 (v.a. in Epos, Drama und Stoa: u.a. SVF 1, 53, 8ff; 3, 81, 31; Theognis 653; Pind. Pyth. 6, 123f.). Denen gegenüber stehen die, für die des Lebens Dinge an kein gutes Ende kommen. Vgl. Lohfink, Kohelet, S. 30. Zur freien Verfügung des Gottes über menschlichen Besitz vgl. die Parallelen bei Theognis 227ff; Menander fr. 113, 130: „Vielleicht nimmt das Geschick dirs [Geld] einmal wieder fort...“; Die *conclusio* des Diogenes wäre für den Juden Kohelet nicht möglich gewesen (DL 6, 37): „Den Göttern gehört alles. Nun sind aber die Weisen Freunde der Götter, unter Freunden aber ist alles gemeinsam; alles also gehört den Weisen.“ Belege und Übers. bei Braun, S. 109f.

⁹⁵ Der Gedanke wird in 6,1-3 breiter ausgeführt. Meinungen der jüdischen Weisheit dazu in: Sir 14,11-19; 30,19b-25; Weish 1,16-2,24. Vgl. auch Platon, Euthyd. 280d: „Wie nun, wenn jemand Reichtum besäße und alle Güter, deren wir vorhin erwähnten, gebrauchte sie aber nicht; würde der glücklich sein durch den Besitz dieser Güter? – Nicht eben Sokrates. – Wer also glücklich sein soll, sprach ich, der muss, wie es scheint, dergleichen Güter nicht nur besitzen, sondern auch gebrauchen, oder der Besitz wird ihm zu nichts nutz. – Du hast recht.“ Übers. bei Schwienhorst-Schönberger, Glück S. 143.

2.4.1.7. Zeit (3,1-9)

Einen relativ starken Einschnitt markiert dieses Gedicht, welches mit dem von 1,4-11 (Kosmos) die Königstravestie rahmt. Nachdem die Frage nach Inhalt und Bedingung der Möglichkeit menschlichen Glücks erstmals beantwortet wurde, soll hier die Universalisierung der gemachten Erfahrung, sowie die systematische Reflexion der Aussagen von 2,24-26 (Glück als Gabe) erfolgen. Darüberhinaus wird in 3,10-15 die Beurteilung der These von 1,13 (böses Geschäft) grundgelegt⁹⁶. Angefangen mit einer Überschrift (3,1) folgen in 3,2-8 vierzehn Bikola⁹⁷ und werden mit 3,9 in prosaischer Form abgeschlossen, 3,1 und 3,9 rahmen damit diese Einheit. Dazwischen werden schöne und unschöne Dinge für den Menschen in Form synonyme Bikola genannt, die von Gott her gesehen alle schön sind (3,11a)⁹⁸. Leitend bei der Aufzählung ist der Gesichtspunkt der Unverfügbarkeit. Entweder handelt es sich um Ereignisse, über die der Mensch nicht verfügen kann, oder um Handlungen als Reaktionen auf von Menschen nicht herbeigeführte Situationen. Nehmen wir das Beispiel der Geburt: „Den Zeitpunkt der Geburt (3,2a) bestimmt nach antikem Verständnis die Gebärende nicht selbst. Das Motiv der Wehen, die über eine schwangere Frau hereinbrechen, ist im AT oft Metapher für Plötzlichkeit und Unabwendbarkeit. Gebären ist Reaktion auf etwas von außen Hereinbrechendes, etwas objektiv Vorgegebenes, über das die Gebärende letztlich nicht verfügen kann.“⁹⁹ Den motivgeschichtlichen Hintergrund liefert die weisheitliche Lehre von der rechten Zeit¹⁰⁰. War es dort eine Anleitung für ein Erkennen und gelungenes

⁹⁶ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 88; Lohfink, N., Kohelet, S. 31.

⁹⁷ Zu Symbolgehalt: 7 Strophen mit je 4 Aufzählungen = 28 Aufzählungen. 7 ist Zahl der Ganzheit, 4 ist Zahl der Himmelsrichtungen > in 28 aufgezählten Ereignissen repräsentiert sich eine auf 4 Himmelsrichtungen ausstreckende Totalität, damit Explikation der Überschrift 3,1 (Allaussage). Zu weiterer Zahlensymbolik vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 92, Anm. 390.

⁹⁸ Gegenüberstellungen dazu in: Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 89ff., u.a. wird Schweigen bei Kohelet (3,7b) gegenüber der israelischen und ägyptischen Weisheit negativ qualifiziert. Zur Zusammenstellung ähnlich komplementärer Tätigkeiten im Griechischen vgl. Braun, S. 86: bei Theognis, Hom. Od. 11, 379, Timon (fr. 49) und Diogenes (DL 7, 29): „er riet denen zu, die heiraten wollten und ledig bleiben, / seefahren wollten und zuhause bleiben, / Politik betreiben wollten und nicht betreiben wollten ... [etc.]“.

⁹⁹ Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 94; Vgl. Gen 35,16-20; Jes 13,6-8; 21,3; 26,17; u.a.m.

¹⁰⁰ U.a. in Ps 1,3: Ein Baum bringt Frucht zu seiner Zeit; Hi 5,26: Garben werden eingebracht zu ihrer Zeit.

Zum atl. Sprachgebrauch von 3,11: מִלְּטָה (unabsehbare Zeitdauer) und der wahrscheinlichen griechischen Bedeutungübereinstimmung mit αἰών (ἀεὶ ὄν – stets sein = Summe guter und schlechter Tage im menschlichen Dasein, von Gott bewirkt), sowie Beispielen (u.a. Homer, Hesiod, Euripides, Sophokles, Pindar, Pythagoras, Aristoteles) vgl. Braun, S. 112ff. Nach Pseusohippokrates gibt es „Zeit (χρόνος), in der es keinen Kairos (rechten Augenblick) gibt, und einen Kairos, in dem es nicht viel Zeit gibt. Heilung geschieht durch die Zeit, sie ist aber auch durch den Kairos möglich.“ Auch bei Kohelet wird der Zeitraum זמן und der rechte Augenblick עתה getrennt. Übers. bei Braun, S. 85.

Handeln, so in Kohelet ein Aufzeigen der Grenzen menschlichen Handelns¹⁰¹. Das korrespondiert mit dem Kosmosgedicht (1,4-11)¹⁰². Der textpragmatische Aspekt des Gedichtes von der Zeit liegt in der Begründung der negativen Antworten von 2,11b β und 2,12-17 von Frage 1,3: Es kann keinen Gewinn aus seiner Mühe für den Menschen geben, denn die Welt ist diesem in keiner Weise verfügbar. Entgegen anderen Meinungen¹⁰³ ist dies eine Grundlegung von Kohelets praktischer Philosophie (Kap. 5.4.). Der Mensch kann sein Sein zwar nicht selbst konstituieren, aber dieses durch die Zeit bestimmte Sein ablehnen oder annehmen. Diese Kritik eines naiven Freiheitsverständnisses enthält implizit einen Aufruf, den rechten Augenblick (עֵת) als Erfahrung echter Gegenwart, zu ergreifen.

So bildet das Gedicht die ontologisch-anthropologische Grundlage für das Carpe-diem-Motiv von 2,24-26, welches in 3,10-15 (Gott) wiederaufgegriffen wird. Doch da der Mensch über sein Leben als Ganzes nicht verfügen kann, so wird die Frage nach dem Gewinn in 3,9 nochmals verneint¹⁰⁴.

2.4.1.8. Gott (3,10-15)

Diese Texteinheit gliedert sich nicht nur aus der Hinordnung zu Kernfragen des Buches in drei Teile¹⁰⁵ und nimmt damit eine zentrale Stellung innerhalb desselben ein. 3,10 greift die Frage von 1,13b wieder auf, ob das dem Menschen auferlegte Geschäft etwas Böses sei

¹⁰¹ War zum Beispiel die rechte Zeit des Redens und Schweigens in der weisheitlichen Erziehung Grundlage für einen Erfolg, so ist bei Kohelet Schweigen ein dem Menschen widerfahrendes Ereignis über deren Hereinbrechen er nicht verfügen kann (v.a. in Trauer: u.a. Lev 10, 3; 2 Kön 2,3.5; Ps 39,3). Zur Verbindung Zerreißen und Schweigen (in Trauer) in 3,7: Das Zerreißen des Gewandes ist als Trauerritus breit belegt im AT (u.a. Gen 37, 29.34; 2 Sam 3, 31; 13, 31) und bei den Griechen (Aischylos, Perser 468; 537; 1030; 1060; ders., Agamemnon 548). Kohelet selbst gibt dem Gedicht seine eindeutige Interpretation durch Rückgriff in 8,1-9. Belege bei Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 90.

¹⁰² Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 93 zu formalen Aspekt: Gewinnfrage in 1,3 und 3,9, sowie die Behandlung der Totalität des Raumes und der Zeit; ebd. S. 98f. zu inhaltlichem Aspekt: Der Mensch hat weder Macht über z.B. den Wind (1,6) noch den rechten Zeitpunkt, z.B. Tod (3,2a).

¹⁰³ Aus einem deterministischem Weltbild wollten deren Vertreter eine Erkenntnislehre aufgebaut wissen; Lauha, Kohelet, S. 65: „Von der Geburt bis zum Tode hat der Mensch kein Selbstbestimmungsrecht. Die Zeit ist Souverän, der Mensch ihr Sklave.“ Überträgt man also einen Determinismus, als Lückenlosigkeit des naturwissenschaftlichen Kausalitätsprinzip, auf den Menschen, so wäre keinerlei menschliche Handlungsfreiheit die Folge. Das ist aber bei Kohelet nicht der Fall, sein Aufruf zur Freude und Handeln (9,7-10; 11,1-6) wäre sinnlos. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 99f.

¹⁰⁴ Vgl. Menander (Sent. 864): „Wie wenig weiß der Mensch, was er tun soll.“ Übers. bei Braun, S. 86.

¹⁰⁵ Angezeigt durch drei *verba sentiendi et cogitandi*: יִתְיַאֵר (3,10f), zweimal יִתְעַדֶּי (3,12f; 3,14f).

3,10f: Frage nach der Schöpfung (1,13b) = Theologie; 3,12f: Frage nach dem Glück des Menschen (2,3) = Anthropologie; 3,14f: Grenzen menschlichen Handelns (1,3) angesichts vollkommenen göttlichen Tuns (1,4-11) = Anthropologie vor Theologie; Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 100ff.

und antwortet in 3,11a: „das hat er alles schön gemacht zu seiner Zeit“¹⁰⁶. „Alles“ (הַכֹּל) bezieht sich einmal anaphorisch auf 3,10, zum anderen auf die im vorangegangenen Gedicht aufgezählten Tätigkeiten (Wiederaufnahme Themawort זֶמַן = Zeit). Es ergibt sich die Vorstellung einer *creatio continua*: „Alles, was geschieht, ist von Gott immer wieder schön gemacht“¹⁰⁷. Unter der Frage 1,13b (unselige Mühen) beinhaltet das „Alles“: was den Menschen zwischen Geburt und Tod treffen kann, also sein ganzes Leben. Dazu hat Gott dem Menschen die Ewigkeit ins Herz¹⁰⁸ gegeben, „jedoch ohne dass der Mensch herausfinden kann das Tun, das Gott tut, von Anfang bis zum Ende“ (3,11bβ)¹⁰⁹. Ähnlich dem Kosmosgedicht ermöglicht Gott nur die Partizipation des Menschen an der Ewigkeit, nicht aber, dass der Mensch sich mit ihr identifiziert. Alles Geschehen ist göttlich und in seiner Endlichkeit kann der Mensch die Fülle der Wirklichkeit in ihrer Unendlichkeit nicht fassen (אֵצֶמֶת¹¹⁰). Dieser theologischen Einsicht folgt die anthropologische Konsequenz in 3,12f.¹¹¹ Der Mensch hat anstatt der göttlichen Unendlichkeit den begrenzten Augenblick zu fassen: Carpe diem. Das geschieht ebenfalls innerhalb göttlichen Tuns (3,13). Die Gabe Gottes in den Metaphern von „Essen“ und „Trinken“ ist eine Erfahrung von Glück. Also

¹⁰⁶ Dass die Welt schön ist, war selbstverständlich für die Griechen. Vgl. Platon, Hipp. mai.; Symp. und Tim. (29a): „Ist aber diese Welt (κόσμος) schön (καλός) und ihr Werkmeister gut (ἀγαθός), dann war offenbar sein Blick auf das Unvergängliche gerichtet. ... Jedem aber ist doch deutlich, dass er auf das Unvergängliche gerichtet war, denn sie [die Welt] ist das Schönste unter dem Gewordenen, er der Beste unter den Ursachen.“ Übers. bei Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 106.

¹⁰⁷ Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 102.

¹⁰⁸ D.h. der Mensch weiß um diese Ewigkeit. 3,11aα: בֵּל als Organ des Denkens und Wahrnehmens. In 2,1a im Sinne eines Selbstgesprächs verwendet, ähnlich dem θυμός (Organ für Stimmungen und Gefühle) u.a. bei Archilochos und Homer.

¹⁰⁹ Vgl. zu 3, 11bβγ auch Euripides, Hik. 616; Sophokles Oid. Tyr. 1517; Alkmaion fr. 24D: „Die Menschen vergehen darum, weil sie nicht die Kraft haben, den Anfang an das Ende zu knüpfen.“ Sophokles fr. 1028N: „Auch die Götter können nicht alles frei verfügend wählen, außer Zeus, denn dieser hat Ende und Anfang.“ Simonides, fr. 63 : „Nichts verfehlen ist Gottes, und völliger, sichres Gelingen.“ Übers. bei Braun, S. 114f., 117.

¹¹⁰ „Herausfinden, erkennen“ - Hier drückt sich kein erkenntnistheoretischer Skeptizismus, sondern nur die Einsicht, nichts Wahres mit völliger Sicherheit erkennen zu können, aus. Denn es gehört zum Wesen des Menschen, dass er immer mehr wissen wollen muß, als er herausfinden kann, es ist sein Glanz und Elend. Zum Tun Gottes vgl. Hi 28, 23ff.

¹¹¹ עֲשֵׂה בֹטֵן (Gutes tun) ähnelt hier weniger dem intransitiven εἶ πράττειν kyrenaischer Philosophie, noch rein atl. Entsprechungen (2 Sam 12,18; Sir 14,13-16; Ps 14,1.3; 34,15; 37,27; 53,2.4.) im religiös-ethischen Sinne, sondern dem transitiven εἶ δρᾶν (Sich wohl sein lassen) in pessimistisch-hedonistischen Zusammenhängen. Belege bei Braun, S. 54 Anm. 75, 76 (u.a. Euripides, Theognis) und Kap. 5.4.2.

ist Freude eben diese Erfahrung von Glück, über 2,24 (Freude als Gabe) hinausgehend¹¹². In 3,14f wird die theologische Aussage unter Berücksichtigung von 3,11b α weitergeführt: „Alles was Gott tut, ist für die Ewigkeit“ (3,14a). So auch die Erfahrung menschlichen Glücks. Das Carpe-diem-Motiv ist damit kein resignierendes Trotzen gegenüber einer sinnlosen und finsternen Welt, sondern ethische Konsequenz von Kohelets Anthropologie. Ab 3,14a β geht es um die Grenzen menschlichen Handelns angesichts vollkommenen göttlichen Tuns (3,14a α)¹¹³. Wurde in 2,12-23 die Verneinung der Frage 1,3 anthropologisch (Tod) begründet, so folgt hier die theologische Untermauerung. Göttliches und menschliches Tun sind inkompatibel dahingehend, dass der Mensch daraus (dem Zeitenablauf u.a. von 9,11-12) nichts herausgreifen, noch hinzufügen kann. Es besteht nur eine Beziehung zwischen beider Tun: Gottesfurcht (3,14b), als von Gott dem Menschen ermöglichte Haltung¹¹⁴. Kohelet versucht folgend eine Umschreibung von Ewigkeit (3,15)¹¹⁵. 3,15b besagt, dass nur Gott Vergangenheit und Zukunft aufsuchen kann. Ewigkeit ist im Sinne Kohelets der Zusammenfall von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Sie kann nur gedacht werden, indem Gott das in der Zeit Auseinanderstrebende zusammenhält. Die Weisen behaupten Vergangenheit und Zukunft zu kennen¹¹⁶. Kohelet bestreitet dies und verweist die Schüler allein auf die Gegenwart.

Fassen wir zusammen. Obwohl Gott alles schön gemacht hat und dem Menschen Teilhabe an der Ewigkeit gab, kann dieser göttliches Tun nicht vollständig erfassen. Auch Vergangenheit und Zukunft nicht, die durch Gottes Handeln zusammenfallen. Es bleibt dem Menschen nur, Zukünftiges (was zu seiner Zeit kommt) anzunehmen. Das heisst: sich zu freuen, nicht als Akt, sondern als Habitus (oder Grundhaltung). Das wird ermöglicht, da Gott einerseits alles schön machte, der Mensch andererseits nichts daran ändern kann. Er kann für sich keinen bleibenden Gewinn aus diesem Ewigkeitsgeschehen verbuchen und ihm bleibt mit dem Wissen darüber nur die Gottesfurcht (selbst diese wurde ihm gewährt).

¹¹² 5,19: Freude offenbart (פִּי) sich dem Menschen in der Freude des Herzens. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 109.

¹¹³ Vgl. Theognis 133ff.: „Niemand, Kynos, ist selbst Urheber des Glücks und des Unglücks, / sondern die Himmlischen sind, welche uns beides verleihn. /... / Auch kein Sterblicher weiss vorher, indem er sich abmüht, /... / Keinem der Sterblichen fällt das zu, was er selber gewollt hat, /... / Himmlische Macht vollführt alles nach eigenem Rat.“ Übers. bei Braun, S. 128.

¹¹⁴ Vgl. Menander, Sent. 763 und Euripides, Hek. 958ff.: „Denn seine Lose, Wohl und Weh, mischt ohne Wahl / ein Gott verwirrend, dass wir Unerfahrenen ihn verehren.“ Übers. bei Braun, S. 116.

¹¹⁵ Mittels Identität von Vergangenheit mit Gegenwart (3,15a α), sowie Zukunft mit Vergangenheit (3,15a β). Das bestätigt u.a. die Aussage von Kap. 7.2. über die sprachliche Unzulänglichkeit des Althebräischen zur philosophischen Argumentation.

¹¹⁶ Aufgrund der Erfahrung von Vergangenem versuchen sie zukünftige Folgen gegenwärtigen Verhaltens zu erkennen. Daraus entwickeln sie ihre Ethik. Zur Kritik vgl. auch 8,16-17. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 111.

2.4.1.9. Ewigkeit (3,16-22)

Es erfolgt in diesem Abschnitt erneut eine inhaltliche Zäsur, die nach der palindromischen Konstruktion mit Gesellschaftskritik I zu betiteln ist. Doch wird weiterhin die Frage aus 1,3 (Gewinn) behandelt. Darüber hinaus scheint es sich um eine Ausdehnung des Vergleiches von Weisen und Toren (2,12-17) auf Mensch und Tier zu handeln¹¹⁷. Formal in vier Teile gegliedert, sind nur drei inhaltliche Gedankenabschnitte zu erkennen¹¹⁸. Nachdem in 3,16f wahrscheinlich ein Hinweis auf ein Gericht (3,20: מְוֹקֵם אֲחֵרַי) gegeben wird, kommentiert Kohelet dies in 3,17: Gott richtet den Gerechten und Ungerechten, allerdings ohne unterschiedliches Ergebnis¹¹⁹. Zwischen Mensch und Tier wird dieser Unterschied jedoch gemacht (3,18-21). Die Sonderstellung des Menschen besteht jedoch nur darin, dass sie erkennen wie Tiere zu sein (3,18a)¹²⁰. Begründet wird das mit dem gemeinsamen Todesgeschick (3,19)¹²¹. Die Windhauchausage 3,19bβ und die parallele Aussage von 3,20 explizieren diese Vergänglichkeit nochmals. Der Tod ist der große Gleichmacher, was zu einer weiteren Verneinung der Frage von 1,3 (Gewinn) führt. Es ist

¹¹⁷ Erkennbar u.a. an: Wortverbindung מְוֹקֵם אֲחֵרַי (2,14b und 3,19α); der Verneinung von 1,3, wegen des Todesgeschicks (2,14b.15 und 3,19f) und dem kritischen Gespräch mit der Tradition (2,12-17: Weisheit; 3,16-22: Theologie). Der Vergleich von Mensch und Tier findet sich oft bei Epikureern, Popularphilosophen und Satyrikern. Vgl. Lohfink, Kohelet, S. 35; Glück, S. 113f.

¹¹⁸ Formal: 3,16; 3,17, 3,18; 3,22, eingeleitet durch je vier *verba sentiendi* bzw. *dicendi*. Inhaltlich: 3,16.17 ist dem Unterschied zwischen Gerechten und Ungerechten gewidmet, in 3,18-21 wird der Gedanke auf Mensch und Tier übertragen. Die Konsequenz daraus ist in 3,22 das Carpe-diem-Motiv. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 114. Nach Lohfink (Kohelet, S. 35f.) hat der Text ab 3,16 einen anderen Charakter, v.a. wegen gehäuften Selbstziten.

¹¹⁹ Das Thema wird in 7,15-18 und 9,1-6.7.10 wiederaufgegriffen. Mit dem Topos der Rechtsbrechung argumentiert Kohelet, wie seine Zeitgenossen Menander und Kerkidas von Megalopolis vor dem Hintergrund bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse. Weiter bei Hes. Erg. 220ff. und Theognis, 53ff.: „Jene, die früher nichts wussten von Recht und Gesetz ... Sie sind die «Guten» jetzt; und sie die früher als vornehm galten, jetzt sind sie Pack.“ Vgl. Glück, S. 117; Hengel, Judentum, S. 225f. und Kap. 6.1.; Belege und Übers. bei Braun, S. 93.

¹²⁰ Dies ist eine Umkehrung theologischer Tradition. Vgl. Gen 2,7.19. Vgl. Philemon, Agyotes: „Die anderen sind die gebeugten, dies [Mensch] das aufrechte Tier.“ Menander, fr. 37: „Mach alles, Gott, aus mir, nur keinen Menschen, denn ... nur diesem Tier allein ergeht es schlimm...“ Der Tiervergleich bei den Kynikern hat satirischen, bei den Skeptikern erkenntnistheoretischen Charakter: PH 1, 62: „Zum Überfluss vergleichen wir jedoch auch noch die sogenannten vernunftlosen Lebewesen mit den Menschen hinsichtlich ihrer Vorstellungen. Denn wir verschmähen es nicht, nach den wirksamen Argumenten, die aufgeblasenen und selbstgefälligen Dogmatiker noch zu verspotten. Bei uns nun pflegt man mit dem Menschen einfach die Masse der vernunftlosen Tiere zu vergleichen.“ Belege und Übers. bei Braun, S. 93f. und Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 119.

¹²¹ Der Terminus מְוֹקֵם אֲחֵרַי (Todesgeschick) ist einer jener abstrakten Begriffe, analog „Gewinn“ und „Geschick“, die Ausdruck eigenständigen Denkens bei Kohelet sind. Er kommt im AT nur dreimal (i.S. v. Zufall), in der Weisheitsliteratur garnicht vor. Es wird versucht, menschliche Existenz mit neuen Begriffen zu umschreiben. Vgl. Hengel, Judentum, S. 220.

bis hierhin eine Steigerung der Verneinungen zu beobachten¹²². In 3,20 begegnet Kohelet Einwänden, die eine Sonderstellung des Menschen an den unterschiedlichen Wegen ihres Atems (רוח - Geist, Seele) nach dem Tode festmachen will, der des Menschen steigt nach oben (zu Gott), der des Tieres in die Unterwelt. Kohelet bezweifelt dies¹²³. Eingeleitet mit וָאֶתְּוֹנֵנִי (Da erkannte ich) zieht er in 3,22 die Konsequenz aus dem Vorangegangenen. Dabei wird die Hinordnung auf die zentrale Frage nach dem Glück (טוב) deutlich. Glück solle für den Menschen darin bestehen, dass er sich freut bei seinem Tun (3,22a). Also ist Glück eine alles momentane Tun durchdringende Haltung, denn eine Zukunft ist nicht erkennbar (3,22b)¹²⁴. Es gibt kein danach: keinen Existenz überdauernden Gewinn, keine Weitergabe von Besitz für den Reichen, keinen Ruhm für den Weisen und kein Weiterleben für den Frommen. Das soll im folgenden, durch Kritik des traditionellen Wertesystems verdeutlicht werden.

2.4.2. Entwertung oder Relativierung traditioneller Werte im Hinblick auf die Bestimmung des höchsten Gutes (4,1-6,9)

Schwerpunkt dieser Einheit ist die Bestimmung des wahren Gutes¹²⁵. In der ersten Hälfte (4,1-5,8) gibt Kohelet anhand komparativer Vergleichssprüche (besser-als) relative Werte anhand von vier Themenkomplexen an¹²⁶. Dabei werden Dinge, die der traditionellen

¹²² 2,11bß: Es gibt keinen Gewinn unter der Sonne (Besitz) > 2,12-17: Weise angesichts des Todes keinen Vorteil (Weisheit, Ruhm) > 3,16-17: Gerechte gegenüber Ungerechtem keinen Vorteil (Religion, Ethik) > 3,18-21: Mensch gegenüber Tier keinen Vorteil (Anthropologie, Schöpfung); Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 119.

¹²³ Er ist skeptisch hinsichtlich einer nicht näher greifbaren Theorie (Gen 2f?) über die Differenz im Tod von Mensch und Tier, sowie einen Anteil am Leben nach dem Tode, ein Weiterleben nach dem Tode leugnet er nicht. Ähnlich Arist. EN 1101a.b: Er meint „dass man bezüglich der Verstorbenen im Ungewissen darüber ist, ob sie an den Gütern und Übeln dieses Lebens noch Anteil haben.“ Übers. bei Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 121; Vgl. auch Lohfink, Kohelet, S. 35; Zu griechischen Vorstellungen vgl. Kap. 6.2.

¹²⁴ Vgl. Sophokles, Öd. Kol. 1270: „Was kommen soll, weiß keiner voraus.“; Simonides, Threnoi 6: „Der du ein Mensch nur bist, glaube nie zu wissen, was morgen sein wird ...“; Pindar, Isthm 7, 25ff.: „Was der Tag an Freuden bringt, will ich aufsuchen und gelassen meinem Alter entgegengehen und dem verhängten Dasein.“ Belege und Übers. bei Braun, S. 94.

¹²⁵ So begegnet das Leitwort וְטוֹבָה/טוֹב (Gute, Glück) in neun von zwölf Sätzen, in 5,12-16 und 6,1-2

dessen Oppositionsbegriff הַעֵר (Unglück, Übel). Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 126.

¹²⁶ 1. Leben (4,1-3); 2. Erfolgreiche Arbeit: a. in Gemeinschaft (4,4-6); b. allein (4,7-12); 3. Soziale Stellung (4,13-16); 4. Religiöses Verhalten (4,17-5,6). Zur Relativierung traditioneller Werte kann das etwa hundert Jahre später entstandene Buch „Weisheit Salomos“ herangezogen werden, welches sich in anderer Weise damit auseinandersetzt. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 127f.

Weisheit wertvoll erscheinen, unter bestimmten Aspekten als nicht erstrebenswert qualifiziert.

2.4.2.1. Leben und Arbeit (4,1-12)

In 4,1-3 wird die schulmäßige Höherbewertung der Lebenden gegenüber den Toten umgekehrt. Kohelet zieht dabei die Toten und Ungeborenen nicht grundsätzlich, sondern unter den in 4,1 und 4,3b genannten Bedingungen vor: Unterdrückung, Gewalt, ungetröstetes Leid¹²⁷. In 4,4-12 geht es um die erfolgreiche (כְּשׁוֹרֵן) Arbeit (לַמַּעַ), als Gemeinschaft- (4,4-6) und Einzeluntersuchung (4,7-12). So wird zunächst die traditionelle Warnung vor der Faulheit relativiert (4,4)¹²⁸ und gezeigt, dass auch derjenige, der die Hände in den Schoß legt, ein gutes Auskommen haben kann (4,5). Die Ruhe der Faulheit (4,6) ist dabei übertriebenem Arbeitseifer (4,4) vorzuziehen. Die Arbeit des Einzelnen (תַּבְּרָא) wird niemals fertig und so kommt derjenige zu keinem Genuß des Reichtums¹²⁹.

Also sind zwei Menschen bei der Arbeit, wenn es guten Lohn gibt, besser als einer¹³⁰. Erst

¹²⁷ Vgl. auch Sir 41,2. Für Kohelet ist das Schicksal, das Gott jedem (ob Frevler oder Gerechter) gab, unerklärlich. Er zweifelt allerdings nur an den menschlichen Möglichkeiten einen Plan zu erkennen und nicht an der Realität Gottes. Diese Skepsis steigert sich an Betrachtung weiterer Missstände. Zum Tod als Erlöser davon vgl. Aischylos, Suppl. 802; ders. fr. 255N; Hom. Il. 4, 46; Bakchylides, Epinikion 5, 160-163: „Nimmer geboren zu sein / Und nie der Sonne / Licht zu erblicken, / Wäre das Beste / Für sterbliche Menschen.“ Sophokles, Öd. Kol. 1225ff.; ders. Antigone 461-464: „Denn wer wie ich in mannigfachem Leide lebt, wie trüge der im Tode nicht Gewinn davon?“ Euripides, fr. 452N, 908N; ders., Alkestis 864-869 und Hekabe 377f.: „Gestorben, würde glücklicher er sein als lebend.“ Anakreon, fr. 51: „Ich wollte, der Tod kommt. Denn sonst eine Lösung aus dieser Qual kommt nicht auf sonst eine Weise.“ Theognis, 425ff.: „Nichtsein ist weitaus für die Kinder des Staubes das Beste...“; Hdt. 7, 146: „In diesem kurzen Leben kann keiner von diesen Menschen ... so glücklich werden, dass ihm nicht einmal, nein, vielmals, der Gedanke kommen sollte: lieber tot, als lebendig.“ Selbstmord als Erlösung von den Qualen galt bei Kohelet wie den Griechen (außer Hegesias) als nicht „weise Handlung“: „Wer aber sagt, die Schmerzen würden die Sterblichen zugrunde richten / man müsse sich vielmehr von Klippen und Felsen stürzen, nicht unter den Weisen ist der.“ (Euripides, fr. 1070N) Belege und Übers. bei Braun, S. 94f. und Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 129; Vgl. auch Hengel, Judentum, S. 219.

¹²⁸ Der in der Weisheit anerkannte Wert der Ruhe wird mit dem abgelehnten Wert der Faulheit verknüpft. Vgl. auch Spr 10,4f; 6,10f; 12,11.24.27; 19,15; 20,13f; 23,20f; 24,30-34 und Hesiod, Werke und Tage: Arbeit bewahrt vor Hunger (298-301), beschert Reichtum (305-307), Ansehen und Ehre (311-312) und den Faulen hassen die Götter (308-309). Beleg bei Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 130.

¹²⁹ Vielleicht auch weil Einzelne nur „sich gegenseitig zu Fall zu bringen und einander niederzutreten“ versuchen, anstatt um den „Preis der Tugend“ zu ringen (DL 6, 27), obwohl Hes. Erg. 21ff. Streit und Wettkampf als gut für den Menschen ansieht. Übers. in Braun, S. 81.

¹³⁰ Hintergrund von Gen 2,18 und Tob 8,6: „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist.“ Vgl. auch Hom. Il. 10, 224ff.: „Wenn zwei Männer zusammen gehen, bemerkt ja der einzelne vor dem anderen, was dienlich (κέρδος - כֶּרֶס), der einzelne, ob er auch wachsam, niemals blickt er so scharf, auch ist er schwächer an Einsicht.“; weiter Antisthenes (DL 6, 6); Euripides (fr. 196N); Epikur (DL 10, 144); Übers. bei Braun, S. 81.

recht bei den Gefahren des Arbeitslebens: Sturz (4,10)¹³¹, Frieren (4,11)¹³² und Überfall (4,12a). Hier wird in subtiler Form auf Alter und Tod angespielt, denen Alleinstehende besonders ausgesetzt sind¹³³. Das abschließende Zahlenspiel vom dreifach gezwirnten Faden soll wahrscheinlich in Anspielung auf Nachkommenschaft (Mann, Frau, Kind), einen Schutz vor den Gefahren aufzeigen.

2.4.2.2. Soziale Stellung und religiöses Verhalten (4,13-5,8)

4,13 eröffnet mit einer These, die behauptet: Ein armer, weiser Junge sei besser als ein alter dummer König¹³⁴. Begründet wird dies in Anspielung einerseits auf Joseph in Ägypten (4,14a), andererseits auf David (4,14b). Mit beiden Fällen soll die Bedeutung der Weisheit für den sozialen Aufstieg hervorgehoben werden. Anhand der Beispielgeschichte vom Auf- und Abstieg Salomos wird die Vergänglichkeit von sozialer Stellung demonstriert (4,15.16a). Selbst die höchste soziale Position, die des Königs, erweist sich als nur relativer Wert vor dem Alter und der Weisheit (4,16b: Windhauch)¹³⁵.

Mit der Texteinheit 4,17-5,6 befinden wir uns nach der palindromischen Konstruktion (Religion) im Zentrum des Buches Kohelet. Unter der andauernden Fragestellung der Bedeutung von **אֲשֶׁר** (Glück), werden hier zwei Grundformen religiösen Verhaltens: Opfer und Gelübde, anhand komparativer Vergleichssprüche relativiert. Es gibt auch in gebotenen religiösen Verhalten nur bedingt Gutes. So wird das Hören höher bewertet als das Opfern (4,17)¹³⁶. Nach 5,3f ist Verzicht auf das Ablegen von Gelübden besser als das Ablegen und Nichterfüllen von Gelübden¹³⁷. Alle Vergleiche laufen auf eine erste

¹³¹ Zum Sturz als Bild zerbrechenden Lebens vgl. auch Euripides, Alkestis 625f.; ders. Hekabe 280f.; Sophokles, Aias 570: „Stütze ihres Alters“; Belege bei Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 132f.

¹³² Vgl. auch 1 Kön 1,1-4 (deshalb ist in 4,13 Rede vom König): Hier wurde dem alten König David, da ihm selbst mit Decken nicht mehr warm wurde, ein junges Mädchen beigegeben; Vgl. weiter Ex 22,26; Jes 28,20 und Dtn 5,16 und Platon, Phaid. 118a.

¹³³ Vgl. Arist. EN 9,9 (1170a): „Nun ist aber für einen alleinstehenden Menschen das Leben schwer.“ Das ganze 8. und 9. Buch ist dem Thema Freundschaft gewidmet. Übers. bei Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 133.

¹³⁴ 4,13 ist wahrscheinlich ein Gedicht der traditioneller Weisheitslehre, welche die Weisheit höher als die Macht bewertet (Spr 17,2; 24,5). Anspielung evtl. auf David (1 Kön 1,1ff). Diese übermächtige Weisheit wird hier angesichts des Alters relativiert. Im altisraelitischen Wertesystem stand ein alter König an oberster Stelle, ein armer Junge an unterster Stelle der sozialen Skala. Parallele Parabeln finden sich bei Euripides (fr. 264N) und der kynischen Diatribe (Dio Or. 15, 22: über Kyros). Belege bei Braun, S. 95.

¹³⁵ Vgl. Sir 11,5f.

¹³⁶ Anspielung auf Sam 15,22. Kohelet steht hier innerhalb kritischer prophetisch-weisheitlicher Tradition: Hos 6,6; Mi 6,6-8; Spr 15,8.29; 21,3.27. Vgl. auch Tempelinschrift von Epidauros; Beleg bei Braun, S. 170.

¹³⁷ Fast wörtlich aus Dtn 23,22, aber mit anderer Intention. Beten, meist zu wortreich (5,1), geschah in der Antike laut und öffentlich. Zum Missbrauch vgl. auch Menander (Sent. 347): „Wenn du Gott einen Eid schwörst, glaub nicht, dass er ihn vergisst.“ Ders., Kolax: „Dieses mein Gebet ersehnen sich die Götter!

Aufforderung des Buches an den Leser/Hörer zur Gottesfurcht hinaus (5,6b)¹³⁸. Der Rückgriff auf andere Stellen des Buches macht das Verständnis transparenter: Kohelet kritisiert traditionelle Formen religiösen Verhaltens dort, wo ein Frommer versucht über Gott zu verfügen (Opfer, viele Worte zum Gebet) oder sich aus der Verantwortung zu stellen (Nichteinhalten von Gelübden, Opfer für versehentliche Sünden)¹³⁹. Davon soll sich eine Gottesfurcht abheben, die Gott als unverfügbar anerkennt. Gottesfurcht ist damit eine Form von Wissen (um diese Unverfügbarkeit).

Die folgenden zwei Verse (5,7-8) bilden den Übergang der ersten (4,1-5,6) zur zweiten (5,9-6,9) Hälfte dieses Textkomplexes. Es geht um einige von Kohelet behauptete Ungerechtigkeiten im Lande Juda und die Antwort seiner Gegner darauf¹⁴⁰. Statt auf die Ungerechtigkeiten in 5,7a einzugehen, werden Recht und Gerechtigkeit propagierende Parolen zitiert. Trotz Verarmung der Provinz sprechen diese vom Gewinn des königlichen Landes. Damit sollte wahrscheinlich das ptolemäische Königtum legitimiert werden, entsprechend der Theorie griechischer Philosophie, dass das Königtum die beste Regierungsform und König und Staat identisch seien¹⁴¹. יְתוּרָן (Gewinn), hier als sozial

Wenn es aber nur wie ein Geschwätz vom Munde geht, dem werden sie Erhörung nicht gewähren...“; Euripides, Hipp. 612: „Die Zunge schwur es, nichts vom Eide weiß das Herz.“ Weiter im pseudoplatonischen Dialog Alkibiades 2; bei Hom. Il. 8, 548-552; Menander Sent. 723; ders. Kolax 25ff.; Philemon fr. 118. Übers. bei Braun, S. 127; Vgl. auch Lohfink, Kohelet, S. 41; Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 138.

¹³⁸ Zum schöpfungstheologisch begründeten Begriff der Gottesfurcht als Prinzip von Sittlichkeit vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 320ff.

¹³⁹ Zu leichtfertigen Hantieren mit Sühneriten vgl. 5,5 mit Num 15,22-31. Diogenes sagte zu einer Frau, die sich in anstößiger Weise vor den Göttern niederwarf: „Schämst du dich nicht, o Weib, dich vor dem etwa hinter dir stehenden Gotte – denn alles ist seiner voll – bloßzustellen?“ Derselbe weihte dem Asklepios einen anstürmenden Fechter, der die vor dem Gott Niederfallenden umzubringen drohte (DL 6, 37f.). Ähnlich Aristipp (Gnom. Vat. 32). Zur Opferpraxis vgl. Eubulos fr. 130: „Den Göttern opfert ihr des Tieres Schwanz, - dazu die Schenkel – grad als ob sie Päderasten wär’n.“ Theognis 1189f.: „Opfer sind nicht imstande, die Götter umzustimmen.“ Übers. bei Braun, S. 127. Pyrrho von Elis war Oberpriester seiner Heimatstadt und auch Epikur mahnt seine Schüler, den Göttern ehrfürchtig und formvollendet zu opfern (BSW 55). Vgl. auch Lohfink, Kohelet, S. 39 und Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 138.

¹⁴⁰ Das läßt sich folgendermaßen ordnen: 5,7a: Beobachtungen Kohelets: Unterdrückung des Armen und Raub von Recht und Gerechtigkeit; 5,7b: Antwort der Systemverteidiger: Vorteil der Institution „Königsland“ und von in Instanzen gegliedertem Überwachungssystem. Diese Missstände waren die Folge hellenistischer Staatsideologie, Verwaltung und Steuerordnung. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 140f.; Bohlen, Reinhard, Kohelet im Kontext hellenistischer Kultur, in: Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Das Buch Kohelet, Berlin u.a. 1997, S. 257. Zu politischer Korruption vgl. auch Diogenes (DL 6, 45): „Als er einmal sah, wie die Priester einen Tempelaufseher wegführten, der eine Schale gestohlen hatte, sagte er: «Die großen Diebe führen den kleinen weg.»“ Zur Überwachung von Recht und Ordnung vgl. Menander, Sent. 420 und das Kynikerfragment Onesicritus fr. 17: „In allem das nützlichste (ὄφελιμώτατον) wäre aber, wenn diejenigen, denen die Macht gegeben ist, darauf achten würden, die Gutwilligen zur Besonnenheit zu überreden, die Unwilligen aber zu zwingen.“ Belege und Übers. bei Braun, S. 96.

¹⁴¹ Rostovtzeff, Michael, Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt, Bd. I, Darmstadt 1984, S. 208; Lohfink, Kohelet, S. 42f.: So betrieb der ptolemäische Staat in seiner Provinz „Syrien und Phönicien“ eine Politik, bei der von dem sperrig gewonnenen Land (δορίκτητος χώρα) soviel wie möglich

und politisches Schlagwort gebraucht, wird in philosophischer Reflexion geprüft. Kohelet fragt sich, ob der propagierte Gewinn aufs Ganze gesehen wirklich Gewinn und der Besitz von Gütern identisch mit der Erfahrung von Glück ist.

2.4.2.3. Reichtum und dessen Sicherung (5,9-16)

Thematisch wird 4,4-12 weitergeführt, der durch erfolgreiche Arbeit erworbene Reichtum dreifach relativiert. So führt Kohelet in 5,9 den Gedanken aus, dass ein Streben nach Gütern immer unabgeschlossen ist und das Ziel von Sättigung (שׂעב) und Ernte (תְּבוּאָה) permanent verfehlt (5,9b: Windhauch)¹⁴². Auch muss ein Begüterter hilflos mit ansehen (5,10b) wie mit seinem Besitz die Zahl seiner Freunde und der von seinem Besitz Lebenden wächst (5,10a)¹⁴³. Ein vermeintlicher Vorteil des Reichen, nicht arbeiten zu müssen, erscheint ebenfalls als verfehlt, denn ihm fehlt die gesunde Erschöpfung des Arbeiters (5,11a). In 5,12-16 werden Möglichkeiten zur Sicherung dieses Reichtums untersucht. So wird am Beispiel vom auf der Bank angelegtem Geld plausibel gemacht, dass man sich hier genauso umsonst (für den Wind) anstrengt und keinen Gewinn davonträgt (5,16)¹⁴⁴. Denn diese Art Reichtum ist anfällig gegen Fehlspekulationen und Bankzusammenbruch, so dass sein Besitzer, wo er doch gerade einen Sohn gezeugt hat (5,14: Motiv für Vermögensanlage), nackt wie er aus dem Schoß seiner Mutter kam, von neuem beginnen muß (5,15).

bebaubares Land in „Königsland“ (γῆ βασιλική) umzuwandeln war. Dieses wurde von freien, landlosen und nicht versklavbaren Pächtern (γεωργοὶ βασιλικοί) bebaut oder an hohe Beamte vergeben (γῆ ἐν ἀφέσει). Zwei Drittel des Ertrags waren abzuliefern. Genauer in: Hengel, Judentum, S. 35, 40f., 48, 68f., 86, 88f., 91; Bohlen, Kohelet, S. 255ff.

¹⁴² Vgl. konventionelle Weisheit: Prov 23,4f; Hinter 5,9: אֲכַל כֶּסֶף בְּהֵוֵא - „Wer das Geld liebt“ ist eventuell der φιλάργυρος; und hinter אֲכַל לֶחֶם בְּהֵוֵא - „wer den Luxus liebt“ der φιλόπλουτος der Kyniker erkennbar: bei Xen. Symp. 4,34; DL 6,7; Stobaeus 3,419,7; Dio Chrysostomus 10, 9; 14; Flor. Monac. 264: „Als Chilon sah, wie man einen Geldgierigen bestattete, sagte er: «Dieser, der ein lebensunwürdiges Leben führte, hat anderen einen Lebensunterhalt hinterlassen»“ Zum süßen Schlaf des Arbeiters und der Infragestellung des „glücklichen“ Reichen vgl. Menander, Kitharistās: „Sonst dacht’ ich, Phantias, dass Reiche ganz allein, / die keine Schuldenlast zu Boden drückt, / des Nachts nicht seufzen, nicht mit Weh und Ach / im Bette sich umwälzen, / sondern stets des süßen, sanften Schlafs geniessen.“. Zur Abwertung allzu luxuriösen Lebens vgl. Pythagoras, Stob. 5, 68. Belege und Übers. bei Braun, S. 96. Vgl. auch Lohfink, Kohelet, S. 43.

¹⁴³ Vgl. auch Spr 14,20; 19,4.6 und Euripides, Hekabe 1227.

¹⁴⁴ Lohfink, Norbert, Kohelet und die Banken, in: VT 39, 1989, S. 492f. Zur Unsicherheit des Erbes und dem Motiv, dass der Mensch geht, wie er gekommen ist vgl. Menander, fr. 62; ders., Mein. 4, 156; Aischylos, Pers. 840ff.; Solon 13, 76: „Niemand gelangt zusammen mit seinem Geldbesitz in den Hades.“ Hdt. 7, 146; Theognis 1187ff.: „Keiner entflieht dem Tod durch Lösegeld ...“; Simonides, Threnoi; Euripides, fr. 714. Belege und Übers. bei Braun, S. 96f.

2.4.2.4. Freude als Gabe und Offenbarung Gottes - Beispiele (5,17-6,9)

Ging es in den vorangegangenen Abschnitten nur um relatives טוב (Gut, Glück), also etwas, welches sich nur im Hinblick auf etwas anderes als gut erwies (וטוב מן), so hier um in jeder Hinsicht und wahrhaft Gutes. In 5,17 gibt Kohelet mit den Ausdrücken „essen“, „trinken“ und „Gutes sehen“ eine inhaltliche Bestimmung von Glück, wobei die Betonung auf dem Geniessen dieser Dinge liegt¹⁴⁵. Dasselbe gilt für den Genuss von Reichtum (5,18) und steht in Kontrast zu den Fällen 5,12-16, wo ein Besitzer keinen Genuss erlebte. Glück besteht also nicht darin, dass Gott dem Menschen Reichtum gibt (ותן), sondern ihn dazu ermächtigt (שטל), davon zu geniessen (ממנו לאכל), seinen Anteil (חלק) davonzutragen und sich zu freuen (שחג) an all seinem Besitz. Glück ist kein Modus des Habens, sondern des gegenwärtigen Erlebens¹⁴⁶. Begründet wird das mit der Transzendierung der Tage seines Lebens durch den Menschen (5,19a), da nur Gott sein Herz erfreut (5,19b).

6,1-2 führt das Thema 5,12-16 unter Berücksichtigung der theologischen Dimension von 5,17-19 weiter. So ist es Windhauch und ein böses Übel, wenn einer allen Reichtum von Gott erhielt, aber nicht dazu ermächtigt wurde diesen zu geniessen, dafür jedoch ein anderer¹⁴⁷. Genauso wertlos ist eine große Nachkommenschaft und ein langes Leben (6,3aα)¹⁴⁸, oder sogar ein Leben ohne Tod (6,3aβ)¹⁴⁹ ohne dabei erfahrenes Glück. Glück muß dem ganzen Leben immanent sein. Es kommt nicht einmal darauf an, ob ein Mensch überhaupt gelebt hat (6,3b: Fehlgeburt), sondern allein auf die Frage: Hat er das Glück

¹⁴⁵ Rückgriff auf 2,24 (Glück als Gabe) und 3,12 (Glück als Freude im Tun). Hinter dem Ausdruck „Vollkommenes Glück“ dürften griechische Formulierungen stehen: καλὸν φίλον (Lyrik) und ἀγαθὸν ὅτι καλόν (Philosophie seit Plato). Vgl. auch Kap. 5.4.2.; Braun, S. 117; Lohfink, Kohelet, S. 45.

¹⁴⁶ Gegenüber vorphilosophischen Auffassungen, wo von Gott gegebener Besitz mit Glück anheim geht.

¹⁴⁷ Vgl. auch Dtn 20, 5-7; Hos 6,14; Ps 128,2; Am 5,11; 9,14. Vgl. Euripides, fr. 198N: „Wenn einer Glück hat und ein Vermögen erwarb / aber zuhause nichts von den Gütern versucht, / werde ich ihn niemals glücklich nennen, / sondern mehr frohen Bewahrer des Geldes.“ Philetairos fr. 7: „Unnütze Sorgfalt wär’ es wahrlich, Silbergeld / fruchtlos im Kasten aufzusparen.“ Philem. Stob. 97, 19; Timokles fr. 35. Übers. bei Braun, S. 118; Vgl. auch Lohfink, Kohelet, S. 47.

¹⁴⁸ Das sind höchste soziale Werte der jüdischen Tradition: Gen 1,28; 25,8; 35,29; Dtn 7,13; Hi 42, 12-17; Ps 112,2; 128; 1 Chr 29,28; 2 Chr 24,25. Thematisch erfolgt hier ein Rückgriff auf 4, 1-3.

¹⁴⁹ Auch zu 6,6a vgl. Mimnermos fr. 4D: „Zeus verlieh dem Tithonos ein unvergängliches Unglück / Greisentum, das den Tod selber an Graun übertrifft.“ Übers. bei Braun, S. 118.

geschaut (הָאֵר הַבּוֹט) ¹⁵⁰? 6,7 ist ein Zitat, welches das ungestillte Verlangen als typisch für den Menschen qualifiziert. Wie der Weise vor dem Armen keinen Vorteil hat (6,8a: Tod) ¹⁵¹, so wenig hat der Arme angesichts der irdischen Sehnsucht einen Vorteil (6,8b) ¹⁵². Den Kerngedanken seines Glücksbegriffes bringt Kohelet dann in 6,9 nochmal mit עֲנִיִּים מְרִיָּהּ auf den Punkt. Gegenwärtiges soll genossen werden, statt dem ständigen Verlangen zu unterliegen (6,9b: Windhauch). Damit ist die inhaltliche Bestimmung des wahren Gutes abgeschlossen und Kohelet leitet zur Auseinandersetzung mit seinen Gegnern ein, nicht wie in 4,1-6,6 mit Vertretern vorphilosophischer, sondern alternativer weisheitlicher Glücksvorstellungen.

2.4.3. Auseinandersetzung mit alternativen Glücksbestimmungen (6,10-8,17)

In zwei Durchgängen werden jeweils drei Themenbereiche der traditionellen Weisheit kritisch auf alternative Glücksvorstellungen untersucht ¹⁵³. Nachdem Kohelet in 6,12 seine Hörer aufgefordert hat, traditionelle Antworten auf die Frage nach dem Gut zu referieren ¹⁵⁴, folgt in 7,1-6a mittels Frage – Antwort – Schema eine Darlegung des vermeintlich Guten. Darauf disqualifiziert er gegnerische Ansichten (7,6b) und weist ihre Widersprüchlichkeit nach (7,7-10).

2.4.3.1. Einleitung und Anthropologie I (6,10-7,10)

Mit dem Motiv der Namensgebung ¹⁵⁵ drückt Kohelet noch mal die Unverfügbarkeit als konstitutiv für das menschliche Dasein aus. Die rhetorische Frage von 6,10b deutet an, dass diese Grenze menschlicher Handlungsmöglichkeit nur von Gott her zu begreifen

¹⁵⁰ Vgl. zur Fehlgeburt Euripides Troad. 643: „Dein Kind, als hätt' es nie das Licht der Welt erblickt, ist tot und spürt von allen ihren Leiden nichts.“ Übers. bei Braun, S. 118.

¹⁵¹ Rückgriff auf 2,13-17 (Grenzsituation Sterben).

¹⁵² Vgl. Spr 13,12.

¹⁵³ 1. 6,10-12: Einleitung der Ideologiekritik > 7,1-10: Anthropologie I > 7,11-14: Annahme der Gaben Gottes > 7,15-20: Theologie/Ethik I > 7,21f: Zwischenfazit;

2. 7,23-25: Einleitung von Ideologiekritik zweiter Teil > 7,26-29: Anthropologie II > 8,1-9: Zwischenmenschliche Situationen > 8,10-14.15: Theologie/Ethik II > 8,16-17: Fazit; Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 157.

¹⁵⁴ Typisches Stilelement der Diatribe zur Einleitung der Auseinandersetzung mit gegnerischen Ansichten.

¹⁵⁵ „Was jemand auch ist, schon längst ist er bei seinem Namen genannt, und es ist bekannt, dass (auch) er (nur) ein Mensch ist“. Ebd., S. 158.

ist¹⁵⁶. Mit 6,11 folgt ein vorweggenommener negativer Kommentar, der im folgenden zitierten Sprichwörter und Ansichten. Die Frage 6,12 eröffnet nun die Diskussion mit den Gegnern¹⁵⁷, wobei deren Antworten folgenden Bedingungen standhalten müssen: Es muß ein Gut im Leben des Menschen geben, welches trotz der Kürze dieses Lebens einen Gewinn für ihn darstellt. Weiterhin soll dieses Gut nicht jenseits des Lebens gesucht werden, da hierüber keiner Auskunft geben kann (6,12b).

Es werden in 7,1-6a Meinungen in Form von vier וַטְמַבֵּן – Sprüchen zitiert, die denen Kohelets diametral entgegenstehen¹⁵⁸. Der Grundtenor dieser Anthropologie lautet: Es ist besser traurig zu sein, als sich zu freuen. So ist das menschliche Leben allein ein Zugehen auf den Tod (7,2a), der damit letzte und eigentliche Wahrheit des Menschen ist (7,1b). Dementsprechend hat sich der Mensch zu verhalten (7,2b). Diejenigen, die das einsehen (Weisen), befinden sich im Haus der Trauer (7,4a), die anderen (Toren) im Haus der Freude (7,4b)¹⁵⁹. Denn diese Freude (Lachen der Toren) ist vergänglich wie ein Strohfeuer (7,6a). Kohelet stimmt mit seinen Gegnern überein, das Leben als einen Lauf zum Tode zu begreifen, allerdings zieht er andere Schlußfolgerungen. Ist bei jenen das einzige Gut, welches dieser existenzialen Befindlichkeit Ausdruck verleiht, die Trauer, so bei Kohelet sich zu freuen, wann immer man kann. Aus dem Grund versucht er 7,6ff die Widerlegung gegnerischer Ansichten. Nachdem er in 7,7 Unterdrückung in der Erziehung als Grund für

¹⁵⁶ Der Mensch „kann nicht mit dem streiten, der mächtiger als er ist.“ (EÜ: 6,10b) Der Gedanke wird 7,13f expliziert. Vgl. auch Hi 14,20; Jes 45,9; fürs Griechische vgl. Menander (fr. 187): μη θεομάχεται (Kämpfe nicht gegen Gott); Epict. ench. 52-53; Cic. Tusc. 3, 60; Euripides, Hekabe 404; 584f.; ders. Andromache 133f. und Bakchen 1251ff.; Sophokles fr. 235, 197N: „Wie kann ich auch als Sterbliche mit der göttlichen Tyche kämpfen, / wo das Gewaltige ist, nützt auch die Hoffnung nichts mehr.“ Hesiod, Werke und Tage 209: „Nur einen Narren verlockt es, mit stärkeren Gegnern zu kämpfen.“ Übers. bei Braun, S. 119 und Glück, S. 158f.; Vgl. auch Lohfink, Kohelet, S. 48; Hengel, Judentum, S. 229.

¹⁵⁷ כִּי מוֹיֵדֵעַ מוֹטֶהֶב לְאָדָם... – Ja, wer weiß, was gut ist für den Menschen? Hier wird Skepsis über den weisheitlichen Anspruch, die Wirklichkeit zu analysieren und dem menschlichen Verhalten zuverlässige Prognosen zu geben, ausgedrückt analog Pindar: „Rings um des Menschen Geist schweben Irrungen ohne Zahl; er hat kein Mittel, herauszufinden, was jetzt und am Ende für ihn am besten ist.“ Philem. Stob. 55, 5: „Die Weisen suchen, wie ich gehört habe, / und wenden dafür auch viel Zeit auf, / was das Gute sei...“; Zum Menschenleben als Schattendasein in 6,12aß vgl. Aischylos fr. 399N: „Der sterbliche Same denkt in den Tag hinein und ist um nichts fester als der Schatten eines Hauchs.“ Sophokles fr. 859N: „O sterbliches, mühsalbeladenes Menschengeschlecht! / denn wir sind nichts, und nur den Schatten ähneln wir...“; Pindar, Pyth. 8, 81ff.: Der Mensch ist ein Schatten im Traum.“ Übers. bei Braun, S. 119f. Vgl. Lohfink, Kohelet, S. 50.

¹⁵⁸ Kohelets Ansichten zu den Themen finden sich v.a. in 9,7-8; 11,9.10. Beispiel: 7,1a (Gegner) – „Besser ein Name als gutes Öl“; 9,8b (Kohelet) – „Öl auf deinem Haupt fehle nicht“. Zur Gegenüberstellung weiterer Aussagen vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 162ff. וַטְמַבֵּן – Sprüche sind die charakteristische Redeform im Buch der Sprichwörter. Vgl. auch Diogenes (DL 6, 66): „Zu einem, der sich mit duftendem Öl salbte, sagt er: «Nimm dich in acht, dass der Wohlgeruch deines Hauptes dich nicht in schlechten Geruch bei der Welt bringt.»“ Übers. bei Braun, S. 128.

¹⁵⁹ Die beiden Häuser sind Metaphern für das Haus des Lebens. Vgl. auch Spr 9,1; 14,1; 24,3; Rut 4,11.

diese seiner Meinung nach falschen Aussagen der Weisen anführt¹⁶⁰, wird er in 7,8a konkreter: „Besser das Ende einer Sache als ihr Anfang“. Die Konsequenz aus dieser von den Weisen akzeptierten Ansicht ist, dass der dies sagt, nicht behaupten kann, früher wäre es besser gewesen als heute (7,10). Eine pessimistische Sicht der Geschichte ist damit unbegründet und die Haltung der Trauer in Frage gestellt. Aus dem weisheitlichen Spruch 7,8b: „Besser ein langer Atem als ein heftiger Atem“¹⁶¹ leitet Kohelet seinen Rat ab: „Beeile dich nicht mit deinem Atem Trauer zu empfinden, denn Trauer wohnt in der Brust der Toren“ (7,9). Er wendet damit die Aussage weisheitlicher Sprüche gegen sie selbst, die Gegner werden mit eigenen Waffen geschlagen.

2.4.3.2. Annahme der Gaben Gottes (7,11-14)

Nach dem gleichen Schema wie 7,1-10 werden in dieser Texteinheit Meinungen zitiert (7,11-12) und kritisiert (7,13-14). Der Weisheit (חָכְמָה), dem Leitwort dieser Texteinheit, wird Gewinn (Freude) zugesprochen (7,11), ein Beweis, dass hier Zitation vorliegt¹⁶². Weisheit soll so gut wie Erbbesitz sein und Schutz vor dem Tod gewährleisten (7,12b). In 7,13 fordert dann Kohelet selbst seine Hörer/Leser auf sich die rhetorische Frage zu vergegenwärtigen: „Sieh das Werk Gottes: Ja, wer kann gerade machen, was er krumm gemacht hat?“¹⁶³ Die Todesanspielung darin wird in 7,14 expliziert: „Laß dirs gut gehen an einem guten Tag und einen schlechten Tag sieh ein: auch diesen hat Gott gemacht“. Es

¹⁶⁰ Trauer soll dabei die Konsequenz konservativer weisheitlicher Erziehung sein. Vgl. dazu Spr 12,1; 13,1.18; 15,31f; 17,10; 19,27; 25,12; 29,9. Kohelet empfiehlt dagegen eine Art hellenistischer Aufgeschlossenheit, nichts Übles der Bequemlichkeit wegen zu tun. Ähnlich Antisthenes (Gnom. Vat. 29): „Er sagte, dass man sich gewöhnen müsse, von wenigem zu leben, damit wir nicht Schimpfliches um Geld willen täten.“ Synkr. 155f.: „Zieh lieber Strafe vor dem schimpflichen Gewinn, / denn Strafe trifft uns kurze Zeit nur, / schmälicher Gewinn jedoch zerstört das ganze Leben.“ Übers. bei Braun, S. 128.

¹⁶¹ Gegen das aufbrausende Gemüt vgl. Theognis 365: „Hüte das Inn're. Doch stets nur Freundliches liegt auf der Zunge, nur bei Schwächlingen braust heftiger auf das Gemüt.“ Übers. bei Braun, S. 128.

¹⁶² Denn das widerspricht Kohelets Aussagen über den Gewinn. Die Weisheit wird ähnlich wie in Spr 8,18-21; 22,2; 24,3f gepriesen. Vgl. zum Motiv „Weisheit und Erbgut versprechen Freude“ auch Menander fr. 22: „Nur der ist glücklich, der Vermögen und Verstand / zugleich besitzt, denn er gebraucht den Reichtum / schön wozu er ihn gebrauchen soll.“ Der Nutzen der Weisheit (Philosophie) bestand für Diogenes darin, sein Leben schön zu gestalten (DL 6, 63.65). Für Krates (DL 6, 88) brachte seine Beschäftigung: „ein Tagmaß Bohnen und ein kummerfreier Sinn“. Zur sprachlichen Abhängigkeit: יֵאָרֵל הַשֵּׁמֶשׁ – Das parallele ὀρᾶν φῶς ἡελιοῖο kommt bei Homer 3mal, Theognis und Sophokles je einmal vor. Belege und Übers. bei Braun, S. 128f.

¹⁶³ Rückgriff auf 1,15. Es liegt eine Anspielung auf den krummen Rücken alter Menschen und damit auf Tod und dessen Unverfügbarkeit für den Menschen vor. Vgl. Braun, S. 120 Anm. 383: „Zeus kann «leicht das Krumme gerade machen» (Hes. Erg. 7), während Zenon und seine Schule den Gedanken ethisch verwenden (DL 7, 127): «Wie nämlich ein Holz entweder gerade oder krumm sein müsse, so, behaupten die Stoiker, müsse man auch entweder gerecht oder ungerecht sein.»“

geht hier einmal um das Hinnehmen schlechter Tage, aber auch die Annahme des Todes als einer von Gott verfügbaren Macht, gerade in diesen schlechten Tagen. Diese Unverfügbarkeit über den Tod wird in 7,14b β auf die Zukunft erweitert. Genau dieses Hinnehmen von Tod und schlechten Tagen, welches bei seinen Gegnern zur Grundstimmung der Trauer (7,1-6a) führte, soll bei Kohelet zur besonderen Bewußtwerdung der guten Tage animieren¹⁶⁴. Innerhalb seiner Grenzen das Beste daraus machen und nicht trauern und hinterhersehen, könnte die Gesamtaussage dieses Abschnittes lauten.

2.4.3.3. Theologie und Ethik I (7,15-20)

Daraus leiten sich nun konkrete Handlungsanweisungen ab¹⁶⁵. Das tut Kohelet wieder im kritischen Gespräch mit seinen Gegnern. Zunächst widerspricht er einer Beobachtung traditioneller Lehren, in denen Gerechte lange leben und Ungerechte früh zugrunde gehen (7,15)¹⁶⁶. Daraus leitet er seinen Rat zu *mediacritas* ab¹⁶⁷, denn wie die Tradition¹⁶⁸,

¹⁶⁴ Vgl. den Lyriker Archilochos fr. 67D: „... sondern über Frohes freue dich und im Unglück kränke dich nicht zu sehr. Versteh den Rhythmus, der die Menschen hebt und senkt.“ Theognis 355ff.: „Fasse dich, Kyrnos, nachdem du das Gute genossen / als das Schicksal auch dies schenkte mit freundlicher Hand. / Und wie Kummer das Glück ablöste, so strebe du nun auch / wieder empor aus der Not, betend um göttlichen Schutz. / Zeig nicht, wie hart es dich traf ...“; Pindar Pyth. 3, 80: „Auf ein Gutes weisen die Unsterblichen den Menschen / zwei Leiden zu. Toren vermögen es nicht mit Anstand / zu tragen; wohl aber die Edlen: sie kehren das Schöne nach außen.“ Ebenso Apollonios, Argon. 4, 1165; DL 2, 69 (Aristipp) und 6, 63 (Diogenes). Auf die Frage nach dem Gewinn der Philosophie für ihn, sagte dieser: „Wenn auch sonst nichts, so doch jedenfalls dies, auf jede Schicksalswendung gefasst zu sein.“ Übers. bei Braun, S. 120f.; Vgl. auch Lohfink, Kohelet, S. 54.

¹⁶⁵ Zur Gliederung: 7,15 – Beobachtung; 7,16f – Ratschlag; 7, 18 – Schlussfolgerung: Gottesfurcht; Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 168.

¹⁶⁶ Hier deuten sich die späteren Grundpositionen nachexilischen Judentums an. Gerechte (צְדִיקִים) sind die, welche Gesetz (Tora) beachten (vgl. v.a. Ps 1). Ungerechte (רְשָׁעִים) spotten über Gerechte (Ps 1,1b).

Gerechte werfen den, die gegen das Gesetz eingestellt waren (παράνομοι), Gottlosigkeit (ἀσέβεια) und Verunreinigung (ἀναγνεία) vor. Dem traditionellen Tun-Ergehen-Zusammenhang (u.a. in: Spr 3,1f; 4,10; 7,24-27; 8,20; 9,9; 10,2.27; 16,31; 21,21; 23,24; Dtn 4,40; 5,16; Sir 24; Jes 42,21; Ps 94,12) widerspricht Kohelet, wie auch im AT (Hi 21; Ps 73), v.a. aber bei den Griechen. So bei Theognis 377ff.: „Aber, warum erträgt doch dein Sinn, o Kronide, dass Frevlern / ganz du das nämliche Los, wie den Gerechten bescherst ...“ Übers. bei Braun, S. 129.

¹⁶⁷ Er huldigt wie Menander (u.a. fr. 531) einer eher „bürgerlichen Moral“. Vgl. zum μηδὲν ἄγαν auch Hesiod, Werke und Tage 693 und Theognis 335: „Nichts betreibe zu sehr, halt immer die Mitte, nicht anders, / Kyrnos, erreichst du das Ziel ...“; Zur klassischen Formulierung vgl. Arist. EN 1106b, 1107a. Dagegen Odgen, Qoheleth, S. 116: „Qoheleth does not advocate a via media“. Gordis (Kohelet, S. 54) räumt Ähnlichkeiten zu Theognis ein, aber der „golden mean“ sei bei Kohelet kein ethisches Prinzip wie bei Aristoteles, sondern beide Extreme zu meiden, sind die Konsequenz aus Gottes Willen. Übers. bei Braun, S. 130.

¹⁶⁸ Sir 24: Weisheit = Toratreue. Ratschlag Kohelets 7,16f: „Sei nicht allzu gerecht und sei nicht über die Maßen weise...“ Zu übertriebener Beschäftigung mit der Weisheit als Gottlosigkeit vgl. Euripides, Hik.

können ebenfalls deren Gegner¹⁶⁹ ihren Anspruch auf Allgemeingültigkeit nicht einlösen. Zur Orientierung für das alltägliche Verhalten, welches absoluten Lebenskonzeptionen entgeht, wird in 7,18b die Gottesfurcht angegeben¹⁷⁰. Gottesfurcht umschreibt diese *via media*. In 7,19 hebt Kohelet entgegen 7,16 den Wert der Weisheit hervor¹⁷¹, wobei er einschränkend hinzufügt (7,20), es gibt keinen Menschen frei von Sünde (nach Anm. 133 war vollständig gerecht = vollständig weise)¹⁷². Der Ratschlag 7,16aα (sei nicht allzu gerecht) ist damit plausibel gemacht. Traditionelle Theologie wurde mit eigenen Waffen geschlagen. Darauf, als erstes Zwischenfazit, mahnt Kohelet zur Vorsicht gegenüber den in 7,1-20 zitierten Ansichten und fordert von seinen Schülern eine ideologiekritische Grundhaltung (7,21f)¹⁷³.

2.4.3.4. Anthropologie II (7,23-29)

In der Texteinheit 7,26-8,15 werden in der gleichen Reihenfolge wie in 7,1-20 traditionelle Ansichten der kritischen Überprüfung unterzogen¹⁷⁴. 7,23-25 leiten diesen zweiten Durchgang ein und bereiten lexematisch wie motivlich das Thema „Mann und Frau“

195ff.: Ist's nun nicht Übermut, noch mehr zu wollen, als / der Gott uns gab, der dieses schöne Leben schuf? / Doch unsere Weisheit dünkt sich mehr als Gottes Macht, / in unserem Geiste regt sich frech der Übermensch: / So dünken weiser wir uns als die Götter selbst." Übers. bei Braun, S. 130.

¹⁶⁹ Diese vertreten mit der Meinung, ein Leben ohne Torabindung gelinge gut (7,15b), eine radikal progressive Position. Kohelet rät dazu 7,16f: „...sei nicht allzu ungerecht und sei kein Tor“.

¹⁷⁰ Nach 3,14b als von Gott dem Menschen zugrundegelegte Haltung und nach 5,6b als Mitte religiösen Lebens. Vgl. Antigonos von Socho (200 v.C.): „Seid nicht wie Knechte, die dem Herrn dienen unter der Bedingung, Lohn zu empfangen, sondern seid wie die Knechte, die dem Herrn dienen unter der Bedingung, dass sie keinen Lohn empfangen, und es sei die Furcht des Himmels auf euch.“ Menander fr. 187: „μη

θεομαί“- „Kämpfe nicht gegen Gott“, i.S. von das Notwendige ertragen und nicht neues Unglück einer Sache hinzufügen. Übersetzungen und zu Personen vgl. Hengel, Judentum, S. 229, 236.

¹⁷¹ Vgl. Spr 21,22; 24,5. „Zehn Machthaber“ könnten den δέκα πρῶτοι hellenistischer Städte entsprechen.

Vgl. Lohfink, Kohelet, S. 56.

¹⁷² Zur Fehlerhaftigkeit der Menschen vgl. Hom. Il. 6, 142; 13, 322; 21, 465; Theognis 77ff., 857ff.; Solon fr. 15; Simonides fr. 4D: „Es ist schwer, gut zu sein. Gott allein kann diese Auszeichnung für sich in Anspruch nehmen. Bei einem Menschen kann es nicht anders sein, als dass er schlecht ist ... Deshalb will ich nicht etwas suchen, was unmöglich geschehen kann ...: den ganzen untadeligen Menschen ...“ Belege und Übers. bei Braun, S. 130.

¹⁷³ Zur Nichtbeachtung von „Gerede“ vgl. neben ägyptischen Parallelen (Amenemope 11, 8) v.a. Hes. erg. 719 und 760: „Nimm dich in acht vor Gerede; ihm wohnt gefährliche Macht bei. / Leicht ist der schlechte Ruf, wenn du ihn dir mühelos aufhalst; / aber er schleppt sich schwer, und ihn abzulegen, ist schwierig. / Nie verliert sich die Nachrede ganz, wenn viele der Nachbarn Gleiches über dich reden ...“ Übers. bei Braun, S. 131.

¹⁷⁴ 7,26-29: Anthropologie; 8,1-9: Zwischenmenschliche Situationen; 8,10-15: Theologie und Ethik. Die Texteinheit hat ihre Funktion in Hinblick auf 9,7-10 (Aufruf zur Freude), wo ein über 5,17-19 hinausgehendes Element, „das Genießen des Lebens mit einer Frau, die du liebst“, hinzugefügt wird. vgl. Glück, S. 174.

vor¹⁷⁵. Nach dem Zitieren einer frauenfeindlichen Meinung (7,26: des Weibes Hände sind Fesseln) leitet Kohelet in 7,27 seinen Kommentar ein. In 7,28a greift er dazu eine Redewendung der Liebessprache auf und widerspricht dem Zitat 7,26, denn ein Weib, welches den Geliebten nicht findet, kann ihn nicht umlagern¹⁷⁶. Auch leitet 7,28a das zur Bestätigung gedachte Zitat 7,28b ein¹⁷⁷. Die Geliebte findet also nicht einmal einen Mann, von dem Männer behaupten, dass er sich unter Tausend finden ließe¹⁷⁸. Der Behauptung, unter den Tausend keine Frau zu finden, widerspricht Kohelet in 7,29a. Er sagt hier, Gott habe den Menschen (Mann und Frau) recht geschaffen. Schöpfungstheologisch widerlegt er damit die misogynen Sprüche seiner Gegner und greift dieselben sogar direkt an (7,29b)¹⁷⁹.

¹⁷⁵ In seinem Erkenntnisstreben (1,13) zeigten sich unüberschreitbare Grenzen. Die Überprüfung „ob Gesetzesübertretung mit mangelnder Bildung und Unwissen mit Verblendung zusammenhängt“ (EÜ 7,25) wird nirgends weiter ausgeführt und lag vielleicht von der Stoa her in der Luft (πάντες ἄφρονες μαινουσιν, bei DL 7,124.). Vgl. Hengel, Judentum, S. 218; Braun, S. 70.

¹⁷⁶ Die Leitworte שׁוֹכֵן (suchen) und מֵצֵא (finden) sind Termini der Liebespoesie. Vgl. Hld 3,1f; 5,6. Zudem liegt wahrscheinlich in 7,28a gegenüber 7,28b die Rede einer Frau vor. Zu 7,26: Misogyne Traditionen kennt die traditionelle Weisheit nicht, im Gegenteil (Spr 5,15-20; 12,4; 18,22; 19,14; 31,10-31; Sir 25,1; 26,1-21), allein vor der unsittlichen, bösen Frau wird gewarnt (Spr 2,16-19; 5; 6,20-35 usw.). Die Griechen hatten diese Tradition. Als „Fessel“ hat die Frau schon der Elegiker Semonides bezeichnet. Weiter Diogenes (DL 7, 52): „Als er einmal Frauen an einem Ölbaum aufgehängt sah, sagte er: «O wenn doch alle Bäume solche Frucht tragen.»“; Hesiod, Werke und Tage 374 (Lob der guten Gattin ebd. 693ff.); Sophokles; Euripides, Hippolytos 627; 616-668; 966-967; Hekabe 885; 1178-1186; Andromache 269-274; 352-354; 956; Belege und Übers. bei Braun, S. 70f. und Glück, S. 180; Belege zum Topos „Weiser und seine Einschränkung durch die Frau“ (Arkesilaos) ebd. S. 71; Vgl. auch Lohfink, Kohelet, S. 58.

¹⁷⁷ Unter Berücksichtigung von 9,9, wo Kohelet aufruft, mit einer Frau, die man liebt, das Leben zu genießen, kann das nur ein Zitat sein.

¹⁷⁸ Parallel zu Sir 6,6, aber sehr umstrittene Auslegung. Vgl. Glück, S. 175ff. Lohfink, Kohelet, S. 57 interpretiert anders: Für die Behauptung, die Frau sei stärker als der Tod, prüfte Kohelet tausend Lebensläufe, das Ergebnis jedoch war negativ. Nach Lohfink (ebd., S. 56) zeigt sich bei der Fallstudie 7,26-29 der Vorteil induktiven Wissens (EÜ 7,25: „...Einzelbeobachtungen zusammenrechnen...“), dies wurde vom Menschen aber ebenfalls missbraucht (7,29). Nach Braun (S. 71) geht es Kohelet um die qualitative Bewertung des Menschen, parallel zu Heraklit (fr. 49) und den Kynikern, besonders Diogenes (DL 7, 32, 41, 60).

¹⁷⁹ חֲשׁוֹבוֹת sind nicht Künste (Luther), sondern Pläne oder Erfindungen. Plausibel klingt auch die Übersetzung nach 2 Chr 26,15 – Belagerungsturm. Danach vergleichen Männer die Frauen mit Belagerungstürmen (7,26). Sie selbst erfinden aber Wurfmaschinen (7,29b), um die Frauen damit zu bewerfen. Vgl. Glück, S. 179. Zeitgenosse Kohelets war Archimedes († 212 v.C.), welcher dergleichen Geräte erfand. Bei Braun ist das „Suchen nach Künsten“ übertriebenes menschliches Erkenntnisstreben, wofür es zahlreiche griechische Parallelstellen gibt. So Euripides (Hippol. 904ff): „Ihr Menschen, die vielfacher Irrwahn blendet / was lehrt ihr tausend Künste doch, was sinnet ihr / so manche List aus und erfindet allerlei / und wißt nicht das Eine, noch erjaget Ihr's / Weisheit zu lehren einem, dems an Geist gebricht?“, Semonides (fr. 1D), Theognis, Pindar, Timon (fr. 34). Belege und Übers. bei Braun, S. 72; Vgl. auch Lohfink, Kohelet, S. 59.

2.4.3.5. Zwischenmenschliche Situationen (8,1-9)

8,1a leitet diese Texteinheit ein und benennt mit חָכְמָה (Weisheit) das Thema von 8,1-9¹⁸⁰. Gegenüber dem Abschnitt 7,11-14, welcher grundsätzlich über die Bedeutung der Weisheit für den Menschen handelt, geht es hier über dieselbe zur Bewältigung zwischenmenschlicher Situationen¹⁸¹. Dazu wird der Spezialfall von höhergestellten Personen herausgegriffen. So folgen Empfehlungen, den Anordnungen des Königs Folge zu leisten (8,2a)¹⁸², wie man sich aus des Königs Gegenwart entfernt (8,3aα) und wann es ungünstig ist bei ihm zu bleiben (8,3b)¹⁸³. 8,4 gibt als Gründe für die empfohlene Loyalität und Vorsicht die Unverfügbarkeit königlicher Befehle an: „... Wer könnte ihm (König) sagen: Was machst du?“¹⁸⁴ Man kann dem nur mit Klugheit und Geschick begegnen, wie der Weise (8,5b)¹⁸⁵. Um nichts Böses zu erfahren (8,5a), sind einige Grundformen menschlichen Verhaltens zu beherrschen, wie die richtige Art und Weise, sowie die rechte Zeit für bestimmte Handlungen. An der Stelle setzt die Kritik Kohelets an. Wie alles seine Zeit und Weise hat (8,6a), so auch ein negatives Ereignis (8,6b). Der Mensch sieht nicht voraus, welches Ereignis ihn treffen wird (8,7), noch weniger kann er darüber verfügen (8,8a: Tod, Krieg)¹⁸⁶. In 8,8b widerspricht Kohelet einem Gedanken, dass derjenige, der

¹⁸⁰ Der Aufbau ist analog dem der Diatribe: Der Lehrer liest den traditionellen Text vor und schickt eine Frage der Deutung voraus, um seine Schüler zum aufmerksamen Reflektieren zu animieren. Umschreibung von 8,1a: „Wer ist klug und kann den folgenden Text interpretieren?“ Weitere Gliederung: 8,1b und 8,5b ist Rahmung mit חָכְמָה; 8,2-5: Zitate Weisheitstexte; 8,6-7: Kommentar. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 181. Zur selbstbewußten Einschätzung des Weisen vgl. Menander, Sent. 630 und DL 6, 12 (Antisthenes): „Für den Weisen ist nichts fremd oder unergründbar.“ Übers. bei Braun, S. 131.

¹⁸¹ Parallel zu 7,1-10 (Mensch allgemein) und 7,26-29 (zwischenmenschlich, Mann und Frau).

¹⁸² Evtl. aufgrund des Amtseides. Vgl. Josephus, Antiquitates, XII, S. 1; Theognis 823f.: „Fördere keinen Tyrannen, in Hoffnung eigenen Vorteils / töt auch keinen, göttlicher Eide eingedenk.“ Der Höfling oder königliche Rat hat seine Ideale zu verbergen und vor dem zu kriechen, der die Macht hat (ptolemäisches Gottkönigtum). Übers. bei Braun, S. 131; Vgl. auch Lohfink, Kohelet, S. 60.

¹⁸³ Zur Unberechenbarkeit des Herrschers vgl. Menander, Sent. 701 und 812: „Erzürnte Herrscher gilt es immer zu fliehen.“ Sophokles fr. 351N: „... wie auch jeder sich wünscht, dem Tyrannen zu entweichen.“ Übers. bei Braun, S. 132.

¹⁸⁴ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 183; Hengel, Judentum, S. 55ff. Hinsichtlich der Ratschläge über das Verhalten gegenüber dem König (5,7f, 8,2ff, 9,17, 10,4f. 16-20) handelt es sich um Topoi weisheitlichen Ursprungs, aber es werden auch junge Adlige angesprochen, die in ptolemäische Dienste zu treten suchen. Denn in frühhellenistischer Zeit wurden der fremde Staat und Herrscher noch überwiegend positiv beurteilt (Ebd., S. 60: „Die Angst vor den Griechen wurde zur Bewunderung ihrer Erfolge und ihrer Tatkraft“), nach dem 2. Jhd. v.C. nicht mehr. So vermehrte sich am Anfang der Ptolemäerdynastie das Motiv der „Hofgeschichten“, als novellistische Erzählung vom Aufstieg eines Juden unter fremdem König (Vorbild ist Josephgeschichte).

¹⁸⁵ Es gehört zum Selbstverständnis altorientalischer und altisraelitischer Weisheitslehren, das Wissen dazu vermitteln zu können. Vgl. Spr 1,20-32; 19,16.

¹⁸⁶ Anspielung auf Kosmos- (1,6) und Zeitgedicht (3,2.8). Griechische Parallelen im Hinblick auf die Zeitgebundenheit menschlichen Tuns, v.a. bei Stoa (u.a. Epict. ench. 61); Philemon (fr. 204); Theognis (727ff.); Simonides. Belege bei Braun, S. 86.

sich an die von weisheitlicher (8,1b-5) und theologischer (8,10-14) Lehre empfohlenen Regeln hält, besser davonkommt¹⁸⁷. Er wendet sich nicht gegen die Regeln selbst, sondern gegen den von der Erfahrung nicht gedeckten überhöhten Anspruch¹⁸⁸. Er selbst meint dagegen seine These nur aus der Erfahrung gewonnen zu haben (8,9a) und bringt sie in 8,9 auf den Punkt: „Es gibt Zeiten (unverfügbar, selbst mit Regeln), in denen ein Mensch über den anderen Menschen verfügen und ihm dabei Schaden zufügen kann“.

2.4.3.6. Theologie und Ethik II (8,10-17)

In 8,10-14 wird das Thema „Gerechter – Ungerechter“ aus 7,15-18 wiederaufgegriffen und auf das Carpe-diem-Motiv in 8,15 zugespitzt. Zunächst wird die Diskrepanz zwischen Tun und Ergehen deutlich gemacht (8,10). Frevler werden begraben (Begräbnis = Memorierung), Gerechte (Tempelbesucher) dagegen vergessen, das ist Windhauch¹⁸⁹. Denn es gibt keine (schnelle) Strafe (פְּגַמִּים) frevelhaften Tuns¹⁹⁰. Aus dem Grund besteht auch im Menschen die Neigung Böses zu tun (8,11a)¹⁹¹. Ein Sünder kann hundertmal Schlechtes tun und dennoch lange leben (8,12). Darauf läßt Kohelet die Gegner ihren Einspruch erheben (8,12b.13): „Dem Gottesfürchtigen geht es gut, dem Frevler ergeht es nicht gut...“. Kohelet widerspricht in 8,14 dieser Aussage direkt und qualifiziert sie als Windhauch (8,14aα). Vor diesem Hintergrund wiederholt er in 8,15 seine Lehre vom Glück. Freude soll den Menschen bei seiner Arbeit, während aller Tage seines Lebens, begleiten (לְהוֹלִי) ¹⁹², sie soll ein das Leben begleitendes Geschehen und kein punktuell, wie die Mühen, sein.

¹⁸⁷ Der Gedanke findet sich ebenfalls in der hellenistischen Elementarbildung, so als Schüleraufsatz (Pap. Grenfell 2, 84, 133f), des weiteren bei Solon (fr. 3, 12ff.); Aischylos, Agamemnon 1563f.; Simonides (Ox. Pap. 2432), Menander, Sent. 626: „Niemand, der Böses tut, bleibt Gott verborgen.“. Belege und Übers. bei Braun, S. 87.

¹⁸⁸ Die Auslegung ist sehr umstritten. Dazu mehr in Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 185. Kohelet bleibt mit der Interpretation der Weisheit Israels verbunden, will diese jedoch näher auf die Erfahrung beziehen.

¹⁸⁹ Das ist die plausibelste Übertragung einer sehr umstrittenen Textstelle. Zu Alternativen vgl. Glück, s. 186ff. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang von 7,15-18 (Leben) wird hier auf den Tod erweitert und in 9,1-6 ergänzt um die ausgleichende Gerechtigkeit nach dem Tod. Vgl. dazu auch Weish 4,7-19; 11,23-26; Ps 73.

¹⁹⁰ Zur Verzögerung des Gerichts über die Bosheit vgl. Euripides, fr. 419: „Reisst nur, ihr Bösen, Ehren mit Gewalt an euch / und jagt nach Reichtum und gewinnt ihn üb'ral her / Indem ihr Recht und Unrecht durcheinander mengt: / Einst werdet ernten ihr ein traurig Sommerfeld.“ Übers. bei Braun, S. 97.

¹⁹¹ Vgl. Hom. Od. 1,32ff., wo das Übel in der Welt nicht von den Göttern sondern kommt, sondern Folge der bösen Taten der Menschen.

¹⁹² Wie in Sir 41,12 kein Mensch ohne Namen, so soll hier kein Leben ohne Freude gedacht werden können. Freude ist damit konstitutiv für das Menschsein. Auch wird hier eine Antwort auf die Frage von 6,12 (Gutes für Menschen?) gegeben.

Mit 8,16-17 endet die dritte Teilkomposition, eine Auseinandersetzung mit den Lehren der Tradition, und Kohelet gibt ein abschließendes Fazit: „Als ich mich darum bemühte, die Weisheit kennenzulernen (empirisch) ... , da sah ich das Tun Gottes in seiner Ganzheit: Ja, kein Mensch kann das Tun (Geschehen) ... herausfinden (erkennen). ... Sogar wenn der Weise behauptet es zu kennen, er kann es nicht finden (erkennen)¹⁹³. Nachdem Kohelet seine in 1-3 grundlegende und in 4,1-6,9 entfaltete Philosophie des Glücks, anhand verschiedener Disziplinen seiner Gegner (u.a. Anthropologie, Theologie) verteidigt hat, kann er diese nicht nur wiederholen (8,15), sondern im folgenden auch zu ihrer Umsetzung in der praktischen Lebensführung aufrufen.

2.4.4. Aufruf zur Freude und tatkräftigem Handeln (9,1-12,8)

Diese letzte Teilkomposition setzt sich u.a. mit Handlungsanweisungen der Tradition auseinander und hat durch ihren großen Aufruf zur Freude, der alle Einzelanweisungen transzendiert, den am stärksten pragmatischen Charakter im Buch¹⁹⁴.

2.4.4.1. Tod (9,1-6)

Kohelet greift hier das Thema „Frevler – Gerechter“ auf¹⁹⁵. Der Tun – Ergehen - Zusammenhang aus 7,15-20 und 8,10-14 wird auf das Jenseits ausgedehnt: Die Gerechten und Weisen sind auch hier in der Hand Gottes (9,1a). Der Mensch weiß nicht, ob ihm nach dem Tod Liebe oder Hass, Belohnung oder Strafe zuteil wird (9,1b). Sicher ist nur, dass er sterben wird (9,2-3)¹⁹⁶. Diese Ungewissheit liegt aber nicht bei Gott, sondern es kann kein Mensch behaupten, nur Gutes getan zu haben und damit nach dem Tod nur Gutes erwarten (9,1b). Dem Einspruch seiner Gegner, dass der Mensch, solange er lebt, noch Hoffnung

¹⁹³ Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 191; Vgl. zu 8,17 auch Theognis: „Wir sind Menschen und sinnen nur Eitles, wissen auch gar nichts. Himmliche Macht vollführt alles nach eigenem Rat.“; Pindar (fr. 54): „Denn nicht kann der Götter Beschluss / und Plan ergründen mit seinem Menschensinn, / von sterblicher Mutter entstammt.“; weiterhin Sophokles und Menander. Belege und Übers. in Braun, S. 72f.; Vgl. auch Lohfink, Kohelet, S. 64 und URL: <http://www.majbill.vt.edu/history/burr/OliviPage/Eccl.pdf>, S. 56 zum Socraticum: „Hoc scio, quod nescio.“

¹⁹⁴ Kohelet redet seine Hörer/Leser direkt mit Appellationen an (11,9). Zur Gliederung: 9,1-6-7-10 Carpe diem; 9,11-12 Unverfügbarkeit des Erfolges; 9,13-10,7 Grenzen der Weisheit in der Politik; 10,8-11 Grenzen der Weisheit im Arbeitsleben; 10,12-14 Schlussfolgerung; 10,15-20 Pragmatik weisheitlicher Tradition; 11,1-6 Kohelets Weisungen zum tätigen Leben; 11,7-8.9-12,7 Carpe diem; Vgl. dazu Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 195.

¹⁹⁵ Im fiktiven Dialog (Stilelement der Diatribe) mit Gegnern.

¹⁹⁶ Die, gegenüber der Vergeltungslehre, ausbleibende gerechter Bestrafung ist zwar der Hauptgrund für die menschliche Bosheit (9,3), doch darf dem keine Anklage Gottes folgen. Gegenüber seiner Allmacht gibt es nur Unterordnung (6,10). Vgl. Hengel, Judentum, S. 222.

habe (9,4)¹⁹⁷, setzt Kohelet das Wissen des Menschen um ihren eigenen Tod, als radikalen Abbruch ihrer irdischen Existenz, entgegen (9,5b.6). Er polemisiert damit gegen eine Vorstellung, dass Tote noch in irgendeiner Form am irdischen Leben teilnehmen¹⁹⁸. Somit kann es nicht das Ziel eines Menschen sein, auf einen Lohn (שָׂרָכַ) oder Anteil (יְתִירוֹן) im Jenseits zu warten. Der Tod soll ernster genommen, und nicht als Verlängerung und damit Entwertung irdischen Lebens, begriffen werden. Kohelet leugnet nicht das Leben nach dem Tod, sondern es gibt nur keinen Anteil am irdischen Leben mehr (9,6b)¹⁹⁹. Vor dem Tod gab es diesen Anteil (9,9b): die Freude.

2.4.4.2. Freude (9,7-10)

In Gestalt einer Mischung aus Poesie und Prosa²⁰⁰ geschieht hier die breiteste Entfaltung des carpe – diem – Motivs. Unter Berücksichtigung der Freude als göttliche Offenbarung (5,19) und dem alttestamentlichen Hintergrund der Motive „Essen und Trinken“²⁰¹ werden die Aussagen in 9,7 zu Grundvollzügen der Annahme der Schöpfung. Seit unbegrenzter

¹⁹⁷ Vgl. Euripides: „Vergleiche Leben nicht und Tod. Tod ist Vernichtung! Wer noch lebt kann hoffen. Zum Sprichwort „Ein lebender Hund ist besser als ein toter Löwe“ (9,4) ist zu beachten, dass der Hund im alten Orient zu den verachteten Tieren gehörte, der Löwe als König der Tiere galt. Vgl. Lohfink, Kohelet, S. 66; Hengel, Judentum, S. 222.

¹⁹⁸ Zu den Motiven des relativen Wertes vom Leben gegenüber dem Tod und der Hoffnungslosigkeit des „Todseins“ vgl. Hom. Od. 9, 488ff.; Menander, fr. 43: „Gemeinsamer Besitz für alle Menschen ist der dunkle Hades nur!“ Theognis, 1153; Sophokles fr. 862N; Euripides Troad. 608, 683; ders., fr. 450; ders., Iph. Aul. 1218: „Ein traurig Leben besser, als ein schöner Tod!“; ders., Troad. 634f.: „Vergleiche Leben nicht und Tod. Tod ist Vernichtung! Wer noch lebt, kann hoffen.“ Theokrit 4, 41: „Hoffnungen haben die Lebenden, hoffnungslos sind nur Tote.“ Epigr. Gr. 204; DL 1, 87 (Bias); Aischylos fr. 243N; Axiochos 369b,c: „Und Prodikos sagte, dass der Tod weder für die Lebenden, noch für die Toten von Bedeutung ist ...“ Die Kyniker lehnen ein Leben nach dem Tode ab, da man empfindungslos sei (Anm.). Belege und Übers. bei Braun, S. 103ff.

¹⁹⁹ Arist. (EN 1101a-b) ist sich da nicht sicher: „Dass aber die Schicksale der Nachkommen und aller Freunde die Glückseligkeit ganz und gar nicht berühren sollen, erscheint doch allzu inhuman und den allgemeinen Überzeugungen widersprechend.“ und „dass man bezüglich der Verstorbenen im Ungewissen darüber ist, ob sie an den Gütern und Übeln dieses Lebens noch Anteil haben. Denn aus den angeführten Gründen ist wohl, wenn auch etwas Gutes oder Schlimmes die Toten noch berührt, dasselbe nur etwas Schwaches und Geringes entweder an sich oder für sie.“ Übers. bei Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 199.

²⁰⁰ Vgl. Backhaus, Zeit und Zufall, S. 66-70.

²⁰¹ Ps 104,14f nennt Brot, Wein und Öl die Gaben des Schöpfergottes. Es ist hier auf keinerlei Hedonismus angespielt (sonst dürften sie auch in 11,7-12,8 nicht fehlen), sondern auf Grundbedürfnisse des Menschen und Zeichen des Wohlbefindens und der Freude. Traurige und Ängstliche essen nicht (Gen 24,33; 1 Sam 1,7; 20,34; 28,20; 1 Kön 21,4; Jes 24,11). Zwar gibt es auch im antiken Israel Essen und Trinken im Übermaß (Am 6,1-6; Jes 5,11.22; 28,7f; 56,12) und Warnungen davor (Spr 20,1; 21,17; 23,19-21.29-35; 31,4-7), doch war die Erfahrung von Mangel bestimmend, die Nahrung und Getränk als Gabe dankbar Aufnahme finden ließen. Essen und Trinken waren ebenso Formen gemeinschaftlichen Lebens (Ps 41,10; Sir 20,17) und Erfüllung von Verheißung (1 Kön 4,20; Jes 25,6-8). Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 201ff.; ders. Art. Essen und Trinken, in: Johannes B. Bauer (Hg.), Bibeltheologisches Wörterbuch, u.a. Köln 1994, S. 149-151; Smend, Rudolf, Essen und Trinken, in: H. Donner, R. Hanhart, R. Smend (Hg.), Beiträge zur atl. Theologie, Göttingen 1977, S. 446ff.

Zeit (רַבֵּב) schon hat Gott Freude an solchem Tun. „Frische (weisse) Kleider und Salböl“ (9,8), dazu Umstandsangaben wie „in Freude“ und „glücklichen Herzens“ (9,7) runden das Bild eines Festmahles ab²⁰². Nachdem die poetische Ebene (Leben als Festmahl) verlassen wurde, öffnet sich das Bild auf das ganze Leben (9,9: חַיִּים) des Menschen hin. Mit einer Frau, die du liebst²⁰³, sollst du dich dein ganzes Leben, in seiner Vergänglichkeit und Gottgegebenheit, freuen (9,9a). Denn der freudige Genuß gottgegebener Gaben ist dein Anteil (חֵלֶק) in diesem Leben (בְּחַיִּים, nicht 9,6b: im Jenseits) und Gewinn deiner Mühen (9,9bβγ)²⁰⁴. Mit 9,10, einem Aufruf zu allgemein tatkräftigem Handeln²⁰⁵, wird das carpe – diem – Motiv verlassen und zur nächsten Texteinheit (Handlungen im Alltag) übergeleitet.

2.4.4.3. Unverfügbarkeit von Erfolg (9,11-12)

Das Motiv der Unverfügbarkeit aus 3,1-9 wird hier in poetischer Form entfaltet, wieder in Auseinandersetzung mit der Tradition (Ethik). Die angesprochenen Formen intellektueller und körperlich-militärischer Tüchtigkeit entsprechen dem Ideal junger Griechen, sind aber auch Themen alttestamentlicher Überlieferung²⁰⁶. Es nützt den Tüchtigen dieser Disziplinen nichts, gute spezielle Fähigkeiten zu besitzen, ein Erfolg bleibt aus (9,11).

²⁰² Zu 9,7ff: Mimnermos fr. 2D; Theognis 877f.; Sim. PGM Nr. 512; Skolion 30 (Alkaios?): „Es ist nicht nötig, dass der sterbliche Mensch viel habe, außer Lieben und Schmausen.“ Belege und Übers. bei Braun, S. 137. Vgl. dazu und zu weiteren Quellen Kap. 5.4.2.

²⁰³ Ideal im alten Israel ist das Altwerden mit der Freundin der Jugendtage (Spr 5,18; 31,10-31). Es setzt sich zwar vom primitiven Sexismus ab (Spr 5,1-14.15-23), aber man war sich auch der Störungen und Gefahren von Liebe bewusst (2 Sam 13,1-15). Das in der Schöpfungsordnung grundlegende Geheimnis der Liebe zwischen Mann und Frau (Gen 2,21-24; Spr 30,18-19) wird hier ebenso als Motiv des Wohlbefindens und der Freude genutzt (2 Sam 11,11; Hld 5,1). Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 202f.

²⁰⁴ Hier werden zentrale Worte aus der Gesellschaftskritik von 2,18-23; 4,4-12; 5,12-16 wiederaufgegriffen.

²⁰⁵ Oder dies könnte das traditionelle Motiv der Herzenstora sein (Ps 40,7-9; Dtn 30,11-14; 1 Sam 10,7): Im Tun allein ist Gott präsent (3,10-15; 11,5b), durch die Ewigkeit (3,11), Freude (5,19) und Gottesfurcht (5,6; 7,18). Das entspricht in etwa dem griechischen, dem Menschen innewohnenden Logos. Dem ähnlich ist das Motiv des hörenden Herzens (1 Kön 3,9). Zu Alternativübersetzung vgl. Glück, S. 206, Anm. 52, aber diese ist im Gesamtkontext Kohelets nicht überzeugend. Griechische Parallelen des Aufrufs zum „schnellen Genießen angesichts des Todes“ finden sich bei Theognis 875; Philodemos (Anth. Gr. 9, 570); Asklepiades (Anth. Gr. 12, 50): „Komm, wir bechern! ... Wie bald schon haben wir ... Ruh in der ewigen Nacht!“; Leonidas von Tarent (Anth. Gr. 6, 452): „Trinken wir ... Wanderer! Uns allen gemein wartet der Hades als Port.“ Und Amphis, fr. 3: „Trinke, küsse! Was da lebt, das stirbt, / kurz ist die Erdenzeit. / Doch ewig ist der Tod ...“ Übers. bei Braun, S. 138. Zu den Parallelen des Carpe-diem-Motivs vgl. Kap. 5.4.2.

²⁰⁶ 1 Sam 17,33: David und Goliath. Bei den Griechen wird ein bestimmter, dem Alter entsprechender Ablauf der Karriere eingehalten: Sportlicher Erfolg > militärische Karriere > Hausstand > Güterakkumulation > Einfluß in Polis. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 208; Lohfink, Kohelet, S. 71.

Denn Zeit und Geschick treffen ihn (9,11b)²⁰⁷. D.h., da der Tüchtige die rechte Zeit nicht kennt, kann er nicht über sie verfügen, also auch nicht über Erfolg und Mißerfolg (9,12). Wenn also Zeit und Schicksal ein Unglück über die Menschen legen, so zappeln diese wie Fische im Netz (9,12a)²⁰⁸.

2.4.4.4. Grenzen der Weisheit in der Politik (9,13-10,7)

Nach der Einleitung (9,13) erzählt Kohelet in 9,14-15 eine kleine Beispielgeschichte²⁰⁹, in der ein armer weiser Mann eine belagerte Stadt vor einem Großkönig hätte retten können²¹⁰, doch niemand dachte an ihn. Der Sitz im Leben dieser Geschichte dürfte die Werbung von Weisen für politische Entscheidungsprozesse sein, in deren Aktivitäten u.a. der Weisheitslehrer Jesus Sirach (Sir 34,9-13; 39,4) Einblick geben könnte²¹¹. Kohelets Schlussfolgerung lautet: „Besser Weisheit, als Stärke“ (9,16aβ), obwohl die Weisheit der Armen verachtet wird (9,16b)²¹². Die Geschichte ist ein Beispiel der Machtlosigkeit von Weisheit dem Umstand der Ignoranz gegenüber. Dem schließen sich zwei komparative Vergleichssprüche an. Es wird selbst die Stille der Weisheit noch vor dem Schreien der Narren (9,17b) und dem Druck der Gewalt (9,18a) gepriesen. Doch ein Einziger kann

²⁰⁷ Auch „Geschick“ (עֲדָיָה) ist ein neuer Begriff, menschliche Existenz zu umschreiben, er kommt nur noch einmal im AT vor. Er könnte hier für eine griechische Vorstellung stehen, die eine schattenhafte Gottesvorstellung (Anm. 210) mit dem Begriff des Schicksals verbinden (seit Hom. Od. 361ff.). Dafür gibt es eine Fülle griechischer Begriffe. Sprach man in alter Zeit noch von dem durch Götter zugeteiltem Geschick (Διὸς αἴσα, μοῖρα τεῶν, δαίμονος αἴσα), so wurde der Begriff später frei von einer höheren Macht (u.a. Gleichsetzung mit festgelegtem Gang der Ereignisse - αὐτόματον, Menander, fr. 291). So verdrängte auch die neutralere Tyche den älteren Schicksalsbegriff der Moira (Menander, fr. 355, 483, 598) Vgl. Hengel, Judentum, S. 220f., 230f.

²⁰⁸ Vgl. Hom. Od. 22, 383ff.: „Aber nun sah er sie alle im Staub und im Blute da liegen, hingeworfen in Menge wie Fische. Wie draußen vom grauen Meere Fischer sie holen in enggeflochtenen Netzen...“ Weitere Parallelen bei Menander, Sent. 740, 732: „Geschick sind der Sterblichen Taten, nicht kluger Wille.“ Zeit (καῖρός) wird hier im Sinne von „Zufall“ verwendet, „Unglückszeit“ ist das Leitwort. Vgl. Lohfink, Kohelet, S. 71; Belege und Übers. bei Braun, S. 87.

²⁰⁹ Zur Gliederung der Texteinheit vgl. Glück, S. 210. Leitwort sind hier חָכְמָה (Weisheit) und עֲדָיָה (Weiser).

²¹⁰ Eventuell unreal zu übersetzen, gegenüber Luther und EÜ. Mit „mächtiger König“ oder „Großkönig“ (βασιλεὺς μέγας), einen aus Assur stammenden Titel, haben sich sowohl ptolemäische, wie auch seleukidische Könige geschmückt. Vgl. Lohfink, Kohelet, S. 70.

²¹¹ Zur widersprüchlichen Historizität Jesu Ben Sira vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 211, Anm. 70.

²¹² Zu 9,13-16 vgl. Euripides fr. 200N): Denn durch die Kenntnisse eines Mannes werden Städte sicher bewohnt / sicher auch das Haus, auch gegen den Krieg vermag er viel, / denn ein kluger Plan besiegt viele Hände, / mit dem Haufen aber ist Torheit, das größte Übel.“ Der Spruch 9,16a findet sich bei Sophokles (fr. 853N) und Agathon (fr. 27), die Beurteilung des Armen bei Menander: „Mein Georgias, ein Armer ist ein Ding, das man / mit Leichtigkeit verachten darf, auch wenn er ganz / gerechte Sachen sagt ...“ Belege und Übers. bei Braun, S. 73.

diesen Vorteil der Weisheit verderben (9,18b). Damit ist wahrscheinlich der Herrscher gemeint, der sich der Weisheit nicht bedient²¹³, auch diesem Umstand gegenüber ist die Weisheit machtlos. Das Argument wird noch mal am Beispiel von den Fliegen (10,1) erhärtet: Wenig Torheit kann viel Weisheit und Ansehen zunichte machen. 10,2 dürfte ein Zitat sein, in dem der grundsätzliche Unterschied zwischen Weisheit und Torheit betont wird: Rechts ist die gute (Herz der Weisen), links die schlechte Seite (Herz der Toren) zweier Lebenswege²¹⁴. Über diese Präkonfiguration hinaus kann der Tor keine rationale Entscheidung treffen, denn er versteht sein schlechtes Verhalten nicht (4,17b > 10,3). In 10,4 erhebt ein gegnerischer Vertreter Einspruch gegen ein notwendiges politisches Scheitern bei einem unvernünftigen Herrscher (9,18b): Man kann als Weiser immer noch die Stellung halten und Ruhe bewahren²¹⁵. Doch funktioniert das nur, wenn die Weisheit losgelöst von jeglicher Macht ist. Dagegen wird sie erst durch diese personifizierten Torheiten (10,5-7)²¹⁶ in die Gegenwart des Königs (10,6a: selbst Tor) gebracht. Die Weisheit ist somit von einer irrationalen Macht abhängig, die sie selbst rational machen will, damit aber ihre Daseinsberechtigung abschafft.

2.4.4.5. Grenzen der Weisheit im Arbeitsleben und Schlussfolgerung (10,8-14)

In 10,8-10 kommt wieder die Tradition zu Wort und wird in 10,11 kommentiert. Vier Sentenzen (10,8f) weisen zunächst auf die Gefahren bei Tätigkeiten des Bauens hin: eine Grube ausheben²¹⁷, eine Mauer einreißen, Steine brechen und Holz spalten. Zu all dem ist Eisen notwendig, und so wie die Schärfe des Eisens bei den Tätigkeiten Vorteile verschafft, so auch der Fleiß bei der Weisheit (10,10b). Doch es gibt Situationen, in denen

²¹³ Die Meinung in Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 212 rechtfertigt sich aus der Beispielgeschichte. Es könnte jedoch auch ein schlechter Weiser gemeint sein, der seine „Branche“ in Verruf bringt.

²¹⁴ Vgl. auch Gen 48,14; Mt 25,33. Zitat, weil hier eine bewusste Entscheidung für einen der beiden Wege vorliegt, Kohelet aber den Toren jeglichen Verstand abspricht (10,3: לְרֹב הַטֹּרָה).

²¹⁵ Das widerspricht nur scheinbar dem Rat aus 8,3aßb: Wenn der König schlimme Dinge tut, sollte man weggehen. Hier geht es um individuelles Wohlergehen, in 10,4 aber um die Möglichkeiten der Weisheit bei der Gestaltung der Politik. Zudem ist hier von „Machthaber“ die Rede. Das kann neben dem König ein Vorsteher (προστάτης), Hohepriester oder Statthalter (στρατηγός) der Provinz sein. Vgl. Lohfink, Kohelet, S. 70.

²¹⁶ Der Gegensatz zum Dummen (10,6a) ist nicht der Gebildete, sondern der Reiche (10,6b). Das weist auf konkrete jerusalemer Verhältnisse hin: Schon in der Perserzeit kamen 150 Älteste aus den reichsten Familien und Antiochus III. gab dieser γερουσία (Ältestenrat = reichste, bedeutendste Köpfe) politische Funktionen. Vgl. Lohfink, Kohelet, S. 75. Zum Topos von sozialem Aufstieg und Fall in 10,6.7 vgl. v.a. Anakreon fr. 54; Sophokles, fr. 103N; Euripides, fr. 81N; Belege bei Braun, S. 98f.

²¹⁷ Dass, wer eine Grube gräbt hineinfallen kann, existiert abgewandelt in Spr 26,27; Sir 27,26; Ps 7,16; 9,16; 35,8; 57,7. Es handelt sich eventuell um ein Volksspruchwort. Das und die Tatsache, die Anwendung von Weisheit verschaffe Gewinn (10,10b), sprechen für Zitation in 10,8-10.

der Schlangenbeschwörer (Weisheit) gegenüber der Schlange²¹⁸ (Gefahr) keinen Vorteil hat (10,11). Alle weisheitlichen Mittel (Beschwörung) sind nutzlos gegenüber der Unberechenbarkeit plötzlicher Gefahren (Schlangenbiss).

Es folgt ein Fazit Kohelets über die Weisungen traditioneller Weisheit. Nachdem die Worte aus dem Munde der Weisen gepriesen wurden (Zitation 10,12.13), kommentiert dies Kohelet folgendermaßen. Die Weisen behaupten gegenüber den Narren wenig Worte zu machen²¹⁹. Da aber Zukunft und Vergangenheit nicht erkennbar sind (3,22b; 6,12b; 7,14bβ) und die Weisen ihren Schülern diesbezüglich viel Wissen mit auf den Weg zu geben suchen (8,5), machen sie viel Worte um nichts²²⁰. Sie widersprechen ihrer eigenen Lehre.

2.4.4.6. Verfehlte Lehren (10,15-20) und Aufruf zu tatkräftigen Handeln (11,1-6)

Es schließen sich einige rätselhafte Passagen an, deren ungefährender Sinn etwa folgendermaßen lauten könnte: Durch ihre vielen Sprüche erwiesen sich die Weisen als Toren (10,12-14). Sie ermüden den, der nicht einmal in der Lage ist, in die Stadt zu gehen (10,15) und sich im städtischen Milieu zurechtzufinden mit Ratschlägen über ein Verhalten am königlichen Hof (10,16f.20)²²¹. Bei dieser Interpretation erübrigt sich auch der sonst so regelmäßig einsetzende Kommentar Kohelets, denn es wird hinreichend deutlich, dass die Weisen mit ihren vielen Worten (10,12-14) eine völlig falsche Zielgruppe vor Augen haben²²². Es kann also kaum von einer Vorbereitung auf das tatsächliche Leben die Rede

²¹⁸ Die Schlange gilt allgemein als gefährlich und unberechenbar. Vgl. u.a. Jes 11,8; Spr 30,19; Gen 3,14f und Euripides, *Andromache*, S. 271f.

²¹⁹ Zitat Schulweisheit (5,2b; 10,14a), auch in Spr 10,19.

²²⁰ Vgl. dazu Pseudo – Phokylides (114): „Habe nicht Lust am Geprahle, auf dass dein Geist nicht verwildere!“ Übers. bei Braun, S. 132.

²²¹ Auf das städtische Milieu deuten 10,16-17.19-20: König und Gelage der Fürsten, Schlafzimmer, Intrigen und Verleumdungen am königlichen Hof, Komposition von Brot und Wein mit Geld. 10,16: „Weh dir, Land, dessen König ein Knabe (נַעֲרָה: besser Sklave) ist“ könnte ein Hinweis auf Ptolemäus V. Epiphanes sein, der 205 v. C. fünfjährig den Thron bestieg, während sein Vormund Agathokles und dessen Schwester Agathoklea durch Misswirtschaft und Ausschweifungen Ärgernis erregten. Vgl. Eupolis fr. 121: „Das Gemeinwohl [geb man] einem Kind nicht [in die Hand].“ 10,20 entspricht dem heutigen: „Die Wände haben Ohren“ und passt dazu, da Agathokles stark mit Nachrichtendiensten und Denunziationen arbeitete. Vgl. Auch Sophokles fr. 193N: „So man aber das Beste nicht frei sagen darf, im Staate dagegen das Schlechte obsiegt, verhindern Irrtümer das Gemeinwohl.“ Zu Herrschaft und Korruption vgl. Stob. 4, 10 (Aischines); Euripides fr. 22N; Theognis 718; Menander Sent. 826: „Geld öffnet alles, auch ehrene Tore.“ Belege und Übers. bei Braun, S. 99, 132; Vgl. auch Lohfink, *Kohelet*, S. 78f.

²²² Der König residierte im 3. Jhd. v.C. in Alexandrien. Wie „Stadt“ für Jerusalem in Mi 6,9; Jer 8,16; Ez 4,3; 5,2; 7,15; Klgl 1,19; 2,12, so könnte es hier analog für Alexandrien verwendet sein. Die Tempelschule der Weisen war jedoch in Jerusalem und kaum einer der Schüler konnte von hier nach Alexandrien reisen. Trotzdem wurde mit Hilfe alter Sprichwörter noch auf Hofsituationen vorbereitet. Vgl. Lohfink, *Kohelet*, S. 57; Schwienhorst-Schönberger, *Glück*, S. 219f.

sein. Kohelet setzt sich in 11,1-6 von derartig lebensfernen Lehren ab und weist seine Schüler auf Naheliegendes und das ihnen Mögliche hin (9,10). Es wird der Gedanke der Unverfügbarkeit anhand zweier konträrer Aussagen exemplifiziert: Das Eingehen eines Risikos kann zu Erfolg (11,1)²²³, eine Absicherung nach allen Seiten zu Misserfolg führen (11,2)²²⁴. 11,3 lässt dieses Bild in den Bereich der Natur, 11,4-6 in den der Landwirtschaft wechseln. Zunächst (11,3) wird die Notwendigkeit (wenn...dann) der sich füllenden Wolken und des sich auf die Erde ergießenden Regens²²⁵ verdeutlicht. Damit einher geht die Entwurzelung des Baumes²²⁶. Mag er in die eine oder andere Richtung stürzen, liegt er einmal, hat der Sturm keinen Einfluss mehr. Der Tod des Menschen ist also sowohl notwendig, unverfügbar, wie auch nicht rückgängig zu machen. Wer jedoch sein Handeln, über diese Tatsachen hinaus, noch von der Unerkennbarkeit der Zukunft negativ bestimmen lässt (Verzweiflung), kommt erst gar nicht zum Handeln (11,4)²²⁷. Soll doch gerade das Nichterkennen alles Zukünftigen bei Kohelet (11,5)²²⁸, nicht nur wegen dem Wissen von dessen göttlicher Abkunft, Grund und Motivation zu tatkräftigem Handeln sein²²⁹. Damit liefert Kohelet eine radikale Alternative zur traditionellen Ethik. Deren Weisheit sollte die Zukunft transparent machen, um Gefahren vorzusehen und gefahrloses Handeln zu ermöglichen. Dieser Versuch, so Kohelet, mache aber ein Handeln unmöglich (11,4), da alles göttliche Tun nicht erkennbar und damit unverfügbar ist. Die hinreichende Basis allen Handelns bildet allein das Wissen, dass alles Geschehen habe in

²²³ Normalerweise wird auf das Wasser gelegtes Brot von Fischen oder Vögeln gefressen, alternativ versinkt es vollgesaugt. Derartig riskante Unternehmen (Brotauslegen > Seehandel: Seeräuber, Sturm, mangelnde Erfahrung) können jedoch auch Erfolg haben. Genauso wie das Geschenkverteilen hellenistischer Aufsteiger auf fruchtbaren politischen Boden fallen kann. Vgl. Lohfink, Kohelet, S. 79. Ähnliche Aussageintention im Griechischen: Zur Verbindung „Meer – Vermögen“ vgl. auch Menander fr. 115; Theognis 106; Pindar Pyth 2, 90ff.; zur Verbindung „Meer – Warnung vor Wohltaten an Bösen“ vgl. Theognis 329ff.; Belege bei Braun, S. 139.

²²⁴ Hier geht es um Hinterlegung von Kapital oder Verteilung von Geschenken nach möglichst vielen Seiten. Doch auch diese Sicherheit trägt, bei politischem Umsturz oder Verwüstung des gesamten Landes ist alles verloren.

²²⁵ Regen ist hier Metapher für ein verfinstertes, auf den Tod zugehendes Leben (12,3), in der mythologischen Tradition des Alten Orient aber auch für das Schwängern der Erde anzusehen. Ähnlich in Hes. theog. 126ff: Gaia ist die Fruchtbare und Urmutter.

²²⁶ Das Motiv Lebensbaum (Spr 3,18; Ps 1) ist ein Bild für zerbrochenes Leben. Mit **פִּיט** (fallen, 2 mal) wird angespielt auf: 4,10 (alleinstehender Mensch fällt); 9,12 (Unglücksnetz fällt über Mensch); 10,8 (Arbeiter fällt in die Grube). Auch der Ort, an den der Baum fällt, deutet auf die Todesproblematik hin (**מְרוֹקִים**: in 3,16.20 der Ort, an den alle, Mensch und Tier, unterwegs sind).

²²⁷ Ein offensichtlich bäuerliches Sprichwort zur Warnung vor übertriebener Vorsicht. Menschliches Sicherheitsbedürfnis kann zum Unterlassen wichtigster Handlungen führen.

²²⁸ Die Passage greift auf theologische Aussage in 3,10-15 zurück: Alles Tun ist göttlich und unerkennbar. Zu Beispielen Kohelets: Sowohl der Wind, wie auch das Heranwachsen der Leibesfrucht waren unerkennbare Dinge für den antiken Menschen.

²²⁹ Das wird anhand des Beispiels vom Säen (11,4) vorgeführt. Zum bäuerlichen Motiv „Morgenstund hat Gold im Mund“ vgl. auch Hesiod, Werke und Tage, S. 576-581.

Gott seinen Grund habe. Nur angesichts dessen kann der Mensch „von morgens bis abends“ seinen Tätigkeiten nachgehen²³⁰.

2.4.4.7. Carpe diem (11,7-12,8)

Alle vorangegangenen Erörterungen und die Tatsache, dass ein höchstes Gut in der Freude besteht, laufen auf den abschließenden Aufruf, dieses Gut zu ergreifen hinaus²³¹. 11,7-8 liefern eine Vorankündigung und vorauslaufende Deutung²³²: Freude soll das ganze Leben durchdringen. Es nicht die Art Freude, die den Menschen um der Nichtigkeit oder des Schmerzes willen betäuben soll, sondern ein Aufruf zu dauernder, unerschütterlicher Freude, wie im Brief des Epikur an Idomeneus²³³. Das Abschlussgedicht selbst gliedert sich in zwei Strophen: 11,9-10 und 12, 1-8²³⁴. Zunächst wird einem jungen Mann²³⁵ (11,9) geraten, alles zu tun, was ihm Freude macht und zunächst abzusehen von Gottes Gericht. Denn seine guten Jahre (Jugend, Gesundheit) sind endlich (11,10b)²³⁶. Das wird am

²³⁰ Diese Aussage kann durch die Kohelet zur Verfügung stehende Sprache nur mittels Metaphern geleistet werden. Darüberhinaus schließt diese Interpretation gegenüber der „Schwarzweißmalerei“ der Weisheit, sowohl böses, als auch gutes Tun ein, denn in beiden ist Gott gegenwärtig. Zu parallelen griechischen Motiven von Koh 11,3ff vgl. Braun, S. 139f. (v.a. Hes. erg. 42ff., 408ff., 448ff.)

²³¹ Hier werden keine erläuternden Motive und Metaphern mehr benutzt, sondern die Worte „sich freuen (שחג) und „sich gut gehen lassen/glücklich sein“ (בטי בל).

²³² Vorankündigung: 11,8a weist mit שחג (sich freuen) auf den Beginn der ersten Strophe von 12,1ff; רכז () auf den Beginn der zweiten Strophe von 12,1ff. Deutung: „Der Mensch soll sich aller Tage seines Lebens freuen, auch wenn es viele sind.“ - כִּי אִתָּם שָׂנְאִים הַרְבֵּה יַחְיֶה הָאָדָם בְּכֻלָּם יִשְׂמַח - Der Aufruf ist also nicht allein an die Jugend gerichtet. Vgl. zur Deutung auch 3,12.22; 8,18; 9,9. Zu griechischen Parallelen von 11,7ff: Das „süßes Licht der Sonne“ genießen in den guten Zeiten vgl. Euripides Iph. Aul. 1252; Theognis 567ff.: „Scherzend genieß' ich die Jugend ... Ist mein Leben dahin ... hinter mir lass' ich des Helios wonnigen Lichtglanz ...“; Übers. bei Braun, S. 140.

²³³ BSW 61f. (1.3.11): „Den glückseligen Tag feiernd und zugleich als letzten meines Lebens vollendend schreibe ich euch dies: ... Doch all dem widersetzt sich die Freude meines Herzens über die Erinnerung an die von uns abgeschlossenen Erörterungen“.

²³⁴ Formal ist das Gedicht ein Aufruf zur Freude, inhaltlich eine Beschreibung von Alter, Krankheit und Tod. Zur semantischen Gliederung vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 227. 11,9b ist wahrscheinlich vom zweiten Epilogisten.

²³⁵ Kohelet verwendet בָּחֹר (junger Mann) anstatt dem in der Weisheitsliteratur üblichen בְּנִי (mein Sohn), setzt sich damit vom traditionellen Lehrbetrieb ab und erweitert den Hörer-/Leserkreis auf Alte und Junge.

²³⁶ Zum Lebensgenuss in begrenzter Jugend vgl. Theognis 969ff.; 763: „...munter und lustig dahin Leben, und fern noch halten ... Zehrendes Greisentum und unvermeidlichen Tod.“ Ebd. 979ff.: „Heiter ergiesse sich uns das Gemüt bei festlichem Mahle, /dass es annoch sich lab' an den Genüssen der Lust; / Denn rasch, wie der Gedanke, vergehen die Reize der Jugend ...“ ebd. 1003ff.: „... wer in der Blüte der Jugend / Annoch strahlt ... Möge seines Besitzes erfreuen .../ Haben den Söhnen des Staubs, auch die Befreiung vom Tod / Nie die unsterblichen Götter verliehn ...“; Mimnermos fr. 2: „... an Blumen der Jugend / freuen wir uns, und nicht kennen wir Schlecht oder Gut / nach dem Willen der Götter. Doch neben uns stehen / die schwarzen / Keren; die eine hält missliches Alter bereit / und die andere den Tod.“ Ebd. fr. 5: „Nur kurzdauernd begibt sich ... / Jugend, die würdenreiche. Das missgeformte, peinvolle / Alter hängt dir alsbald schicksalhaft über dem Haupt ...“; Semonides fr. 29: „Tor, wer so ist gesinnt, wer noch nicht weiss, dass das Leben / Wie auch

Vorgang des Alterns entfaltet (12,1-7). Dieser ähnelt dem sich verfinsternden, zur Neige gehenden Tag und dem Aufziehen dunkler Wolken nach dem Regen (12,2)²³⁷. Das Haus (בַּיִת) symbolisiert dabei den menschlichen Leib (12,3-4a)²³⁸: Arme und Hände (Wächter) zittern, die Beine (starke Männer) werden schwach und krumm, die Zähne (Müllerinnen) fallen aus, das Augenlicht (aus Fenster Schauende) erlischt und die Ohren (Türen zur Strasse) werden taub. Als Metapher und eigentliche Sprache setzt sich die Aussage fort: Das zerfallene Haus war auch wirkliches Haus, in dem der alte Mensch lebt, aufsteht (12,4b) und das er nun verläßt (12,5), um als Toter in sein ewiges Haus zu gehen (12,5b)²³⁹. An der Stelle wird der einzelne in den Tod gehende Mensch in den Kreislauf der Natur eingebettet (1,4-11: Kosmosgedicht). Die sterbende Natur aus 12,2 erwacht wieder (12,3-5a): Der Mandelbaum blüht (Januar/Februar), die Heuschrecke schleppt sich dahin (satt, nach erstem Gras – April) und die Frucht der Kaper platzt (Hochsommer). Am Rand dieses Naturgeschehens findet des Menschen Leichenzug statt (12,5bβ), scheinbar Kostbares ist alles nutzlos geworden (12,6). Mit dem Aufsteigen des menschlichen Geistes in die Höhe endet das Gedicht²⁴⁰ und die Ausführungen Kohelets.

3. Der ältere griechische Pessimismus

Sowohl das Buch Kohelet wie auch das hellenistische philosophische Programm werden nicht ausreichend verständlich, wenn man beide außerhalb des Kontextes vorhergehender griechischer pessimistischer Ideen betrachtet²⁴¹. Stellen beide doch eine Antwort auf diese

die Jugendzeit schwindet so bald uns dahin! / Drum, wer dies hat begriffen, ... / stets erfeue dabei alles, was gut ist, sein Herz!“ Übers. bei Braun, S. 140f.

²³⁷ Ein Hinweis auf vergangene Fruchtbarkeit. Vgl. auch Hi 18,5f; Spr 20,20 und Anm. 174. Zum Motiv des Alterns vgl. u.a. Menander, Sent. 869: „O Greisenalter, feindlich den Körpern der Menschen! Alles Schöne raubst du ihrer Wohlgestalt!“ Mimn. Fr. 1D; Belege und Übers. bei Braun, S. 105.

²³⁸ Die Bezeichnung des Körpers als Haus ist auch im griechischen Bereich als οἰκία oder σκηνός bekannt, auch der Vergleich der Arme mit Wächtern, der Zähne mit Mühlen (Galen) und der Augen mit Fenstern (Cic. Tusc. 1, 20). Vgl. Braun, S. 105.

²³⁹ Das Grab als תֵּיבַּת עוֹלָם (ewiges Haus) findet sich auch im hellenistischen Bereich. Vgl. Braun, S. 105.

²⁴⁰ Anspielung auf Gen 2,7; 3,19. Die Aussage steht der von 3,21 nicht entgegen, da Kohelet in 12,7 nur das Grundbekenntnis Israels zum Gott der Lebenden formuliert, in 3,21 jedoch auf einen Einwand, es gäbe eine Zukunft nach dem Tod, reagiert. Zum Gedicht allgemein vgl. Lohfink, Kohelet, S. 84f.

²⁴¹ Aber es sei nochmals betont, dass auch der Pessimismus sowohl kultur-, wie zeitübergreifend existiert. Denn eine vollständige Erkenntnis und Beherrschung von Natur und Zufall bleibt Fiktion, allein deren Grenzen verschieben sich. Allerdings wird dies unterschiedlich reflektiert und so war man sich in der dynamischen griechischen Gesellschaft dessen nur bewusster. Griechisch-pessimistische Ideen waren vorwiegend auf den ionischen Inseln beheimatet. Hier lebten deren Vertreter, wie der Sophist Prodikos und die Lyriker Simonides und Bakchylides. Auf der Insel Keos gab es sogar alte Leute, die, wenn vom Leben

Lehren dar²⁴². Deshalb ein kurzer Überblick.

Schon Homer bezeichnete die Menschen als δειλοὶ βρωτοί (unglückliche Sterbliche). Ihr Werden und Vergehen ist angesichts der Ewigkeit des Kosmos jammervoll. Das Glück wird von Zeus willkürlich zugeteilt und das Unglück trifft den Menschen aufgrund ihres intensiveren Empfindens härter als die Tiere. Die Generationenfolge verschlechtert nur alles²⁴³. Dennoch ist das Dasein ὄφ' ἡλίω dem Hades vorzuziehen. Handelt es sich bei Homer eher um einen Stimmungspessimismus, so beschäftigt sich Hesiod mit sozialen Missständen. Unterdrückung geschieht durch die Missgunst der Götter, die Menschen bekommen Böses statt Gutes von ihnen²⁴⁴. Einziges Mittel für eine sinnvolle Lebensgestaltung ist die Arbeit²⁴⁵. Der Pessimismus Hesiods gründet in der göttlichen Determinierung des Menschen, dieser kann sich nur bei Ausschöpfung aller seiner Möglichkeiten behaupten. Der älteste Lyriker, Archilochos (680-640), begründete seine Forderung, menschliche Unzulänglichkeit zu ertragen, damit, dass durch Tränen nichts besser, durch Genuss nichts schlimmer werde. Klagen sei weibisch und die Geduld ein Geschenk des Himmels. Er liefert eine eher pragmatische Lösung dieses Konflikts: Arbeit und geistige Beschäftigung seien angesichts τύχη und μοῖρα die einzig positive Möglichkeit zu leben²⁴⁶. Der Elegiker Semonides von Amorgos führt neue Topoi ein: Der Mensch habe keinen Überblick über den Sinn allen Geschehens. Genauso blind sei die Hoffnung auf Besserung angesichts Alter und Tod. Doch sollte man sich dadurch die Lebensfreude nicht verderben lassen²⁴⁷. Diese Aussage findet sich schärfer bei einem anderen Elegiker, Mimnermos aus Kolophon (um 600 v.C.): Man sollte, wegen der eigenen Vergänglichkeit (hier v.a. Alter) und ohne Rücksicht auf Gerede, dem Genuss nachgehen. Wegen dem Greisentum sei das ewige Leben jedoch ein Fluch, deshalb sollte man im Bewußtsein endlichen Lebens seine Erfüllung im momentanen Tun suchen²⁴⁸.

nichts mehr zu erwarten war, den Schierlingsbecher nahmen (Strabo 10, 486; Mimn. fr. 6D). Vgl. Braun, S. 16.

²⁴² Außergriechische pessimistische Einflüsse, deren Überlieferung schon im 2. Jahrtausend v.C. begann, hätten sich zumindest vor dem 3. Jhd. v.C. im Judentum finden müssen. Doch eine eigene pessimistische individualistische Reflexion im Judentum gab es nicht. Allerdings ist deren Rezeption und Tradierung durch Hellas immer mit zu berücksichtigen, wenngleich die individualistisch-empirische Reflexion über das menschliche Individuum typisch griechisch ist. vgl. Braun, S. 41ff.

²⁴³ U.a. Hom. Od. 15, 245f.; 2, 276f.; Il. 12, 449. Vgl. Braun, S. 14f.

²⁴⁴ Vgl. Hes. fr. 247; Theog. 585ff.; erg. 59ff.

²⁴⁵ Vgl. erg. 311; Braun, Popularphilosophie, S. 15.

²⁴⁶ Archilochos fr. 10D; 7D; 8,14; 67a; 68D; Braun, S. 16.

²⁴⁷ Vgl. Simonides fr. 3; Braun, S. 16f.

²⁴⁸ Vgl. Mimnermos, fr. 7D; Braun, S. 17f.

Solon kritisiert diese negative Sicht des Alters, denn erst da könne man sich dem *carpe diem* zuwenden²⁴⁹. Sein Pessimismus gründet nicht auf dem göttlichen Verhängnis, sondern auf menschlichem Unverstand (*ἀπαιδευσία*, Korruptheit, etc.), welcher aber durch die *παιδεία* behebbar sei. Simonides von Keos (geb. um 557), Schreiber u.a. von Gedichten für Totenfeiern (*θρῆνοι*), relativiert überkommene Werte: Alles sei ungewiss, es gibt nichts Dauerhaftes. Tüchtigkeit und Größe seien nur den Göttern vorbehalten. Der Mensch sei allgemein schlecht und nähme zudem nur den Schein statt der Wahrheit wahr. Deshalb wäre menschliche Mühe fruchtlos und ende mit dem Tod, auch erhoffter Nachruhm sei eine Illusion. Es könne noch nicht einmal das Ziel des Menschen sein, Gutes und Schönes zu erreichen (selbst *ἀρετή* nur Göttern und *θεόφιλοι* vorbehalten), er müsse sich mit dem „Nicht-Hässlichen“ begnügen²⁵⁰. Doch Freude (= Harmonie von Freude selbst, Weisheit und Gesundheit) zu erreichen, sei dem Menschen möglich, eine gewisse Lebensklugheit vorausgesetzt. Die Elegien des Theognis lehren hauptsächlich praktisches Verhalten im Hinblick auf die Unzuverlässigkeit und Schlechtigkeit der Menschen. Es ist hier von der „in blinder Hoffnung träumende Masse“ die Rede, welche über die Ergebnisse ihres Tuns ja doch nicht verfügen wird. Man sollte sich deshalb mit dem Genuss seiner begrenzten Möglichkeiten bescheiden²⁵¹. Bei Bakchylides finden sich wieder bekannte Motive: „Die *μοίρα* unterscheidet nicht zwischen Guten und Bösen, der edle Mensch ist ihr Spielball, Segen oder Krieg ihr Werk.“²⁵² *Ἀρετή* bleibt auch hier nur den „Kindern der Glücklichen“ vorbehalten. Auch im Siegeslied auf Hieron (476) finden sich Aussagen über Götterneid, die Flüchtigkeit irdischen Glücks, den gemeinsamen Aufenthalt aller im Hades und die Folgerung, dass Nichtgeborenwerden das Beste sei²⁵³. Pindar machte stärker darauf aufmerksam, dass der Mensch der *μοίρα* nicht aus dem Weg gehen kann, sondern sie ertragen lernen muss. Das wird jedoch zur Tortur: Der *πολύπονος* (Geplagte) weiss nicht um seine Zukunft und lebt, von Neid und Tod bedroht, dahin. Selbst die Freude enthält Leid und die eigene Tüchtigkeit und Weisheit unterliegen einem höheren Willen.

²⁴⁹ Vgl. Solon, fr. 20D.

²⁵⁰ Quellen dazu aus den Simonidesfragmenten bei Braun, S. 19.

²⁵¹ Vgl. Braun, S. 20.

²⁵² Braun, S. 21.

²⁵³ Ebd.

Erst im Jenseits erfährt er Gerechtigkeit und ewiges Leben²⁵⁴. Die verschiedenen Arten von Pessimismus finden sich auch im Drama. Seltener der Selbstmord (Aias), öfter aber der Tod wird zum Retter von einem mühseligen Leben. Während Aischylos, eher stimmungspessimistisch, noch an gerechte Vergeltung und die Lösung der Konflikte zwischen Mensch und Gottheit (Schuldfrage) glaubte²⁵⁵, wurde bei Sophokles Erleiden zu einer menschlichen Grunderfahrung. Der göttlichen Größe stellt der Mensch die tragische Größe in der Zustimmung zum Leiden gegenüber (Ödipus Tyrannos). Es findet sich bei ihm weniger eine Reflexion über Fatum und Götter als über das menschliche Dasein, welches seine Vollkommenheit in aristokratischer ἀπραγμοσύνη (ruhiges zurückgezogenes Leben) gegenüber der πολυπραγμονία (Vielgeschäftigkeit) des Volkes erreichte²⁵⁶. Einen Höhepunkt an Reflexion erfuhr der Pessimismus mit Euripides²⁵⁷: Der Mensch sei durch seine Physis determiniert und könne mittels seiner diffusen sinnlichen Wahrnehmung die göttliche Harmonie im βύθος (Tiefe, Grund, Ursprung) nicht erfassen²⁵⁸. Deshalb habe er sich im Glück zu bescheiden, sowie das Unglück als notwendig anzuerkennen. Weiche er, von ὕβρις (Übermut) und θύμος (Verlangen) getrieben, dem aus, verursache er eine Katastrophe²⁵⁹. Habe er jedoch diese Einsicht (Weise), sei er unglücklicher als die ungebildete Masse²⁶⁰.

²⁵⁴ Ebd. 21f.

²⁵⁵ Das Leid wird bei ihm im Schaffen des Menschen bewältigt, v.a. durch σωφροσύνη (Besonnenheit) und den Hybrisgedanken (Übermut zähmen). Vgl. Braun, S. 22.

²⁵⁶ Dabei verwendet er für seine pessimistischen Hauptaussagen so ziemlich alle bis dahin bekannten Motive (zur Zusammenstellung vgl. Braun, S. 23 Anm. 220), u.a.: Ungerechtigkeit der Götter fördert Aufstieg des Nichtsnutzes und Katastrophe der Wertvollen; Die Vergänglichkeit der Dinge, die Flüchtigkeit menschlichen Daseins und die „Blindheit“ des Menschen führen zu Lebensüberdruß. Als alles gleichmachender Helfer (ἰσοτελέστατος ἐπικουπος) fungiert der Tod. Bei einem schlechten Leben (κακῶς ζῆν) ist er unbedingt vorzuziehen.

²⁵⁷ Er las Homer, Hesiod, Theognis, Xenophanes, Heraklit, Aischylos und Sophokles, einer seiner Lehrer war der Sophist Prodikos. Literarische Bezüge nur zu Theognis feststellbar. Zur Person vgl. Braun, S. 24.

²⁵⁸ In der Harmonie stellt δίκη (Gerechtigkeit) die Ordnungsmacht dar, αἰών (Lebenszeit, -los) und χρόνος (Zeit), welche das Menschenschicksal bestimmen, sind ihr untergeordnet.

²⁵⁹ Weitere Topoi bei ihm sind: Polemik gegen αἰσχροκέρδεια (Gewinnsucht); Reichtum hat nur einen Wert, wenn er mit Geist gepaart ist; Unrechtes Gut schadet; Reiche soll klug an andere verteilen. Auch sind bei ihm den hellenistischen Philosophien (v.a. Skepsis) ähnliche Überlegungen zu finden: So betont er die δύο λόγοι (Auslegung > Meinung?) jeder Sache, die Inkongruenz von Wollen und Tun, und dass allein Zufriedenheit glücklich mache. Vgl. Braun, S. 25f.

²⁶⁰ fr. 635, 910N.

Man beachte die Übereinstimmungen von Programm und Ergebnis v.a. bei Archilochos, Mimnermos, Simonides, Theognis und Euripides mit denen Kohelets, über einzelne Topoi hinaus (Anmerkungen in Kap. 2), wengleich die stringende Verbindung zwischen der menschlichen Misere und deren Auflösung²⁶¹, im momentanen Genuss von Freude, erst den hellenistischen Philosophien vorbehalten war.

4. Hellenistische Philosophien

4.1. Übersicht

Unter hellenistischen Philosophien verstehen wir die philosophischen Richtungen vom 3. bis 1. vorchristlichen Jahrhundert im Mittelmeerraum. Die bedeutendsten waren die Stoa, der Epikureismus und die pyrrhonische Skepsis²⁶². Akademie (Platon) und Peripatos (Aristoteles) setzten in der Zeit ihre Lehrtätigkeit fort, spielten aber nicht mehr die Rolle wie im 4. Jahrhundert v. C. Für die Verbreitung und Popularisierung philosophischer Anschauungen kam den Kynikern besondere Bedeutung zu²⁶³. Auch die Kyrenaiker sollen

²⁶¹ ὠφέλιμον – der für den Menschen erreichbare Nutzen seiner Existenz (Prodikos). Vgl. Braun, S. 27.

²⁶² Alle nahmen gegen 300 v.C. ihren Lehrbetrieb auf und waren von einem gemeinsamen Problembewusstsein durchdrungen, welches sie nur unterschiedlich radikal ausführten. Formal: Das Interesse am Menschen und der Primat der praktischen Vernunft. Inhaltlich: 1. höchster Zweck (τέλος) und höchstes Gut ist die εὐδαιμονία (Glückseligkeit) des Individuums (in klassischer Philosophie: der Polis); 2. Glück wird negativ bestimmt in der Freiheit von innerer Regung, positiv in vollkommener Ruhe und Ausgeglichenheit des Gemüts (innerer Frieden); 3. Der innere Friede ist bedroht, wenn das Herz an Unverfügbarem hängt. Man sollte nur begehren, was man erreichen kann, anderem gegenüber sollte man sich gleichgültig verhalten; daraus 4. Entwertung des Unverfügbaren. Diese Neuorientierung resultierte besonders aus dem Zusammenbruch des altakademischen Weltbildes: Der Einzelne begriff sich nicht mehr als Glied einer kosmischen Ordnung, sondern er musste sich innerhalb der ganzen damaligen Daseinsverunsicherung selbst auf die Suche nach seinem Glück begeben. Vgl. Hossenfelder, M., Philosophie der Antike 3, 1985, S. 11-18, 23-25, 32; ders., Glückslehren, S. 296; Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 251f.

²⁶³ Neben den Philosophenschulen, Sophisten und Kynikern gab es seit dem 3. Jhd. in Palästina wahrscheinlich griechische Elementarschulen, für 175 v.C. ist ein erstes griechisches Gymnasium nachgewiesen. Dies wurden überwiegend privat, bestenfalls kommunal finanziert. Die παιδεία (griechische Erziehungssystem, stand allen (auch Frauen) offen und sah so aus: Kinder hatten von ca. 7-15 Jahren die Elementarschulen zu besuchen, wo v.a. die Vermittlung griechischer Sprache und Literatur (Homer, Hesiod, Lyriker und Dramatiker, hier v.a. Euripides = überwiegend Pessimismus) durch γραμματιστής (später γραμματικός), Musikerziehung und körperliche Ertüchtigung betrieben wurde. Nach einer zweijährigen Ephebie (v.a. militärisches Training am Gymnasium) blieben die jungen Männer bis ca. zum zwanzigsten Lebensjahr hier. Den Schulvorsitz hatte der Gymnasiarch, statt Bewertungen gab es Wettkämpfe (ἀγῶνοί). Weitergehende Ausbildungsstätten, auch Hochschulen existierten u.a. in Alexandria, Athen und Pergamon. Hier wurde dann vom ῥήτωρ oder σοφιστής Rhetorik und Philosophie (Philosophiegeschichte, Exegese,

in diesen hellenistischen Kanon aufgenommen werden, da deren Hauptvertreter Zeitgenossen Kohelets waren. Diese Philosophien stellen die Antwort auf den, infolge Unsicherheit, zunehmenden Pessimismus dar, allerdings auf unterschiedlicher Basis. Während Kyniker, Kyrenaiker und Skeptiker naturwissenschaftliche Diskussionen ablehnten, stellten Stoiker und Epikureer ihre anthropologische Reflexion in den kosmologischen Zusammenhang. Im folgenden sollen, unter Ausserachtlassung der jeweiligen Rezeption des älteren Pessimismus, die Grundzüge dieser Philosophien als Glücksphilosophien (Auflösung des Pessimismus) dargestellt werden, um danach vor deren gemeinsamen Programm (Anm. 233), die Gesamtaussage des Buches Kohelet zu erörtern.

4.2. Plato und Aristoteles (Akademie und Peripatos)

Endziel menschlichen Handelns ist nach Plato die Eudaimonie, welche durch Verwirklichung des Guten erreicht wird²⁶⁴. Indem der Mensch gerecht (sittlich gut) lebt, wird er glücklich. Deshalb sollte Gerechtigkeit um seiner selbst willen, sowie wegen den daraus entspringenden Folgen geliebt werden²⁶⁵. Doch läßt sich diese Gerechtigkeit und

Logik, Physik und Ethik) gelehrt und es bildeten sich um diesen sehr personal fundierte Schülerzirkel (χορός, θίασος, ἀγέλη etc.). Auch reiche Juden konnten Unterricht nehmen, dabei gab es jedoch immer Probleme, die Juden erkannten die neuen Götter nur schwerlich an, riefen Proteste unter den Griechen hervor und schlossen sich damit der neuen hellenistischen Bildungsschicht aus. Trotzdem ist das Eindringen griechischer Bildung in jüdische Kreise ab dem 3. Jhd. v.C. sicher. Vgl. Lohfink, Kohelet, S. 8, 13; Hengel, Judentum, S. 122ff.; Braun, S. 32ff. Daneben bestanden die jüdischen Schulen (Schreiberschulen) weiter. An der hebräischen Schule am Tempel und in Synagogenschulen wurde von יִסְרָאֵלִי oder יִמְקָרְיָהּ die alte jüdische Überlieferung bewahrt. Lesen und Schreiben wurde anhand der Sprichwörter, welche v.a. um Reichtum, Rechtsleben und Hofsituationen kreisten, gelehrt. Neben dem Auswendiglernen derselben wurde u.a. Ethik und Mantik unterrichtet. Vgl. Hengel, Judentum, S. 143ff.

²⁶⁴ Symposium 204e-205a: Diotima (Priesterin): „Und was für einen Vorteil hat der davon, dem das Gute zuteil wird?“ Sokrates: „... Glücklich wird er sein (εὐδαίμων ἔσται).“ Diotima: „Denn durch den Besitz des Guten (ἀγαθῶν) sind die Glücklichen (εὐδαίμονες) glücklich (εὐδαίμονες), und es bedarf nun nicht mehr der weiteren Frage: In welcher Absicht wünscht man, glücklich zu sein?, sondern damit scheint die Antwort ihren Abschluß (τέλος) gefunden zu haben.“ Sokrates: „Du hast recht.“ Ausführlicher wird das Thema Glück im Dialog Euthydemos behandelt: Nachdem festgestellt wurde, dass alle Menschen glücklich sein wollen (Euth. 178e) geht es wie in Koh 2,3-23 zunächst um Reichtum (Euth. 279a), Herkunft, Macht usf., und schließlich um die Weisheit als Bedingung des Glücks (Euth. 279c). Auch wird nach dem rechten Besitz und Gebrauch von Gütern (Euth. 280b; 281e), dem wahren Gewinn (Euth. 188e) und der Unsterblichkeit (Euth. 289b) gefragt. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 253.

²⁶⁵ Platon, Politeia 354a und 358a.

daraus resultierendes individuelles Glück nur auf überindividueller Basis (platonische Polis) erreichen²⁶⁶.

Auch Aristoteles nennt gleich im zweiten Kapitel der Nikomachischen Ethik Eudaimonie als höchstes Gut menschlichen Handelns²⁶⁷. Seine Ethik ist eine „Theorie menschlichen Glücks“²⁶⁸, in der das Glück ebenfalls erst in der Polis seine Vollendung finden kann. Glück besteht für ihn in der Ausübung der Tugend und dem Besitz äußerer Güter, ein ganzes Leben lang²⁶⁹. Damit vermittelt Aristoteles zwischen einem vorphilosophischem Lebensempfinden des „Normalbürgers“ und der von der sokratisch-platonischen Philosophie aufgeworfenen Frage nach dem sittlich Guten²⁷⁰. Doch das Glück fällt, trotz der äußeren Güter, nicht vollständig in die menschliche Verfügungsgewalt²⁷¹. Es ist auch Geschenk der Götter²⁷².

4.3. Die Stoa

Die Stoiker²⁷³ kritisieren die aristotelische These, neben der Tugend seien äußere Güter maßgebend für das Glück des Menschen. Ist doch allein die Tugend nötig²⁷⁴, alle anderen

²⁶⁶ Platon, *Politeia* 420b: „Bei der Gründung unseres Staates haben wir es nicht darauf abgesehen, dass ein Stand vorwiegend glücklich (εὐδαίμων) sei, sondern der ganze Staat (ὅλη ἡ πόλις) sollte es sein ...“

Graeser, A., *Philosophie der Antike* 2, 1983, S. 181f. tendiert zu der Annahme, dass der ganze Staat auch glücklich sein kann, ohne dass es seine Teile (Klassen, Individuen) sein müssen.

²⁶⁷ EN 1097b: „Die Glückseligkeit stellt sich dar als ein Vollendetes und sich selbst Genügendes, da sie das Endziel allen Handelns ist.“

²⁶⁸ Graeser, *Antike* 2, S. 235.

²⁶⁹ EN 1090b (I,9): „Mit denen also, die die Glückseligkeit in ... eine Tugend setzen, stimmen wir überein.“; 1099 (I,9): „... Deshalb bedarf die Glückseligkeit ... auch solcher äußeren Güter, und so mag es sich erklären, dass einige das äußere Wohlergehen der Glückseligkeit gleichsetzen, wie andere die Tugend.“; 1101 (I,11): „Was hindert uns demnach, als glücklich zu bezeichnen denjenigen, der gemäß vollendeter Tugend tätig und dabei mit den äußeren Gütern wohl ausgestattet ist, und das ... ein ganzes, volles Leben lang.“

²⁷⁰ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, *Glück*, S. 255.

²⁷¹ So treten oft große Unglücksfälle auf (EN 1100a; I,10: wie bei Priamus). Nach denen und den vielen kleinen und großen Glücks- und Unglücksfällen kann man die Glückseligkeit abstufen (1100b; I,11), doch „kann der Glückselige ... niemals ganz unglücklich werden...“ (1101a; I,11).

²⁷² EN 1099b.

²⁷³ Ausserhalb der hier zu betrachtenden stoischen Glückslehre, gibt es jedoch grundlegende Unterschiede zu Kohelets Ansichten, denn „they were far from sharing Koheleth's conviction that the truth was forever unknowable to man, or that pleasure is the only ideal of human conduct.“ Und „stoic ideas as the concept of God as pure reason, of the absolute good, and the wise man as the only perfect man, all find no echo in Koheleth.“ Zum Hauptunterschied: „L' Ecclésiaste observe, les stoiciens dogmatisent.“ Vgl. Gordis, *Kohelet*, S. 52, 54f.

²⁷⁴ HP 58, A (DL 7, 101-103); HP 61, A (SVF 2, 39); SVF 1, 188; 3, 33; 3, 29.30; 3, 157. Das gesamte fünfte Buch der *Tusculanae disputationes* von Cicero befasst sich damit.

Güter sind unerheblich (ἀδιάφορα)²⁷⁵. Die Tugend kann der Mensch allein verwirklichen, indem mittels rechter Betätigung von Vernunft nur solche Werte anerkennt, die er aus eigener Kraft verwirklichen kann (Verfügbares). Tugend ist, als Einsicht in die wahren Wertverhältnisse, Voraussetzung für Glück, aber als diese Einsicht auch schon selbst Glück²⁷⁶. Höchstes Gut und letzter Zweck (τέλος) ist auch für die Stoiker das Glück des Einzelnen (εὐδαιμονία)²⁷⁷. Die Stoa selbst steht in kynisch-sokratischer Tradition. Zenon von Kitium (333-262), der Gründer der Stoa, war Schüler des Kynikers Krates²⁷⁸. Dessen philosophische Linie wiederum führt zurück zu Diogenes, Antisthenes und Sokrates. So lernte Zenon Tugend (ἀρετή) als „vernünftige Einsicht“ und Voraussetzung von Glück an deren Beispielen kennen und versuchte diese Lebensauffassung in seiner Philosophie theoretisch zu begründen.

Stoische Ethik eröffnet häufig mit einer „Phänomenologie des Unglücklichen“ und der Frage: Warum wollen alle Menschen glücklich leben, aber nur wenigen gelingt das?²⁷⁹ Es liegt an falscher Wertsetzung: Der Mensch strebt nach diesem für ihn Wertvollen²⁸⁰, richtet alle Anstrengungen darauf und erreicht sein Ziel nur selten. Gelingt es ihm jedoch, kommt die Furcht über den Verlust des Erreichten²⁸¹. Diese ständige Spannung

²⁷⁵ HP 58, B; SVF 3, 70.118.140 (Stobaeus); 3, 117.119 (DL); 3, 122 (Sext. Emp.) wie u.a. Leben, Gesundheit, Reichtum, Ruhm und das Entgegengesetzte: Tod, Hässlichkeit, Armut usf. Gegen Aristoteles vgl. SVF 3, 585: Auch der mit dem Los des Priamos kann glücklich sein.

²⁷⁶ Hossenfelder, Glückslehren, S. 67: „Tugend ist also die Erkenntnis, dass es keine Güter gibt außer der Tugend selbst.“ SVF 3,106.109 (Stobaeus): „... alle Tugenden seien sowohl Mittel als auch zum höchsten Gut gehörige Güter; denn sie erzeugten die Glückseligkeit, und sie ergänzten sie auch, indem sie ihre Bestandteile würden.“ Übers. ebd., S. 110. Tugend ist zudem nicht abstufbar oder verlierbar, deshalb auch die radikale Unterscheidung zwischen Weisen und Toren. Beispiele dazu ebd., S. 137ff., u.a. SVF 3,582 (Cato); 3,674 (Seneca).

²⁷⁷ SVF 3, 16.17 (Stobaeus): τέλος δέ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται μὲν οὐδενος δὲ ἕνεκα- Als höchstes Gut bezeichnen sie das Glückliche, um dessentwillen alles getan werde, während es selbst um keines willen getan werde. Übers. in Hossenfelder, Glückslehren, S. 74.

²⁷⁸ DL 7, 2. Seine Lehrer waren weiterhin die Megariker Stilpion, Diodoros Kronos und der Akademiker Polemon. Der Name Stoa leitet sich von ihrem Versammlungsort, der *Stoa poikile* (bunte Säulenhalle) auf der ἀγορά von Athen her. Vgl. dazu und zu weiteren Vertretern der Stoa Hossenfelder, Glückslehren, S. 63.

²⁷⁹ So die ersten Sätze in Seneca, De vita beata und Aug., beat vit.; Weiter in SVF 1, 537 (Kleanthes).

²⁸⁰ Im Zeushymnus der älteren Stoa werden als Wahngedanken genannt (SVF 1, 537, Z. 23-25; HP 54, I, Z. 27-29): Ruhm (δόξα), Gewinn (κερδοσύνη), Müßiggang (ἄνεσις) und körperliche Lust (σώματος ἡδῆα ἔργα). Falsche Werte bei Arist. EN 1168b: Geld, Ehre, sinnliche Lust und bei Cic. Tusc. 5, 106-108: Ehre, Geld, Lust.

²⁸¹ Furcht als „unvernünftige Verrenkung“ (ἔκκλισις) in: SVF 3, 391.431 (DL 7, 115). Freiheit von Furcht (*metus*) als Bestandteil von Glück in: Cic. Tusc. 5, 41.

widerspricht aber der stoischen Vorstellung von Glück als vollkommene Ruhe und Ausgeglichenheit des Gemüts²⁸². Der erstrebte Wert ist weder notwendige, noch hinreichende Bedingung von Glück, er ist gar kein Gut. Wie kann aber der Mensch nun glücklich werden? Für ein Handeln in der Richtung sind zunächst drei Elemente erforderlich: 1. Die Vorstellung (φαντασία) der Handlung, 2. der Trieb (ὁρμή) zu ihrer Ausführung und 3. die Zustimmung (συγκατάθεσις) der Vernunft. Durch die Vorstellung der Handlung wird der Trieb zu ihrer Ausführung geweckt und nach Zustimmung der Vernunft kann diese ausgeführt werden²⁸³. Das besondere sind nun die Kriterien für die Zustimmung der Vernunft. Da diese freiwillig geschieht²⁸⁴, bestimmt der Mensch selbst die Zwecke seines Handelns. Zwar geschehen „angemessenes“ oder „richtiges“ Handeln nur aus einer richtigen Einstellung heraus, aber „vollkommenes“ Handeln schließt zudem den Einklang mit der Natur ein²⁸⁵. Unglücklich wird der Mensch, der der falschen Vorstellung²⁸⁶, und daraufhin dem falschen Trieb²⁸⁷ die Zustimmung gibt. πάθοι sind übersteigerte Triebe²⁸⁸ und glücklich kann nur der werden, der sein Handeln nicht durch sie bestimmen läßt, also „apathisch“ wird. Das bedeutet nicht die Befreiung von allen Trieben (ορμοί), sondern nur von denjenigen, die sich auf einen Zweck richten, über den

²⁸² HP 63, B, 1: καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένοσ ζώντων κακαδαμονούντων. Sen. Ep. 92,3: “quid est beata vita? Securitas et perpetua tranquillitas” (HP 63, F, 1). Zenon (HP 63, A, 2 ; SVF 3,16) : εὐδαιμονία δ' ἐστὶν εὐροια βίου.

²⁸³ SVF 3,169 (Seneca): „Jedes vernünftige Lebewesen handelt nur, wenn es zunächst durch die Vorstellung von irgendeiner Sache gereizt worden ist, dann einen Trieb erhalten hat, dann die Zustimmung diesen Trieb bestätigt hat.“ Übers. in Hossenfelder, Glückslehren, S. 79. Vgl. auch SVF 3,177 (Plutarch).161 (Cicero).

²⁸⁴ SVF 1,61.

²⁸⁵ Vgl. u.a. SVF 3, 495.496 (DL) .494 (Stobaeus) .498 (Cato) .516 (Sext. Emp.); Hossenfelder, Glückslehren, S. 70f., 124ff.

²⁸⁶ SVF 3, 393: Lust als Einbildung gegenwärtigen Gutes, Unlust als Einbildung gegenwärtigen Übels, Begierde als Einbildung zukünftigen Gutes, Furcht als Einbildung zukünftigen Übels.

²⁸⁷ SVF 3, 431 (DL 7, 115): Triebe gibt es unvernünftige (πάθη): Lust (ἡδονή), Unlust (λύπη), Begierde (ἐπιθυμία), Furcht (φόβος), wie vernünftige (εὐλόβεια): Freude (χαρά), Wille (βούλησις), Vorsicht (εὐλόβεια) gegenüber. Vgl. Cic. Tusc. 4,11; SVF 3,378.394 (Stobaeus) .391.414.409.397.401.432 (Andronicus) . 229 (Chalcidius) . 380 (Cicero) .459 (Plutarch). Weiter gab es zahllose Unterarten von Trieben. Vgl. Hossenfelder, Glückslehren, S. 65, 80ff.

²⁸⁸ SVF 1, 205.206; 3, 378.389.391. Auch Affekte genannt. Sie entstehen durch die Spannung und erhöhte Anstrengung des Strebens nach einem Gut, welche sich nach dessen Verweigerung immer „höher schaukeln“.

der Mensch nicht vollständig verfügen kann (πάθοι)²⁸⁹. Da der Mensch also einzig über seine innere Einstellung zu den Dingen verfügen kann liegt die Apathie der Stoiker in der „Freiheit von falscher Wertsetzung“ und wird durch die rechte Vernunft (ὀρθός λόγος)²⁹⁰ erreicht. Zenon brachte seine Lehre auf die Formel ὁμολογουμένως ζῆν – einstimmig leben, die Philosophie der Stoa damit auf eine Lebensform²⁹¹. Doch kann sich der Mensch nicht indifferent gegenüber allen äußeren Dingen verhalten, impliziert doch alltägliches Wählen und Meiden eine Wertsetzung. Um dem Einwand zu begegnen, wurde die Lehre von der „Zueignung“ (οἰκείωσις) entwickelt²⁹². Hierin wird das alltäglich notwendige Streben naturgemäßer Triebe (bevorzugte Dinge) von der Vernunft gewährt, mit der richtigen Beurteilung, dass jenes weder gut noch übel, sondern unwesentlich (ἀδιάφορα) für das Erreichen von Glück ist²⁹³. Aus dieser Verweigerung der Vernunft in den Adiaphora etwas Erstrebenswertes zu sehen, können sich „naturgemäße“ Dinge niemals zu Affekten ausweiten. So unterscheidet sich der Stoiker von anderen nur durch seine Werteinstellung: Nichts, außer dem Wissen darüber, muß mit letztem Ernst erstrebt

²⁸⁹ War es in der sokratisch-kynischen Tradition noch die Beherrschung der Triebe, so hier die vollständige Abwesenheit dieser Affekte (Apathie). SVF 3,443 (Seneca): „Es wird oft gefragt, ob es besser sei, maßvolle Affekte zu haben oder gar keine: Meine Stoiker treiben sie aus, die Peripatetiker mäßigen sie.“ Übers. in Hossenfelder, Glückslehren, S. 80. Vgl. auch ebd. S. 66 und SVF 1, 207 (Cicero); 3, 444 (Laktanz).

²⁹⁰ Die Vernunft ist von Natur aus „richtig“ (SVF 3, 308.317) und wird erst durch falsche Unterweisung und Verlockungen der Außendinge verdorben. Dagegen schützt die Philosophie (SVF 2, 36.988; 3, 293, Z. 14).

²⁹¹ Ist diese Einstimmigkeit von Wollen und Können, sowie der Einklang mit der Natur (obwohl Adiaphoron) erreicht, tritt jener innere Friede ein, der das Glück ausmacht. SVF 3,16 (Stobaeus): „Dies aber bestehe im tugendhaften Leben, im einstimmigen Leben, ferner, was dasselbe sei, im naturgemäßen Leben.“ Vgl. u.a. DL 7,87; SVF 3, 39.197 (DL).198 (Cicero) .200 (Seneca); Hossenfelder, Antike 3, S. 46; ders., Glückslehren, S. 75f., 96f. „... nicht die Fassung verlieren“ (Epict. ench. 3) ist das Lebensmotto.

²⁹² SVF 3, 178 (DL) .182.186.188 (Cicero) .181 (Gellius): Sie besagt, dass der Mensch nach der Geburt nicht nur die Umwelt, sondern sich, als sich selbst zugehörig, wahrnimmt. Für eine notwendige Selbstfürsorge müssen nun bevorzugte (Nahrung, Gesundheit) und zurückgesetzte Dinge unterschieden werden. Selbsterhaltung (Grundtrieb) richtet sich auf bevorzugte Dinge. Ist die Vernunft jedoch voll ausgebildet, verlieren diese ursprünglichen Dinge ihren Wert und geraten unter die Entscheidungskompetenz der Vernunft. Cicero (De fin. 5, 88-89) bezeichnet diese Lehre innerhalb der Stoa als inkonsequent. Zu bevorzugten und zurückgesetzten Adiaphora vgl. SVF 3, 122 (Sext. Emp.) . 126.135 (DL) .128.136 (Stobaeus); Hossenfelder, Glückslehren, S. 69f. Auch soziales Verhalten (Recht, Staat) wird mit dieser Lehre umrissen. „Ich eigne mir den anderen deshalb zu, weil ich, vermöge der Artidentität als Vernunftwesen, in ihm mich selbst wiedererkenne.“ (ebd., S. 71) Dazu vgl. auch SVF 3, 340.369 (Cicero) und Hossenfelder, Glückslehren, S. 131f.

²⁹³ Den Schmerz als unwesentlich zu bezeichnen, stieß auf Widerstand: Dionysius von Heraklea, genannt der „Überläufer“, wechselte nach schwerer Krankheit aus demselben Grund zum Hedonismus über (DL VII, 37; 166; Cic. Tusc. 2, 60). Zenon selbst wolle lieber einen Inder erblicken, der sich bei lebendigem Leib rösten lasse, als tausend Beweise hören, dass der Schmerz kein Übel sei (Cic. Tusc. 2, 52; 5, 72-73; Clemens Alexandrinus Stromateis 2,20,125). Leugnet man unwillkürliche Wertungen z.B. über den Schmerz, ist man angesichts des Alltags gezwungen, zuzugeben, dass es bis jetzt kaum einen Weisen und damit Glücklichen gegeben habe (Cic. Tusc. 2, 51).

werden²⁹⁴. Die Entwertung alles Unverfügbarem und die daraus resultierende heitere Gelassenheit (ἀπάθεια) bot einen Weg für alle (Reiche wie Arme, Sklaven, Frauen) sich in permanent wandelnden Wertekonzepten zurechtzufinden²⁹⁵.

4.4. Die Kyrenaiker

Sie gelten als Vorläufer hellenistischer Philosophien, da hier einerseits der Individualismus vorweggenommen, andererseits noch im klassischen Denken verharret wird. Wie die Kyniker auf die Stoa, so haben die Kyrenaiker auf Epikur gewirkt²⁹⁶. Ihr Begründer war Aristipp von Kyrene (435-355)²⁹⁷. Voran stellten sie die Frage nach dem, was dem Menschen direkt gegeben ist. Es ist allein seine Empfindung, entsprechende äußere Gegenstände sind fraglich²⁹⁸. Ist der Mensch so in seinen Empfindungen eingeschlossen, ist die ethische Konsequenz, dass allein diese eine Wertung ermöglichen müssen. Rein empirisch wird damit den Kyrenaikern die Lust zum höchsten Gut und die Unlust zum größten Übel. Dabei wird allerdings wohl unterschieden zwischen Eudaimonie und Lust. Höchstes Gut ist die einzelne momentane Lust unter Ausnutzung des καιρός (rechte Zeit, Ort, Mass) der jeweiligen Situation. Eudaimonie jedoch ist die Zusammenstellung von Lüsten, vergangener wie zukünftiger, und damit ein aus dem höchsten Gut abgeleiteter Wert²⁹⁹. Mit dieser Wertsetzung wird jedoch ebensowenig zur Zügellosigkeit (wie bei Epikur) oder deren Gegenteil aufgerufen, denn „die Lust beherrscht nicht, wer sich enthält, sondern wer sie genießt, sich aber nicht mitreißen läßt; wie auch Schiff und Pferd nicht

²⁹⁴ Vgl. u.a. Epict. Diatriben 2,14,8; ders. Lehrgespräche 61; Musonius Rufus, Diatriben 16: „... das Philosophieren ... [besteht] ... darin, die rechte Gesinnung zu haben, und im ständigen Nachdenken.“ Übers. in Hossenfelder, Glückslehren, S. 66f.

²⁹⁵ Diese resultierten besonders im 3. Jhd. v.C. aus dem Zusammenbruch der Polis als politische und kultische Gemeinschaft, dem Plausibilitätsschwund überlieferter Religionen und Wertvorstellungen, wirtschaftlichen Krisen, sozialer Umschichtungsprozesse und internationaler Kontakte. Durch das Hereinbrechen v.a. des griechischen Kulturbereiches auf andere Länder, sah man sich hauptsächlich dort in den Bann der Stoa gezogen. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 260; Hengel, Judentum, S. 67-104. Zu möglichen Lebensregeln der Stoa vgl. Hossenfelder, Glückslehren, S. 150ff.

²⁹⁶ Ebd., S. 38ff.

²⁹⁷ Zur Person vgl. ebd., S. 38, 54ff; Braun, S. 28.

²⁹⁸ Sext. Emp. adv. math. 7,191 und 6,53: „Die Philosophen aus Kyrene lehren, dass nur die Empfindungen existieren, sonst nichts. Daher zähle auch die Stimme, die nicht Empfindung, sondern Empfindungsursache sei, nicht zu den existenten Dingen.“ Übers. in Hossenfelder, Glückslehren, S. 45f.

²⁹⁹ DL 2,86: „Sie lehren auch, dass das höchste Gut vom Glück verschieden sei. Denn das höchste Gut sei die einzelne Lust, das Glück dagegen die Zusammenstellung aus den einzelnen Lüsten, denen sowohl die vergangenen als auch die zukünftigen zugezählt würden. Die einzelne Lust sei um ihrer selbst willen wählenswert, das Glück nicht um seiner selbst willen, sondern um der einzelnen Lüste willen.“ Übers. in Hossenfelder, Glückslehren, S. 47f.

beherrscht, wer sie nicht nutzt, sondern wer sie lenkt, wohin er will.“³⁰⁰ Hegesias von Kyrene (300 v.C.) hält durch ein ständiges Auftreten von Unlust (Schmerz etc.) Eudaimonie für nicht möglich. Da es von Natur aus keine lust- oder unlustvolle Dinge gibt, macht er subjektive Voraussetzungen für deren Empfinden verantwortlich (Bedürfnisse, Sättigung)³⁰¹. Für ein möglichst glückliches Leben ist also Gleichgültigkeit, vor allem aber Gelassenheit notwendig, auch gegenüber dem Tod³⁰². Theodoros von Kyrene (300 v.C.) ersetzte die momentane sinnliche durch die geistige Lust (Freude über die Einsicht) als höchstes Gut³⁰³. Während sinnliche Lust (Essen) als Übergang von Unlust (Hunger) zur Unlustfreiheit (satt) nur ein Kommen und Gehen war, ist der Zustand geistiger Lust dauerhaft. Mit diesem, das ganze Leben umfassenden, Zustand geistiger Lust ist, nach obiger Definition von Eudaimonie, auch Glück möglich. Das konsequente Streben des Theodoros nach diesem Zustand führte zu ähnlichen Ergebnissen wie bei den Kynikern, einer radikalen Kritik gesellschaftlicher Normen und vor allem des Götterglaubens³⁰⁴. Annikeris von Kyrene (300 v.C.) vertrat einen gemäßigeren Standpunkt. Man sollte nicht im ganzen Leben nach ungetrübten Lustgenuß suchen, denn jede Einzelhandlung habe ihr höchstes Gut, indem sie durch andere Werte (Freundschaft, Dankbarkeit, etc.) ebenfalls zur Lust führt³⁰⁵.

4.5. Die Epikureer

³⁰⁰ Aristipp in: Stobaeus 3,439,14. Übers. in Hossenfelder, Glückslehren, S. 50.

³⁰¹ DL 2,93: „Sie glaubten, dass es von Natur nichts Lustvolles oder Unlustvolles gebe, sondern dass durch Mangel oder Abwechslung oder Übersättigung die einen Lust, die anderen Unlust empfänden.“ Übers. in Hossenfelder, Glückslehren, S. 59.

³⁰² Ebd.: „Dem Uneinsichtigen sei das Leben vorteilhaft, dem Einsichtigen gleichgültig.“ Aristipp der Jüngere teilt die Zustände der menschlichen Seele in drei Klassen: einen, in dem wir Schmerz empfänden, der dem Sturm auf dem Meere gleiche; einen anderen, in dem wir Lust empfänden, der dem glatten Wellengang ähnele ... der dritte schließlich sei ein mittlerer Zustand, in dem wir weder Schmerz noch Lust empfänden, der der Meeresstille ähnlich sei.“ Übers. in Hossenfelder, Epikur, 1991, S. 38 (Man., fr.201; Eusebius präp. Evang. 14,18,32). Dem ähnelt schon sehr die Freiheit von Unlust bei Epikur. Absage an die Unlust ist bei Hegesias der Selbstmord. Deswegen wurde ihm auch von Ptolemaios Lagi der weitere Aufenthalt in Alexandria untersagt, da er viele zum Selbstmord überredet haben soll, deshalb auch Πεισιθάνατος genannt wurde.

³⁰³ DL 2,98: „Als höchstes Gut und Übel nahm Theodoros Freude und Kummer an, die eine über Einsicht, den anderen über Uneinsichtigkeit. Als Güter nahm er Einsicht und Gerechtigkeit, als Übel die entgegengesetzten Haltungen an, als mittlere Dinge Lust und Unlust.“ Übers. in Hossenfelder, Glückslehren, S. 60.

³⁰⁴ Epiphanius adv. haer. 3,2,9: „Theodoros, mit dem Beinamen «ἄθεος - der Gottlose», nannte die Lehren über die Gottheit Geschwätz; er glaubte nämlich, dass es nichts Göttliches gebe...“ Übers. in Hossenfelder, Glückslehren, S. 61. Deshalb wurde er von den Athenern aus der Stadt gejagt. Aufgrund der Autonomie durch sein Wissen und seiner Unabhängigkeit von Genuss und Schmerz kann der Weise nach eigenen Gesetzen leben: „Mitleiden“ ist nicht mehr möglich, dafür aber das ganze kriminelle Spektrum. Vgl. Braun, S. 29.

³⁰⁵ Clemens Alexandrinus strom. 2,21,130,7: „Die sogenannten Annikereer aus der kyrenaischen Schule nahmen kein bestimmtes höchstes Gut für das gesamte Leben an, vielmehr sei die sich aus einer Handlung ergebende Lust das eigene höchste Gut jeder Handlung.“ Übers. in Hossenfelder, Glückslehren, S. 62.

Auch für Epikur (341-270)³⁰⁶ war das Glück des Einzelnen (εὐδαιμονία) das höchste Gut (τέλος), welches in der Unerschütterlichkeit der Seelenruhe (ἀταραξία)³⁰⁷ besteht. Er besaß jedoch eine realistische Einschätzung menschlicher Möglichkeiten, diese zu erreichen. So ist die Seelenruhe bei Epikur dem Wortsinn nach dem stoischen ἀπάθεια ähnlich, soll aber darüberhinaus als sinnliche Wertempfindung, Lust (ἡδονή) verschaffen: „Ich spucke auf das Sittliche (τῷ καλῷ) und diejenigen, die es sinnleer anstauen, wenn es keine Lust verschafft.“³⁰⁸ Doch Lust bei Epikur beinhaltete nicht die dem Wort schon zu allen Zeiten beigelegte Bedeutung von Hemmungslosigkeit³⁰⁹, sondern Freiheit von Unlust. Unlust meinte sowohl den „Schmerz im Körper“, wie die „Erschütterung der Seele“³¹⁰. „Damit wir weder Schmerz noch Unruhe empfinden“³¹¹ ist die Seelenruhe Ziel allen glücklichen Lebens. Dieses Lustempfinden in der Seelenruhe ist Ursprung (ἀρχή) und Ziel (τέλος) glücklichen Lebens. Lust als höchstes Gut ist damit ein nicht rational zu vermittelnder Endwert, der sich in der Empfindung (αἴσθησις) auf Gutes (ἀγαθόν) und Schlechtes (κακόν) reduziert³¹². Gegenüber den Stoikern bedeutet dies, dass es immerhin

³⁰⁶ Epikur kam aus Samos, hörte den Platoniker Pamphilos und den Demokriteer Nausiphanes. Um 310 gründete er eigene Schulen in Mytilene, Lampsakos und 306 in Athen („Garten“). Strenge Regeln sorgten für die Reinheit seiner Lehre. Bekannteste Schüler waren: Metrodoros, Polyainos, Kolotes (Lampsakos); Hermachos (Mytilene). Vgl. Hossenfelder, Glückslehren, S. 163f.; ders. Epikur, S. 14ff. Zu Schriften und deren Überlieferung ebd., S. 21ff.

³⁰⁷ Auch „Erregungsfreiheit“ = Lust. Seine späteren römischen Anhänger (v.a. T. Lucretius Carus, 98-55 v.C.) übersetzten mit tranquillitas animi. Zum Lustbegriff bei Epikur vgl. Hossenfelder, Epikur, S. 63ff.

³⁰⁸ BSW 53, 1.3.3. An Anarchos, übers. v. M. Hossenfelder, Philosophie der Antike 3, 1985, S. 119. Vgl. auch BSW 53, 1.3.1. An Anarchos: „Ich aber rufe zu fortdauernden Lustempfindungen auf und nicht zu sinnlosen und nichtssagenden Tugenden, die nur verworrene Illusionen über mögliche Früchte in sich bergen.“ Menoikeus 132: „Denn die Tugenden sind ursprünglich verwachsen mit dem lustvollen Leben, und das lustvolle Leben ist von ihnen untrennbar.“

³⁰⁹ Menoikeus 131f: „Wenn wir also sagen, die Lust sei das Ziel, meinen wir damit nicht die Lüste der Hemmungslosen ...“ Vgl. auch Seneca, De vita beata 13,5 und 13,2: „Nec aestimant voluptas Epicuri ... quam sobria ac sitta sit ...“; Cic. Tusc. 3, 40. Außerdem sei Luststreben über die Unlustfreiheit hinaus ist sinnlos, denn freier als frei geht nicht. Vgl. Hossenfelder, Glückslehren, S. 167.

³¹⁰ Menoikeus 131f. Erschütterung der Seele ist vorgestellte sinnliche Unlust. War die Lust bei den Stoikern ein Adiaphoron, so ähnelt die Lust bei Epikur dem mittleren Seelenzustand bei Aristipp dem Jüngeren (Anm. 252) und ist gegenüber Theodoros (Anm. 253) als sinnliche Lust höchstes Gut und dauerhaft. Zum formal negativ definierten Begriff der Lust bei Epikur vgl. Hossenfelder, Glückslehren, S. 165, 187ff., u.a. Cic. Tusc. 5, 94; Seneca, De vita beata 13,1; DL 10,136; Epikur, Hauptlehren 3; 18.

³¹¹ Menoikeus 128.

³¹² Vgl. ebd. 124.128.

letzte Werte gibt, die nicht für unerheblich erklärt werden können. Der Mensch kann, analog den Stoikern, aus eigener Kraft glücklich werden, aber nicht durch Entwertung alles Unverfügbaren, sondern das höchste Gut (Lust = Seelenruhe) muß jederzeit verfügbar sein³¹³. Die Lebenskunst Epikurs bestand nun darin, sich das höchste Gut jederzeit verfügbar zu machen, einmal durch Aneignung aller daraus abgeleiteten Güter³¹⁴, zum anderen mit der Überwindung von Furcht, Schmerz und Begierden³¹⁵. Seine Philosophie diente als Einübung (ἄσκησις) in das glückliche (lustvolle) Leben und er rief seine Schüler zu beständiger Freude auf³¹⁶.

4.6. Pyrrhoneer

³¹³ Vgl. BSW 71, 73, 75, 95; Cic. Tusc. 5, 74-75; 110; Hossenfelder, Glückslehren, S. 166, 195f. hier u.a. Epikur, Hauptlehren, 10; Lukrez 6,1; ders., Epikur, S. 76ff. Für den mit der richtigen Einstellung (*Carpe diem*) ist Lust jederzeit verfügbar, ein zufälliger Erfolg bei falscher Einstellung bedeutet jedoch nur kurzzeitiges Glücksgefühl (Menoikus 134f.)

³¹⁴ Wie „Einsicht“, „Selbstgenügsamkeit“ (als Unabhängigkeit, nicht Enthaltbarkeit), daraus resultierend „kein übertriebener Ehrgeiz“, weiter „Sorglosigkeit“ und die „Unabhängigkeit vom Zufall (Tyche)“. Letztere ließen das *carpe-diem*-Motiv bei Horaz entstehen, der sich selbst „ein Schweinchen aus der Herde Epikurs“ nennt (Horaz, Lieder 1,118 und Briefe 1,4,16). Ähnlich bei Plutarch (Moralia 474c): „Wer des morgigen Tages am wenigsten bedarf, der geht dem morgigen Tag am lustvollsten entgegen.“ Mit diesen Gütern und Epikurs Ratschlag „Lebe im Verborgenen“ ausgestattet, ist der Epikureer ein unauffälliges Mitglied der Gesellschaft. Letzte „Angreifbarkeit“ sucht er durch Organisation im Staat (denn Recht ist das zur gegenseitigen Schadensabwendung zuträglich) und wo das Recht versagt, mit der Pflege von Freundschaften abzuwehren. Zur Freundschaft als „unsterbliches Gut“ (BSW 97) vgl. auch BSW 75, 85, 91, 95. Die praktische Umsetzung dieser Dinge wurde nur durch ständige lebenslange (Menoikus 122) Übung und in der Gemeinschaft Gleichgesinnter erreicht. Diese Übungen bestanden v.a. im Erlernen der rechten (eher asketischen) Lebensart: „Sich also gewöhnen an einfache und nicht aufwendige Mahlzeiten befähigt zu voller Gesundheit, macht den Menschen unbeschwert gegenüber den notwendigen Anforderungen des Lebens, stärkt unsere Verfassung ... und entläßt uns angstfrei gegenüber dem Zufall.“ (Menoikus 130-131) Wie bei den Stoikern zeigt sich die ideale Umsetzung der Lehre an der Figur des Weisen, Epikur zählt sich dazu: „Solange ich lebe, freue ich mich ähnlich wie die Götter“ (Brief an seine Mutter); „Denn keineswegs geringfügig oder gar wertlos sind die Fortschritte, die sich so an mir vollziehen, dass sie meine Verfassung gottgleich (ἰσόθεον) werden lassen.“ (BSW 57, 1.3.8) vgl. auch BSW 92, 95; Menoikus 123.135; DL 7,119. Zu abgeleiteten Gütern vgl. Hossenfelder, Glückslehren, S. 264ff.; ders., Epikur, S. 98ff., u.a. Lukrez 4, 1052; Epikur, Hauptlehren, 17, 34.

³¹⁵ Argumente: Die Furcht vor dem Tod sei ungefährlich, da sie mit einem Wahrnehmungsverlust einhergeht. Gott hat nur insoweit Einfluss auf den Menschen, als er dessen Idealvorstellung entspricht, ihm zugeordnete Wirkungen in der Welt sind auch natürlich erklärbar. Begierden lassen sich klassifizieren, so dass man nur die notwendigsten befriedigen muss, doch hat hier schon die Natur vorgesorgt. Schmerz ist nur ein relativer Wert, wenn man nach dem Schmerz größere Lust erfährt, wenn nicht, könnte man ihn mit größerer Lust kompensieren. Half alles nicht, gab es einen Trost: „Entweder die Zeit oder das Leid ist klein.“ (Menoikus 133), was heisst, „Die starken Schmerzen führen rasch zum Tode. Die chronischen aber haben keine Stärke.“ (Epikur bei Plutarch mor. 36b). Beispiele vgl. Hossenfelder, Glückslehren, S. 167ff., S. 197ff., 215ff., 252ff., 262f.; ders., Epikur, S. 78ff., u.a. Epikur, Hauptlehren, 1; 2; 13; 19; 20; Lukrez 1, 62-135; 1, 146-148; 3, 36; 3, 417; 5, 156.

³¹⁶ Brief an Idomeneus (BSW 61-62, 1.3.11; 89); Vgl. Koh 11,8; Anm. 202 und Kap 4.4.2.

Von den zwei Formen antiker Skepsis soll zunächst diejenige erläutert werden, in der die hellenistischen Grundideen am weitesten durchdacht scheinen: die auf Pyrrho von Elis (365-275) zurückgehende und von Sextus Empiricus im 2. Jhd. n.C. dargelegte „pyrrhonische Skepsis“³¹⁷. Motivierendes Prinzip war hier die Hoffnung auf Seelenruhe (ἀταραξία)³¹⁸. Während in der Stoa zumindest die innere Einstellung noch in der Verfügungsgewalt des Menschen lag, so bei den Skeptikern nichts mehr³¹⁹. Dem Dilemma, dass auch das Glück unverfügbar und damit wertlos ist, auf der anderen Seite Glück als höchster Zweck nicht zur Diskussion stand³²⁰, entgingen die Skeptiker mit der Antwort: Sie wissen nicht worin das Glück bestehe, geschweige denn welcher Weg dahin führe. Denn sie seien zu keiner Wahrheitserkenntnis fähig und könnten nur ein widerfahrenes Erlebnis wiedergeben, wüßten aber nicht wie sie dazu gekommen ist³²¹. Die Beunruhigung der Seele bestand ihrer Meinung nach in dem ständigen Bestreben Gutes zu erreichen und Übles zu meiden, hierfür mußte man diese jedoch erkennen. Für das Erreichen der Seelenruhe jedoch kann das Streben der Seele in beide Richtungen

³¹⁷ Pyrrho selbst hat wahrscheinlich nichts geschrieben. Er war ein geachteter Mann seiner Zeit (Standbild, Bürgerrecht in Athen). Zu seinen Hörern gehörte auch Nausiphanes von Teos, der Lehrer Epikurs. Eine systematische Darstellung seiner Philosophie ist uns erst in den drei Büchern „Grundriss der pyrrhonischen Skepsis“ (Πυρρόωοιτοι ὑποτιπώσεις) und den elf Büchern „Gegen die Wissenschaftler“ (Adversus mathematicos) des in Alexandrien lebenden griechischen Arztes Sextus Empiricus (2 Jhd. n.C.) gegeben. Über sein Leben berichtet DL 9,61. Ein bekannter Schüler war Timon von Phlius (325-235). Danach hat wahrscheinlich ein Niedergang seiner Lehren stattgefunden, erst um die Zeitenwende erlebte sie in Alexandria (v.a. mit Ainesidemos) eine neue Blüte. Vgl. Hossenfelder, Philosophie der Antike 3, 1985, S. 147-182, 191-200; ders., Glückslehren, S. 287, 296ff.

³¹⁸ Seelenruhe als subjektive Erfahrung (nicht objektiv höchstes Gut) ist das Ziel, als Folge von Isosthenie und Urteilsenthaltung. PH 4,8: „Die Skepsis ist die Kunst, auf alle mögliche Weise erscheinende und gedachte Dinge einander entgegensetzen, von der aus wir wegen der Gleichwertigkeit der entgegengesetzten Sachen und Argumente zuerst zur Zurückhaltung, danach zur Seelenruhe gelangen.“ Vgl. auch PH 1,12, 25; 29; Glück, S. 267, Anm. 77. Hossenfelder, Glückslehren, S. 291.

³¹⁹ Dass man Dinge nicht beliebig umwerten kann (Stoa), damit stimmen sie mit Epikur überein, denn die Empfindung von Lust/Unlust ist als Wertung gegeben. Allerdings ist Lust/Unlust nicht wie bei Epikur jederzeit verfügbar/vermeidbar, genauso wenig ist die stoische Einsicht in die Indifferenz aller Dinge realisierbar. Ungetrübte Glückseligkeit ist damit nicht möglich, nur eingeschränktes Glück. Alle Empfindungen sind aufgezwungene, nicht manipulierbare Erlebnisse. Damit gibt es keine verfügbaren Güter, weder äußere, noch innere. So entfällt auch das Problem der Zustimmung der Vernunft für Unwesentliches. Der Mensch kann den Schmerz z.B. nicht nur zulassen, weil er unwesentlich ist, sondern er muss ihn erdulden: „Wir glauben nicht, dass der Skeptiker vollkommen unbelästigt bleibe, sondern wir sagen, dass er von den aufgezwungenen Dingen (καθ'ενάγκασμηνά παθή) belästigt werde. Denn wir räumen ein, dass er manchmal friere und Durst habe und ähnliche Dinge erleide.“ (PH I, 29). Vgl. Hossenfelder, Glückslehren, S. 288.

³²⁰ Denn Glück sollte einerseits als höchstes Gut (Wert?), um dessentwillen erst die Vergleichgültigung geschah, unangetastet bleiben, andererseits sollte Gelassenheit gegenüber dem Glückstreben gewahrt bleiben. Ein vermeintlicher Widerspruch. Vgl. Hossenfelder, Antike 3, S. 156; ders. Glückslehren, S. 289.

³²¹ PH 1, 28: „Auch die Skeptiker hofften, die Seelenruhe dadurch zu erlangen, dass sie über die Ungleichförmigkeit der erscheinenden und gedachten Dinge entschieden. Da sie das nicht zu tun vermochten, hielten sie inne. Als sie aber innehielten, folgte ihnen wie zufällig die Seelenruhe wie der Schatten dem Körper.“

eingedämmt werden, indem man ihr durch nicht eindeutig erkennbare Ziele (Gut, Übel) den Antrieb nimmt³²². Das sollte nicht bedeuten, die Welt sei unerkennbar, sondern es gab lediglich zu jeder Meinung über „Erkanntes“ eine gleichwertige Alternative³²³. Akzeptiert man das, verfällt man in Zurückhaltung (ἐποχή). Die Seelenruhe stellt sich darauf von selbst ein³²⁴. Beides setzt keine Entscheidungen oder Erkenntnisse voraus, sondern nur Erfahrungen³²⁵. Der Skeptiker konnte so jedem Dogmatiker von der Erfahrung berichten, jedem Dogma ein gleichwertiges entgegengestellt zu haben und damit zur Ruhe gelangt zu sein³²⁶. Doch war sein Verfahren unabgeschlossen und galt immer nur „bis jetzt“. So war „bis jetzt ... das Ziel des Skeptikers die Seelenruhe in den auf dogmatischen Glauben beruhenden Dingen und das maßvolle Leiden in den aufgezwungenen.“³²⁷ Maßvoll wurden dem Skeptiker die aufgezwungenen, nicht zu beseitigenden Qualen, wie Hunger und Durst, indem er selbst diese nicht als Übel (an)erkannte und damit linderte³²⁸. Um die Probleme im Alltag gering zu halten, welche durch das unmögliche Meiden von Werturteilen

³²² Der Skeptiker hängt sein Herz an gar nichts, er wahrt eine innere Gelassenheit, sogar gegenüber der Glückseligkeit selbst. PH 1, 27f.: „Wer jedoch hinsichtlich der natürlichen Güter oder Übel keine bestimmten Überzeugungen hegt, der meidet oder verfolgt nichts mit Eifer, weshalb er Ruhe hat.“ Vgl. PH 3, 237f.; DL 9, 90, 101.

³²³ PH 1, 31f.: „Wir setzten dabei ... Gedanken Gedanken [entgegen], wenn wir demjenigen, der die Existenz einer Vorsehung aus der Ordnung der Himmelskörper beweist, entgegenhalten, dass es den Guten häufig schlecht, den Schlechten dagegen häufig gut geht, und daraus auf die Nichtexistenz einer Vorsehung schließen.“ Diese gleichstarke Überzeugungskraft entgegengesetzter Meinungen nennt man Isostenie. „Sie tritt erst auf, wenn man das subjektive Phänomen deutend überschreitet und behauptet, dass der Honig einem nicht nur süß erscheine, sondern auch an sich selbst süß sei.“ (Hossenfelder, Glückslehren, S. 293) Indem er sich an seine subjektiven Phänomene hält, bleibt der Skeptiker erst „lebensfähig“. Daraus leiten diese keinen Positivismus her (Augustin, Descartes), sondern es kommt hier zu keinerlei Objektivierung dieser Tatsache.

³²⁴ PH 4,10: „«Gleichwertigkeit» nennen wir Gleichheit in Glaubwürdigkeit und Unglaubwürdigkeit...“ = Isostenie. „«Zurückhaltung» ist ein Stillstehen des Verstandes, durch das wir weder etwas aufheben noch setzen.“ „«Seelenruhe» ... ist die Ungestörtheit und Meeresstille der Seele.“

³²⁵ PH 1,197: „Wenn also der Skeptiker sagt: «Ich bestimme nichts», so meint er: «Mir ergeht es jetzt so, dass ich nichts von dem, was unter die Frage fällt, dogmatisch setze oder aufhebe.» Damit sagt er berichtend, was ihm über das Vorliegende erscheint, nicht sich dogmatisch mit Überzeugung äußernd, sondern nur erzählend, was er erlebt.“ Vgl. PH 1,203; DL 9, 74, 104, 107: „Als Endziel nehmen die Skeptiker die Zurückhaltung des Urteils (ἐποχή) an, der wie ein Schatten die Seelenruhe (ἀταραξία) folgt.“

³²⁶ PH 1, 3f.: „Und zwar gefunden zu haben glauben die Dogmatiker im engeren Sinne, z.B. Aristoteles, Epikur, die Stoiker und einige andere. Für unerkennbar erklärten die Dinge Kleitomachos, Carneades und andere Akademiker. Die Skeptiker aber suchen noch.“ Zum Begriff „skeptisch“ vgl. DL 9, 70.

³²⁷ PH 1, 25ff.

³²⁸ Dem liegt eine Unterteilung von Gütern und Übeln zugrunde: 1. die durch die Vernunft und eigene Entscheidung eingeführt wurden > hier kann der Skeptiker glücklich werden; 2. natürlicher sinnlicher Zwang > diese sind als sinnliche Gegebenheit, ohne objektives Werturteil darüber (mit Werturteil: z.B. Ohnmacht bei dem einer Operation Zuschauendem), hinzunehmen. Dadurch erreicht er die Metriopathie (maßvolles Leiden). PH 1, 30: Selbst in diesen Dingen [aufgezwungene] werden die Laien von doppeltem Ungemach bedrängt: sowohl von den Empfindungserlebnissen selbst als auch nicht minder von dem Glauben, dass dieses Ungemach von Natur aus übel sei. Der Skeptiker dagegen räumt den beigemengten Glauben, dass jedes dieser Dinge von Natur übel sei, beiseite und kommt daher selbst in diesen Dingen mäßiger davon.“

entstanden (Gefahr des Dogmatismus), lebte der Skeptiker so weiter wie bisher³²⁹. Die Skepsis war die konsequenteste Umsetzung der Entwertung alles Unverfügbaren, der Skeptiker musste sich sogar hüten, seine Philosophie zu preisen. Er durfte nur mitteilen, wie es ihm bis jetzt ergangen war. Doch die Hoffnung, andere durch Argumentation zu demselben Ziel (Seelenruhe) führen zu können, ging über rein narrative Philosophie hinaus und enthielt einen verborgenen ethischen Dogmatismus³³⁰.

4.7. Neue Akademie

Diese, von Arkesilaos (ca. 315-240 v.C.) begründete und von Karneades (ca. 213-128 v.C.) entfaltete Skepsis der Neuen Akademie, zu der sich auch Cicero bekannte, entstand wahrscheinlich aus einer Abwehrreaktion gegen die übermächtig gewordene Stoa³³¹. Während die anderen hellenistischen Schulen einer Verunsicherung des Daseins durch „Für-gleichgültig-Erklären“ von allem Äußeren entgegenzusteuern suchten, hielt die Neue Akademie an der Gültigkeit der äußeren Ordnung fest und verlegte die Unsicherheit in das erkennende Subjekt³³². Nicht die Isostenie der Meinungen, sondern die Unausschließbarkeit von Täuschungen mache alles unerkennbar. Es handelte sich damit um eine prinzipielle Skepsis gegenüber der relativen Skepsis der Pyrrhoneer, wo sich das Unerkennbare nur im gegenwärtigen Zustand des einzelnen Skeptikers zeigte³³³. Um

³²⁹ PH 1, 226: „... Wir folgen undogmatisch dem alltäglichen Leben, um nicht untätig zu sein.“ Vgl. auch Ebd. 1, 17, 23; 3, 2, 12. Hierin (v.a. religiös) unterscheiden sie sich nicht von den Epikureern (BSW 54f, 1.3.5, Brief an Anaxagoras). Vgl. Glück, S. 268. Tun wie Lassen ist ein Werturteil. Um in der Epoche zu bleiben, muss der Skeptiker Wertungen anderer kritiklos übernehmen. Und zwar die der vorgefundenen Lebensform, da hier nicht die Übernahme, sondern die Preisgabe derselben eine Entscheidung bedeuten würde. Wie bei Newtons Trägheitsgesetz bedarf nicht die Beibehaltung der Bahn, sondern die Abweichung der Erklärung. Zu den Konsequenzen eines Lebens nach „Üblichkeiten“ vgl. Hossenfelder, Malte, Umgang mit Alternativen in der Skepsis, in: EuS 5, Heft 4, 1994; Vgl. weiter ders., Glückslehren, S. 294. Zur Verteilung der alltäglichen Lebenserfahrung (Vorzeichnung der Natur; Erlebniszwang; Gesetze und Sitten; Unterweisung in Techniken) der Skeptiker vgl. PH 1, 11, 23f.; Hossenfelder, Glückslehren, S. 307f.

³³⁰ PH 3, 280; 7, 13.14. In PH 1, 4 wird beteuert, nur erzählend zu berichten. Vgl. Hossenfelder, Antike 3, S. 163. Der Pyrrhoneer muß z.B. bei subjektiven Phänomenen entscheiden wie er damit umgeht, so ob er das Ruder im Wasser als gebrochen oder ganz behandelt. Vgl. ders., Glückslehren, S. 294.

³³¹ Cic. Tusc. 5, 83; Hossenfelder, Antike 3, S. 193; ders., Glückslehren, S. 294f. Ein weiterer Vertreter war Kleitomachos von Karthago (186-109).

³³² Sie waren noch klassischem Denken verhaftet. So war die Eudaimonie für die Akademiker die Verwirklichung einer vorgegebenen objektiven Ordnung. Vgl. Hossenfelder, Antike 3, S. 193f.

³³³ Vgl. Hossenfelder, Glückslehren, S. 295. Diesen absoluten Skeptizismus erläutert Sext. Emp. PH 1, 226: „Die Neue Akademie ... sagt, ... alles sei unerkennbar. Denn sie sagt hierüber mit Sicherheit aus, während der Skeptiker mit der Möglichkeit rechnet, dass einiges auch erkannt wird. Ganz offenkundig aber unterscheidet sie sich von uns in der Beurteilung der Güter und Übel. Die Akademiker nämlich nennen etwas gut und übel nicht wie wir, sondern mit der Überzeugung, dass es glaubhaft sei, dass das, was sie gut nennen, eher gut sei als das Gegenteil, und ebenso beim Übel. Wir dagegen nennen nichts gut oder übel in der Meinung, dass es glaubhaft sei ...“ Das steht ebenso der stoischen Meinung gegenüber, das Wahrheitskriterium sei „erkennende Vorstellung“, d.h. „die von einer Eigenart sei wie sie von etwas Nichtwirklichen nicht entstünde.“ (SVF 1,59)

dennoch in einer Welt, die keineswegs gleichgültig ist, Entscheidungen zu treffen, kam es ihnen auf die Gewinnung von Glaubhaftem an³³⁴. „Glaubhaftes“ entspringt der Überzeugung, etwas sei eher der Fall als das Gegenteil. Um diese Überzeugung zu gewinnen, bedienten sie sich vieler Beispiele und Mittel des Für- und Widerargumentierens. So auch des „Argumentierens nach beiden Seiten“, bei den Pyrrhoneern zum Zwecke des Gegenüberstellens gleichwertiger Meinungen gebraucht. Auch die ἐποχή, bei den Pyrrhoneern noch ein Ereignis, welches sich einstellt, machte der Akademiker Arkesilaos zur Entscheidung und damit einem Gut³³⁵. Doch aus ihrer Methode ergaben sich vor allem zwei Widersprüche. Zum ersten muß der Satz „Alles ist unerkennbar“ selbst erkennbar sein. Wenn außerdem wahre Vorstellungen ebenso überzeugen sollen wie falsche, müßte man auch diese erkennen, was aber bestritten wird³³⁶.

4.8. Kyniker

Den Kynikern ging es nicht um die Entfaltung einer philosophischen Lehre³³⁷, sie galten mit ihren populistischen Anschauungen eher als Vertreter einer bestimmten Lebensweise³³⁸. Diese Lebensweise, meist eine Verachtung von gemeinhin als Gut anerkannten Dingen, verbreiteten sie demonstrativ unter der neugierigen Öffentlichkeit³³⁹. Während Stoiker, Epikureer und Pyrrhoneer die Entwertung alles Unverfügbaren als Vollzug einer inneren Einstellung verstanden und ein normales Leben führten, lebten die Kyniker diese Einstellung mit Zynismus *ad oculos omnium*³⁴⁰. Sie knüpften die Bedingungen von Glück an die Verwirklichung einer äußeren Ordnung und ihr Leben war

Denn es gäbe diese Vorstellung nicht, da „keine wahre Vorstellung so beschaffen sei, wie nicht auch eine falsche sein könnte, sondern für jede wahr scheinende eine unentscheidbare falsche sich finde.“ (Sext. Emp. Adv. math. 7,164)

³³⁴ Die Vorstellung verschiedener Glaubhaftigkeitsgrade diene zur Handlungsleitung. Vgl. Hossenfelder, Glückslehren, S. 295.

³³⁵ PH 1, 233.

³³⁶ Vgl. Hossenfelder, Glückslehren, S. 296.

³³⁷ Von Logik und Physik wollten sie nichts wissen, Grammatik, Geometrie und Musik verachteten sie. Vgl. DL 6, 28, 53, 65, 73, 103f.; Hossenfelder, Glückslehren, S. 3f.

³³⁸ DL 6, 103. Der Name „Kyniker“ leitet sich entweder vom Gymnasium des Kynosarges, wo Antisthenes unterrichtete, oder vom sich selbst gegebenen Namen des Diogenes von Sinope (κύων – Hund) her.

³³⁹ Anekdoten in DL 6, 27.

³⁴⁰ Vgl. DL 6, 105. Hossenfelder, Glückslehren, S. 3f.

immer auch Protest gegen bestehende Verhältnisse³⁴¹. Der Bekehrungseifer der Kyniker begründete im Zuge der Verbreitung ihrer Ideen eine eigene literarische Gattung: die Diatribe³⁴². Als Begründer des Kynismus gilt Antisthenes von Athen (ca. 445-365), ein Schüler des Sokrates und des Sophisten Gorgias³⁴³. Er eröffnete 399 in Athen eine eigene Schule. Ziel des Lebens ist auch im Kynismus die Glückseligkeit des Einzelnen, sie ist jedoch allein durch die Tugend erreichbar³⁴⁴. Wer sie besitzt hat alles, jedes weitere Streben ist leerer Wahn. Zur Tugend bedarf es lediglich der rechten Einsicht³⁴⁵. Da dadurch die anderen vermeintlichen Güter (Herkömmliches - νομός) wertlos werden, liegt hier der Ansatz für die Lehre von der Bedürfnislosigkeit (ἀυτάρκεια)³⁴⁶. Lust kann der

³⁴¹ Glück an äußere Ordnung gebunden = klassische Denkweise. Vgl. Hossenfelder, Antike; S. 183f.; Glück, S. 270. Viele Kyniker führten ein Wanderleben: Diogenes von Sinope (DL 6, 23, 38), Krates von Theben und seine Frau Hipparchia (DL 6, 97-98). Ihre Kennzeichen waren Bettlerrock, Rucksack und Wanderstab. Denn einerseits verachteten sie die bürgerliche Sesshaftigkeit (DL 6, 63: Diogenes von Sinope «Ich bin ein Weltbürger»; DL 6, 98: Hipparchia), andererseits suchten sie, um ihre Zeitgenossen zum wahrhaft menschlichen Leben zu bekehren (DL 6, 32, 41: Diogenes von Sinope «Ich suche einen Menschen»; 6,60:«Die Menge ist groß, aber Menschen sind es wenige»), die Öffentlichkeit vieler Städte auf (DL 6, 97, 69: „Er [Diogenes] pflegte alles in voller Öffentlichkeit zu tun“). Übers. in Hossenfelder, Glückslehren, S. 23f. Dabei waren sie z.T. sehr eifrig: Krates von Theben, Schüler des Diogenes und Lehrer Zenons hatte den Beinamen „Türöffner“, da er unaufgefordert fremde Häuser betrat, um „durch seinen Zuspruch seelische Nöte zu lindern, menschliche Krisen und Konflikte beizulegen.“ (Glück, S. 271) Und Epiktet (Diatriben 3, 23-25) meint: „... der Kyniker [sei] ein Kundschafter (κατάσκοπος) für das, was den Menschen freundlich und was ihnen feindlich ist. Und es ist notwendig, dass er alles genau auskundschaftet und dann zurückkehrt, um die Wahrheit zu verkünden.“ Er sei dafür von Gott geschickt worden (Ebd., 22, 46.57.69): ...τὸν

ἄγγελον καὶ κατάσκοπον καὶ κήρυκα τῶν θεῶν.

³⁴² Nach Dörrie, Heinrich, Art. Kyniker, in: KP 3, S. 399f. und Braun (S. 33f.) begann Mitte des 3. Jhd.s im Kynismus eine Wende ins Literarische. V.a. Bion von Borysthenes (3. Jhd.) galt als Schöpfer oder Vollender des Diatribenstils (DL 4, 52: „Weil er es verstand, seine Rede in allen Farben schimmern zu lassen, soll Eratosthenes von ihm gesagt haben, Bion habe zuerst der Philosophie ein blumiges Gewand angelegt.“). Weitere mit der Diatribe verbundene Autoren sind: Teles von Megara (3. Jhd.) und Menippos von Gadara (1. Hälfte des 3. Jhd.s). Zum Stil vgl. Anm. 50.

³⁴³ DL 6, 21. Nach Plato (Phaid. 59b) gehörte er zu denen, die sich an Sokrates' Todestag um diesen versammelt hatten. Abel hält dagegen Diogenes von Sinope für den Stifter des Kynismus als Philosophenschule (Abel, K., Art. Kynismus, in: KWH, S. 386). Doch sagt Diogenes selbst (Epict. diss. 3,24,67): „Seit Antisthenes mich befreit hat ...“ Übers. in Hossenfelder, Glückslehren, S. 16. Zur Person beider, sowie des Krates von Theben, seiner Frau Hipparchia, des Borysthenes vgl. ebd., S. 1f.

³⁴⁴ Und nicht durch Erkenntnis. Vgl. Antisthenes (DL 6, 11): „Denn die Sittlichkeit genügt vollkommen zum Glück und bedarf lediglich sokratischer Kraft; sie ist Sache der Tat und es braucht dazu weder vieler Worte noch vieler Erkenntnisse.“ Diogenes (Theodorus Hyrtacenus epist. 17): „Ein Tropfen Glück ist mehr als ein Fass Geist.“ Übers. in Hossenfelder, Glückslehren, S. 4 und 19.

³⁴⁵ Das ist sokratische Tradition. Vgl. Antisthenes (Clemens Alexandrinus stromateis 2,130,7): „Das Ziel des Lebens ist Freiheit von Wahn.“ Und Bion (DL 4,51): „Die Einsicht steht so hoch über den anderen Tugenden wie das Gesicht über den anderen Sinnen.“ Übers. in Hossenfelder, Glückslehren, S. 5 und 35.

³⁴⁶ Es reicht nicht aus, alles Streben zu unterdrücken, sondern die Ursache – Triebe und Bedürfnisse – muß ausgerottet werden. Antisthenes (Epict. diss. 3,24,67): „Er [Antisthenes] hat mich gelehrt, was mein Eigentum ist und was nicht. Mein Vermögen ist nicht mein Eigentum ... all das sind fremde Dinge. - Was ist nun dein? – Der Gebrauch meiner Gedanken.“ Übers. in Hossenfelder, Glückslehren, S. 16. Als Ideal stellt Antisthenes in seiner Schrift „Kyros“ den sich vom νομός lösenden idealen Herrscher dar. Vgl.

Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 272.

Kyniker, wenn überhaupt, so nur nach Erreichen der ἀταρκεία über den πόνος (Mühe) empfinden. Während die Vertreter der großen Philosophenschulen meist als Lehrer oder Berater in den Häusern der Vornehmen verkehrten, erreichten die Kyniker vor allem die unteren sozialen Schichten. Da diese das Gros der Bevölkerung darstellen, war der Bekanntheitsgrad einiger Kyniker und ihrer Lehren enorm³⁴⁷. Von Bedeutung für einen vermeintlichen Einfluß auf Kohelet ist auch die Tatsache, dass aus einer hellenistischen Stadt in dessen Nähe (Transjordanien), Gadara, Namen der Kyniker Menippos (1. Hälfte des 3. Jhd.v.C.), Melagros (um 100 v.C.), Oinomaos (2. Jhd.n.C.) und des Epikureers Philodemos (1. Jhd. v.C.) überliefert sind³⁴⁸.

5. Die Gesamtaussage des Buches Kohelet vor dem Hintergrund hellenistischer Philosophien

5.1. Die Frage nach Inhalt und Bedingungen für die Möglichkeit menschlichen Glücks

Diese Frage steht sowohl bei Kohelet, wie in den hellenistischen Philosophien im Mittelpunkt. Zunächst soll untersucht werden, ob die Eudämonologie Kohelets allein aus der innerisraelitischen Entwicklung ableitbar ist³⁴⁹. Die traditionelle Weisheit benötigt zum Glücklicherweise Gesundheit, ein langes Leben, eine große Nachkommenschaft, Ehre und Reichtum³⁵⁰. Dabei wird vorausgesetzt, dass Glück aus eigener Anstrengung erreichbar ist und יהוה (JHWH) nur noch seinen Segen dazu gibt. Die Weisheitslehrer hatten dafür zu sorgen, dass den Schülern das nötige Wissen dafür vermittelt wurde. Über den

³⁴⁷ So war der einzige griechische Philosoph, den die Rabbinen mit Namen kannten und für den größten Philosophen hielten, der Kyniker Oinomaos aus Gadara. Weiter dürfte es nach Dörrie, H. (KL 2, 1217) „kaum einen anderen Autor der hellenistischen Epoche gegeben haben, der so stark auf die folgende Zeit gewirkt hat wie M.[enippos].“ Dieser entwickelte auch das ποικιλόμετρον (aus Sillos = Spottgedicht,

Diatriben und semitischen Wurzeln; ist ähnlich der Satire), eine Mischung von Prosa und Versen verschiedener Metra, welche sich bei Kohelet wiederfinden. Vgl. Lohfink, Kohelet, S. 9f.; Braun, S. 34.

³⁴⁸ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 272.

³⁴⁹ Dazu tendiert v.a. Michel, D., Kohelet und die Krise der Weisheit, 1990, S.5.

³⁵⁰ Spr 3,13-18: „Wohl dem Menschen (אִשְׁרֵי אֶרֶם), der Weisheit gefunden ... Langes Leben (אֶרֶךְ יָמִים) birgt sie in ihrer Rechten, in ihrer Linken Reichtum (עֲשָׂר) und Ehre (כְּבוֹד). Ihre Wege sind die Freude (נֵעִם), all ihre Pfade sind Wohlergehen (שְׁלֹמִים). Ein Lebensbaum (עֵץ-חַיִּים) ist sie, wer nach ihr greift, wer sie festhält, ist glücklich (מְאֻשָּׁר) zu preisen.“ Vgl. auch Spr 3,8; 4,22; 8,18.21; 13,17; 16,24; 16,31; 20,29; 22, 4; 29,1; Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 275ff.

menschlichen und göttlichen Anteil dabei, wurde nicht ausdrücklich nachgedacht. Bei Kohelet aber ist das Glück als Glückserfahrung eine Gabe Gottes. Somit ist Glück weder identifizierbar an genannten weisheitlichen Gütern, noch ist Gott allein Geber von Glück als Gabe oder nur deren „Absegner“, sondern er ermöglicht erst deren Genuß. Die Beantwortung der Frage nach Inhalt und Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Glücks stellt bei Kohelet also eine Weiterentwicklung gegenüber der Weisheit dar. Diese ließe sich allein der Individualität Kohelets zuschreiben, doch spricht der Ausbruch dieser Individualität, bei hoher Übereinstimmung seiner Aussagen mit denen hellenistischer Philosophien (radikale Entwertung traditioneller Werte im Hinblick auf Bestimmung des höchsten Gutes als Glückserfahrung), für griechische Einflüsse. Den gravierendsten Zwiespalt zwischen jüdischer Tradition und hellenistischen Philosophien verdeutlicht dagegen das Festhalten Kohelets an Gott als Geber der Glückserfahrung, während in den hellenistischen Philosophien der Mensch aus eigener Anstrengung glücklich werden konnte³⁵¹. Beide Feststellungen sollen nachfolgend erörtert werden.

5.2. Entwertung alles Unverfügbaren – *via negationis*

Wie schon erläutert, ist die Windhauchaussage 1,2 als Thema und Intention des Buches das zentrale Element. Das Wort **הַבָּהֶלֶת** (Windhauch) selbst wurde oft mit dem **τύφος** (primär: Wind, Dunst; abstrahiert: Verblendung, Dünkel) der Kyniker und die Wortverbindung **הַבָּהֶלֶת הַכֹּהֵלֶת** mit dem **κενή δόξα** der Kyrenaiker verglichen³⁵². Der Kyniker Monimos formulierte in einer Komödie Menanders (340 v.C.): **τὰ πάντα (alles) sei τύφος: „τὸ γὰρ ὑποληφθὲν τῷ τυφῷ εἶναι ἔφη“**³⁵³. Aufgrund formaler Ähnlichkeiten stellt sich die Frage, ob es bei diesem Urteil von Kohelet 1,2 (singulär im AT) auch funktionsanaloge Aussagen

³⁵¹ Levy, Qoheleth, Vorwort: „... in der religiösen Färbung des Hedonismus ... besteht Qoheleths Eigenart.“

³⁵² Vgl. Braun, Popularphilosophie, S. 46; Levy, Qoheleth, S. 12f. ; Glück, S. 280. Loretz (Qohelet, S. 127f.) dagegen verweist auf das akkadische *šāru* und deren Gebrauch im Gilgameschepos bei den Helden Gilgamesch und Enkidu, die der Vergänglichkeit zu entrinnen versuchen. Dies entspricht aber eher dem hebräischen **הַבָּהֶלֶת**. Weitere Belege von **τύφος**: DL 7, 15 (Timon erklärt Pyrrho als **ἄτυφος**, Xenophanes als **ὑπάτυφος**), 83ff. (Monismos), 85 (Krates); Sext. Emp., adv. Math. 8, 5; PH 1, 224; SVF 169 (Zenon).

³⁵³ DL VI, 83: „Er sagte nämlich, das, was (als existierend) angenommen wird, sei alles Dunst.“; Vgl. Lohfink, Kohelet, S. 20; Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 281; Amir (Einfluss, S. 47f.) ist der Meinung, Kohelet muß diese Worte Monismos' gehört haben.

in den hellenistischen Philosophien gibt. Dabei ist zunächst die Aussagefunktion von **הָבֵל** zu prüfen, ob universal (Alles)³⁵⁴ oder eingeschränkt (Das alles)³⁵⁵. Nach einem Vergleich des Gebrauchs von **הָבֵל** im AT und **הָבֵל** im Buch Kohelet kam man zu einem Ergebnis, welches die eingeschränkte anthropologische Aussagefunktion von 1,2 favorisiert³⁵⁶. Hinsichtlich des Inhaltes handelt es sich um eine negativ kritische Funktion von 1,2, es geht um die Befreiung von falschen Wertsetzungen, ausgerichtet auf die Frage nach dem Gewinn (1,3)³⁵⁷. „Es handelt sich bei der Windhauchaussage damit nicht um eine universale Aussage, die alles Seiende als sinnlos qualifiziert, sondern eine anthropologische Aussage, die falsche Wertsetzungen aufdeckt und die Bestimmung des wahren Gutes *via negationis* vollzieht.“³⁵⁸ Eine Parallele zu den hellenistischen Philosophien ist also nur insoweit gegeben, wie sich deren Nichtigkeitsaussagen auf anthropologische Sachverhalte beziehen. Es zeigt sich weiterhin, dass bei Kohelet die Frage nach dem Glück (2,3) nicht identisch ist mit der Frage nach dem Gewinn (1,3), denn die Freude unterliegt nicht dem Windhauchurteil. Sondern die Relativierung traditioneller Werte (scheinbarer Gewinn) bereitet die Bestimmung des wahren Gutes (**טָבוּ אֲשֵׁי-רָפָד**) nur vor. Kohelet entwertet darauf alles Unverfügbare³⁵⁹, da der Besitz dieser Werte sich als vergänglich und nicht identisch mit der Erfahrung von Glück erweist. Hierin zeigt sich eine Strukturparallele zur hellenistischen Philosophie. Bei den hellenistischen Philosophen wird Glück negativ bestimmt als Freiheit von innerer Regung, positiv als innerer Friede (Ausgeglichenheit, Ruhe des Gemüts). Der innere Friede ist aber bedroht, wenn der Mensch sein Herz an Unverfügbares hängt. Er darf nur das begehren, was er erreichen kann, alles andere ist für wertlos zu erklären. In der Frage „Worin gründet das Glück?“ zeigen sich jedoch grundlegende Unterschiede zu den hellenistischen Philosophen. Letztere versprachen ihren Schülern, dass sie bei konsequenter Durchführung ihres

³⁵⁴ Vgl. Michel, Qohelet, S. 129.

³⁵⁵ Vgl. EÜ.

³⁵⁶ **הָבֵל** als Begriff für „Alles, Gesamtheit“ ist im AT nicht zu erkennen und **הָבֵל** im Buch Kohelet dreht sich nur um Frage 1,3 und um vorangegangene, meist anthropologische Sachverhalte. **הָבֵל** wird im restlichen AT synonym für Vergängliches und Sinnloses verwendet (Hi 35,16; 21,34; Jes 30,7) Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 282, 293.

³⁵⁷ Als Ergebnis von Untersuchungen in Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 285ff.

³⁵⁸ Ebd., S. 293.

³⁵⁹ Vgl. Selbst der höchste sittliche Wert – Gerechtigkeit – bietet keine Garantie für die Glückserfahrung (7,15-18; 8,12b-14). Genauso wenig wie ein Leben ohne Tod (6,3-6).

Programms mit Sicherheit glücklich würden. Glück ist hier verfügbar, denn es wird verwirklicht an einem Ort, wo der Mensch unumschränkter Herrscher ist – in der inneren Einstellung³⁶⁰. Bei Kohelet jedoch hat darüberhinaus auch Gott Zugriff auf den Menschen, hier fallen Autonomie und Theonomie zusammen³⁶¹. Die innere Einstellung allein spielt bei ihm dagegen keine Rolle³⁶². Doch ließ sich das hellenistische Konzept, alles zu entwerten, nicht vollständig durchhalten und so ist v.a. Epikur zu der Annahme unvermeidbarer Wertungen gezwungen, von Lust und von Unlust³⁶³. Würde das dadurch Leben unerträglich, konnte der Mensch freiwillig aus dem Leben scheiden. Das schien für Kohelet unmöglich zu sein. Trotz aller sinnlosen Übel in der Welt (4,1-3) kann sich der Mensch dem keineswegs entziehen (3,10). Erst von Gott her kann diese Mühsal, als Erfahrung von Glück, durchbrochen werden (3,11; 5,19). Der Mensch sollte dieses Glück ergreifen und nicht selbst herzustellen versuchen, dazu ruft Kohelet auf. Er setzt sich also hinsichtlich der Entwertung von Unverfügbarem nur insoweit mit den Ansichten hellenistischer Philosophien auseinander, wie er zu keiner radikalen Abkehr von der eigenen Tradition gezwungen wird. Seine Theologie (Philosophie?) des Glücks läßt sich als originelle Explikation biblischer Schöpfungstheologie auf die Herausforderung des Hellenismus verstehen³⁶⁴.

5.3. Glück als Gabe Gottes – *via affirmationis*

Kohelet qualifiziert Freude und Glück in der Widersprüchlichkeit traditioneller Weisheit mit dem Windhauchurteil (2,1f), denn sie seien töricht (2,2a), unergiebig (2,2b),

³⁶⁰ In dieser Freiheit ist der Mensch wie ein Gott auf Erden. Vgl. u.a. Epikur, (Brief an die Mutter, Menoikus 135); DL 7,119.

³⁶¹ Mit der Einschränkung kann der Mensch bei Kohelet nur über momentane Lust (Freude, joy) verfügen. Bei Epikur dagegen schließt die höchstbewertete, die geistiger Lust sowohl vergangene, gegenwärtige wie auch zukünftige Lüste ein. Vgl. Hossenfelder, Gl., S. 166.

³⁶² Am Beispiel des Todes: Er ist bei Kohelet ein „böser Tag“, soll aber, als von Gott gemacht, angenommen werden (7,14). Die hellenistischen Philosophen wollten dem Tod mittels innerer Einstellung den Schrecken nehmen, denn was keinerlei Bedeutung hat, verliert den Charakter eines Übels (Epikur, Brief an Idomeneus; Epict. ench. 5, 11, 15). Vgl. Anm. 201, 265.

³⁶³ Aber sowohl Aristoteles, die Stoa und später v.a. Cicero erkannten diesen unrealistischen Anspruch. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 295.

³⁶⁴ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 297. Doch gibt es auch andere Meinungen. So negiert Gordis (Koheleth, S. 53f.) vielerlei mögliche griechische Einflüsse: u.a. von Aristipp von Kyrene, Theodoros den Kyrenaiker, Ariston von Chios, („Alles ist wertlos“ gesagt zu haben, ist nicht genug als Parallele) und den Epikureern (Am Beispiel des sogenannten „Babylonian Koheleth“, der ebenso von „enjoyment of life“ schreibt, jedoch nachweislich nie von Epikur hörte). Denn in verschiedenen Kulturen haben die Menschen ähnliche Temperamente und entwickeln deshalb parallele Theorien. So gibt es sogar buddhistische Parallelen (Ebd., S. 54).

vergänglich und sinnlos (2,1b)³⁶⁵. Auch sein Programm sucht das Glück zu erfassen (2,3). Der „königliche Weg“ schafft das nur insoweit, als er Freude als Anteil (חֵלֶק) an allem Tun vermittelt, die Ziele dieses Tuns selbst sind ein Haschen nach Wind (2,11). Doch auch diesen Anteil, als Erleben von Glück, kann der Mensch sich nicht selbst zuteilen, er kommt von Gott (2,24-26). Eingebettet in den schöpfungstheologischen Kontext (Schöpfung ist von Gott her schön) wird Glück als diesseitige, nicht jenseitige Erfahrung beschrieben (3,10-22), sie ist an das Tun des Menschen (בְּמַעֲשָׂיו) gebunden. Nun könnte man der Versuchung erliegen, sich Glück trotzdem indirekt zuzuteilen durch Einflussnahme auf Gott (Prinzip *do ut des*: eifrige Opfer – 4,17; Gebete – 5,1; Gelübde – 5,3f; Buße – 5,5). Dem widerspricht Kohelet, indem er Gottes Unverfügbarkeit betont, allein Gottesfurcht ist das angebrachte religiöse Verhalten. Gott ist damit der „Ferne“, der im Himmel thronet (5,1), sein Tun ist unerkennbar, allein in der Erfahrung offenbart er sich dem Menschen (5,19). Seine Phänomenologie des Glücks lässt sich ebenfalls als Antwort auf die hellenistische Herausforderung verstehen. Zwar gibt Kohelet in 2,24 („Es gibt kein Glück im -ב- Menschen“) eine diametral entgegenstehende Beantwortung der Frage 2,3 („wo es Glück - טבו – gibt“) zu der stoischer und epikureischer Ethik, wo Glück allein im Menschen gründet. Doch Ähnlichkeiten beider, offenbaren sich in der Frage nach der inhaltlichen Bestimmung von Glück in 6,12 (מִטֵּה־הוּבּוּ לְאָדָם – Was ist gut für - ל - den Menschen?) und deren Beantwortung in 8,15 (אֵטֶן־יִבּוּ לְאָדָם – Es gibt nichts Gutes für den Menschen), ausser Freude und Glückserleben. Relevant für die inhaltliche Bestimmung von Glück und einzigartig in der hebräischen Literatur ist auch der Ausdruck in 5,17: טבו אֲשֶׁר־רָפָה (Gutes, was auch schön ist). Funktionsanaloge Aussagen finden sich v.a. bei den Stoikern: „dass alles Gute schön (καλόν) sei und dass das Gute (ἀγαθόν) mit dem Schönen gleichbedeutend sei.“³⁶⁶ Denn beider Aussagen stehen in einem Kontext,

³⁶⁵ Im AT Freude angepriesen in: Spr 3,17; 12,20; 14,10; Sir 51,18 und abgewertet in: Spr 14,13; 20,1; 23,20f.29-35; 29,9; 31,4ff; Sir 21,20.

³⁶⁶ DL 7,100f. Weitere Belege: SVF 1,188.367; 3, 29.32.33.129.181.310.498; Hinter dem hebräischen Terminus (keine Entsprechung im AT) wollte man in der Forschung das griechische καλὸς κάγαθος, καλὸν φίλον (Theognis, Euripides), oder ἀγαθὸν ὅτι καλόν (Plato) erkennen. LXX: ἀγαθὸν ὃ ἐστιν καλόν; Loretz (Qohelet, S. 47) widerspricht griechischen Einfluss, da deren Benutzung personal und nicht

in dem sich vorher von relativen Gütern abgehoben (4,1-5,6), in Gegensatz zu den Übeln (5,12-16: רָעָה חֲלֹהָהּ) gestellt, und darauf die inhaltliche Bestimmung des wahren Gutes eingeleitet wurde (5,17-19). Diese Analogie im Kontext bei Stoikern und Kohelet und die Singularität von 5,17 im AT machen einen griechischen Einfluss mehr als wahrscheinlich. Hinsichtlich stoischer Bezüge muß eine weitere Stelle in Kohelet genannt werden, die trotz schwieriger Auslegung eventuell die Suche nach dem Glück (2,3ff) unter die gleichen Bedingungen stellte: Die Zustimmung der Vernunft. Bei den Stoikern konnte eine Handlung erst nach dieser Zustimmung (συγκατάθεσις) stattfinden (Kap.3.3.)³⁶⁷. Auch in 2,3abα steht die Suche nach dem Glück unter der Vernunftleitung und ergreift mit der Freude (2,10) als vernünftiger (εὐλογος) Bewegung der Seele (εὐπατεία) das „erste“ aller Güter³⁶⁸. Die Prämissen sind somit ähnlich, auch wenn sich später bei Kohelet herausstellt, dass Glück die Gabe Gottes ist³⁶⁹. Weiter wird in der hellenistischen, besonders der stoischen Philosophie alles was geschieht, der göttlichen Vorsehung (προνοία) oder dem Schicksal zugeschrieben³⁷⁰. „Alles“ beinhaltet jedoch nur das dem Menschen äußerlich Zukommende, was er ja doch nicht begehren sollte. Glück bleibt also, bei Entwertung des „Äußerlichen“, allein in der Macht des Menschen³⁷¹. Philosophie, als Therapie mit

neutrisch geschah. Zudem entsprechen diese nicht dem Begriff Kohelets als Abstraktion einer positiven Lebenserfahrung. Wahrscheinlicher ist der Parallelbegriff τὸ καλὸν φίλον (Theognis, Euripides, Plato).

Belege bei Braun, S. 54f., Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 305f.

³⁶⁷ Vgl. die vorangehende Vorstellung (φαντασία) der Handlung und den Trieb (ὁρμή) zu ihrer Ausführung mit 2,3: לְמִשְׁרָוֵי בֵּינָן אֲבֹתֵינוּ as Triebvokation. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 307.

³⁶⁸ Vgl. SVF 3,115 (Seneca).

³⁶⁹ Das dies eine typisch jüdische Interpretation hellenistischer Eudämonologie ist, zeigt ein weiterer jüdischer Autor, Philo, der bestens mit der stoischen Affektenlehre vertraut war. Nach ihm ist Freude (χαρά) auch die Gabe Gottes, Eudaimonia also nur mit Gottes Hilfe realisierbar. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 308.

³⁷⁰ Vgl. Simonides (Diehl 6): „Niemals sage als Mensch, was das Morgen dir bringe / Nie, wie lange ein Glücklicher glücklich bleibe:/ Selbst einer flügelspreitenden Mücke Schwirren / Ist so wandelbar nicht wie das Glück.“ Simonides (Diehl 11); Sophokles, Antigone 1158-1160; Euripides, Hekabe 956-960: „Ach! Nichts ist zuverlässig, nicht der Ruhm noch gar / das Glück, das nicht vor Unglück schützt. Die Götter mengen / ja selbst alles durcheinander, rückwärts, vorwärts, / Verwirrung stiftend, dass wir, voller Unkenntnis, / vor ihnen Ehrfurcht haben.“ Übers. in Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 309. Vgl. Koh 3,11bβ.14.

³⁷¹ Epict. ench. 1-2 : „... Denn wenn du etwas von dem begehrt, was nicht in unserer Macht steht, so mußt du notwendigerweise unglücklich werden.“ Vgl. auch ebd. cap. 8; Seneca, De beata vita 4,3-4; 5,3: „Glücklich ist also ein Leben, das auf ein richtiges und sicheres Urteil gegründet und daher unwandelbar ist.“ Besonders bei Epikur ist keiner stärker als der Mensch. „Denn wer, glaubst du, ist stärker als jener ...“ (Menoikus 133f.); Vgl. ebd. 135; ders., Weisungen 65: „Sinnlos ist es, von den Göttern zu erbitten, was einer

verschiedenen Trainingsprogrammen (Epikur³⁷² etc.) trat an die Stelle der Religion. Ständiges Üben sollte das Glücksempfinden von äußerlichen Gütern unabhängig machen. Nicht zuletzt anhand der Diatribe versuchten hellenistische Lehrer in einprägsamen Bildern und Vergleichen diese „innere Umkehr“ vorzubereiten³⁷³. Hier liegt der stärkste Unterschied zu Kohelet, der nicht die Abkehr von, sondern die Synthese mit der Religion versuchte. Halten wir bis hierhin fest: Sowohl Kohelet wie die hellenistischen Philosophen stimmen darin überein, dass Glück nicht an äußere Güter gebunden ist. Beide setzen sich vom Glücksverständnis der eigenen Tradition ab und rufen auf, das neu bestimmte Glück zu ergreifen. Allerdings sehen die hellenistischen Philosophen das Glück allein im Menschen begründet, Kohelet jedoch in der Freizügigkeit Gottes.

5.4. Die Begründung der Ethik Kohelets

5.4.1. Funktion der Kosmologie

Die Funktion des Gedichtes 1,4-11 liegt, trotz kosmologischer Aussagen ganz im Kontext der anthropologischen Fragestellung 1,3³⁷⁴. Das wird an folgenden Kernaussagen deutlich, aus dem Gedicht selbst und Rückbezügen darauf, also erst im weiteren Kontext: Menschliches Unvermögen besteht beim Erkennen (1,8 > 3,11.22 > 7,14bβ), aber auch hinsichtlich des Handelns in der Welt (1,15 > 7,13b). Die damit einhergehende Unverfügbarkeit der Welt wurde von Gott geschaffen (1,9 > 3,14.15 > 6,10). Das ursprüngliche Interesse des Menschen über die Welt zu verfügen, ist, dem Tod zu entrinnen. Doch auch dieser ist von Gott geschaffen und unverfügbar (1,9 > 7,14). Ergebnis ist damit die negative Antwort auf 1,3: Da der Mensch nichts Bleibendes ist, im Gegensatz zum Kosmos (1,5-7), kann er auch nichts Bleibendes erwerben. Das Gedicht

sich selbst zu verschaffen imstande ist.“ Übers. in Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 308f.; Beachte: Koh 6,10b liefert die Komplementäraussage zu Menoikus 133f.: Gott ist stärker als der Mensch.

³⁷² Epikur, Sententiae 64.

³⁷³ Kyniker Teles (3. Jhd. v.C.): „Aber wir geben allem eher die Schuld als unserer eigenen Unart und Schlechtberatenheit ... Deshalb sagt Diogenes, er habe die Stimme der Schlechtigkeit sich selbst beschuldigen hören: «Niemand anders ist mir dafür verantwortlich, sondern ich selbst.» ... Deshalb soll man nicht versuchen, die Dinge zu verändern, sondern man muss sich selbst entsprechend diesen Dingen in eine bestimmte Verfassung bringen, was ja die Seeleute machen. Denn sie versuchen nicht, die Winde und das Meer zu verändern, sondern setzen sich selbst dazu instand, sich entsprechend jenen Phänomenen zu wenden.“ Übers. in Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 311.

³⁷⁴ Zimmerli, W., Buch des Predigers, S. 145: „Das Auftreten sehr eindrücklicher kosmologischer Aussagen darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich Kohelet hier keineswegs in der Diskussion um ein neues Weltbild bewegt, sondern die gängige Weisheit mit all ihrer Weltbeobachtung auf ihren anthropologischen Ansatz hin befragt.“ Zu den verschiedenen Weltbildern vgl. Kap. 2.4.1.2.

soll somit eine ontologische Grundlegung (Unverfügbarkeit alles Seienden) der ab 1,12 einsetzenden Beantwortung der Frage nach dem Gewinn (1,3) liefern. Auch in der hellenistischen Philosophie ist die Kosmologie auf die Anthropologie ausgerichtet. Hier wurden Untersuchungsgegenstände gewöhnlich in Logik, Physik und Ethik eingeteilt³⁷⁵. Das Verhältnis wird bei den Stoikern anhand von Gleichnissen bestimmt: Ist die Philosophie der Obstgarten, so die Logik die schützende Mauer, die Physik Erde und Bäume und die Ethik die essbare Frucht³⁷⁶. D.h. Logik und Physik nehmen gegenüber der Ethik eine dienende Funktion ein, es herrscht der Primat praktischer Vernunft³⁷⁷. Die Physik hatte bei den Stoikern die Unverfügbarkeit äußerer Dinge „ontologisch“ grundzulegen und damit die Möglichkeit freier Vernunftentscheidung sicherzustellen. Die Kenntnis der Natur ist notwendig und wichtig nur hinsichtlich menschlicher Handlungsmöglichkeiten. „Daher ist es notwendig, dass wir in Übereinstimmung mit Gott gelangen und uns, indem wir die Dinge dementsprechend unterscheiden, auf jede nur erdenkliche Weise um die Dinge kümmern, die in unserer Macht stehen, die Dinge aber, die nicht in unserer Macht stehen, dem Kosmos überlassen und freudig übergeben ...“³⁷⁸ Dem, der ergebnislos über den Kosmos gegrübelt hatte, rät Epiktet: „Wir müssen aus den Dingen, die in unserer Macht stehen, das Beste machen und alles andere so nehmen, wie es ist.“³⁷⁹ Tatkräftiges Handeln, statt letzte Erkenntnis lautet die Botschaft, analog Koh 11,4ff. Epikur gibt im Lehrbrief an Herodot eine Übersicht (μικρά ἐπιτομή) seiner Naturphilosophie (περί φύσεως), mittels der die Schüler seine Lehren gegenüber Außenstehenden verteidigen sollten. Der Zweck zielt hier ebenfalls auf die Ethik. Naturphilosophie soll wahre Ursachen der Erscheinungen aufklären und damit von Angst

³⁷⁵ Die Einteilung wurde wahrscheinlich zuerst von Xenokrates vorgenommen und am stärksten bei den Stoikern betont. Vgl. SVF 2, 35; HP 26, A; B.

³⁷⁶ DL 7, 40 (HP 26, B). Hier auch weitere Beispiele: Philosophie = Lebewesen (bzw. Ei); Logik = Sehnen und Knochen (Schale); Physik = Seele (Dotter); Ethik = Fleisch (Eiweiss).

³⁷⁷ Vgl. Hossenfelder, Antike 3, S. 14-25; Epict. ench. 52: „Der erste und wichtigste Punkt ist in der Philosophie der von der Anwendung der Lehrsätze.“ Übers. in Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 314.

³⁷⁸ Epict. ench. 52-53. Epiktet (50-130 n.C.) gehört selbst nicht mehr zu den hellenistischen Philosophen, greift aber auf die ältere Stoa zurück, von der als zusammenhängender Text nur der Zeushymnus des Kleantes überliefert ist. Vgl. auch ebd. 51-52; SVF 3,68 (HP 60, A - Chrysipp). Übers. in Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 315f.

³⁷⁹ Epict. ench. 61 (fiktiver Dialog als Grundelement der Diatribe); Vgl. auch das Motiv des Windes ebd.: „Deshalb sitzen wir unruhig da, wenn einmal Windstille ist, und halten ununterbrochen Ausschau: «Was für ein Wind weht?» Nordwind. «Was können wir mit dem anfangen? Wann wird Westwind aufkommen?» Wenn es ihm oder dem Aiolos gefällt, mein Bester. Denn dich hat Gott nicht zum Herrn über die Winde gemacht ...“ und in 11,4f: „Wer ständig auf den Wind achtet, kommt nicht zum Säen ...“; Übers. in Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 316.

befreien³⁸⁰. Ständiges Gewahrsein natürlicher Gesetzmäßigkeiten führt zur Unerschütterlichkeit (ἀταραξία), die Einsicht in dieselben zu heiterer Gelassenheit (πρός γαληνισμόν ποιοῦνται)³⁸¹. Beides bezeichnete Epikur als Lust, als den Inhalt seines Glücksbegriffes (Kap. 3.4.). Desweiteren sollte anhand der Naturphilosophie die Unverfügbarkeit aller Dinge vor Augen geführt werden³⁸², die Einsicht hierin war Voraussetzung für Glücksempfinden. Damit ist der Zweck der Naturbetrachtung bei Epikur die Erlangung der Glückseligkeit. Genauso war die Naturphilosophie bei den Pyrrhoneern auf die praktische Lebensführung gerichtet³⁸³. Ausführungen über den Kosmos dienten damit sowohl den hellenistischen Philosophen, wie auch Kohelet nur zur Grundlegung ihrer Ethik. Die Aufforderung zur Gottesfurcht als Prinzip der Sittlichkeit und das Motiv des *carpe diem*, als kritische Weiterführung der traditionellen Güterlehre, stellen dagegen die Fundamente der Ethik Kohelets dar³⁸⁴. Wie die Analyse des Buches zeigte, gibt Kohelet kaum inhaltliche Weisungen, sondern unterzieht vorgegebene Wertesysteme einer Kritik. Insofern muß er mit beiden Teilen seines „Fundamentes“ in Berührung gekommen sein. Da ein Aufruf zu Gottesfurcht dem hellenistischen Programm diametral entgegensteht, bleibt im weiteren allein das Carpe-diem-Motiv innerhalb dieses Programms zu untersuchen.

5.4.2. Carpe diem

Dass alles ausser Glückserfahrung unverfügbar, diese zudem eine Gabe Gottes ist, waren nur zwei Drittel der Glücksphänomenologie Kohelets. Die Antwort auf die Frage „Was

³⁸⁰ Epikur, Herodot 83; ders. BSW 69: „Wenn uns nicht Anwandlungen von Argwohn vor den Himmelserscheinungen quälten oder vor dem Tode, er könnte uns irgendwie betreffen, dazu die Tatsache, dass wir die Grenzen der Schmerzen und Begierden nicht erkennen, so bedürften wir der Naturforschung nicht.“ Übers. in Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 317.

³⁸¹ Epikur, Herodot 82, 83, 37: „... und finde in einem solchen Leben [Tätigkeit in der Naturforschung] am ehesten zu heiterer Gelassenheit ...“; ders., BSW 69: „Es ist nicht möglich, die Angst bezüglich der entscheidendsten Gesetzmäßigkeiten zu lösen, wenn man nicht verstanden hat, welches die Gesetzmäßigkeit des Alls ist, sondern von sich aus irgendetwas aufgrund der Mythen argwöhnt. Es ist also nicht möglich, ohne Naturforschung unbeeinträchtigte Lustempfindungen zu erlangen.“ Übers. in Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 317.

³⁸² Epikur, Herodot 39: „Das All war immer so beschaffen, wie es jetzt ist, und wird immer so sein. [Koh 1,9; 3,15; 6,10 1] Denn nichts ist da, wohinein es sich umwandeln kann. Denn neben dem All ist nichts, was in es eintreten und die Umwandlung bewirken könnte.“ Übers. in Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 317f.

³⁸³ Sext. Emp. PH 1, 18: „Um nämlich mit fester Überzeugung über eines der Dogmen der Naturlehre auszusagen, betreiben wir sie [die Naturphilosophie] nicht. Um aber jedem Argument ein gleichwertiges entgegengesetzten zu können, und um der Seelenruhe willen befassen wir uns mit der Naturlehre.“

³⁸⁴ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 323. Zum modifizierten Gottesverständnis Kohelets gegenüber dem AT vgl. S. 12 und v.a. Kap. 5.1.

soll ich tun“ steht noch aus. Kohelet gibt sie am Ende des Buches (11,9), seine Ethik ist darauf ausgerichtet: Carpe diem! Die Basis des Ergebnisses entwickelt Kohelet in mehreren Etappen:

1. Freude als subjektive Erfahrung (2,1-2: negativ; 2,10: positiv)
2. Subjektive Erfahrung wird zur objektiven Erkenntnis von Freude (2,24-26)
3. Theologisch-anthropologische Reflexion gewonnener Erkenntnis (3,1-22)
4. Inhaltliche Entfaltung der Erkenntnis (4,1-6,9; 5,17-19)
5. Verteidigung (6,10-8,17) und Bestätigung der Erkenntnis (8,15)
6. Aufruf, die gewonnene Erkenntnis zu verwirklichen (9,1-10; 11,7-12,7)³⁸⁵.

Als einziges Gut (Seiendes), welches der kritischen Überprüfung standhält, erweist sich die Freude (הֵנִיחַ). Der Aufruf dazu sollte auf anthropologischen, ontologischen und theologischen Füßen stehen, ein ebenfalls singulärer Denkansatz im AT, der durch den ethischen Naturalismus griechisch – hellenistischer Philosophie angeregt worden sein könnte. Wie Epikur ruft Kohelet auf, sich alle Jahre seines Lebens zu freuen (8,15; 9,7-10; 11,7), obwohl Glück für ihn nicht zu den jederzeit verfügbaren Dingen gehört, wie bei Epikur in Form der Lust. Doch ist dabei Kohelet wieder ganz der jüdischen Schöpfungstheologie verhaftet. Freude wird hierin erst dadurch möglich, da Gott als guter Schöpfer seine Schöpfung erhält, mitsamt der Partizipation des Menschen daran (Erfahrung von Freude). Deshalb auch der gleichzeitige Aufruf zur Freude (11,9) und dem Gedenken des Schöpfers (12,1: בְּרוּאֵתֵי). Das Carpe-diem-Motiv selbst hat eine breite Tradition. Es findet sich in altorientalischer, ägyptischer³⁸⁶ und griechischer Überlieferung, so in griechischen Grabgedichten³⁸⁷, v.a. jedoch der Literatur.³⁸⁸ Ursprünglicher Sitz im Leben waren möglicherweise zuerst Totenfeiern, später dann Wirtshäuser und Gelage, also

³⁸⁵ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 326.

³⁸⁶ V.a. in ägyptischen Harfnerliedern und im Gespräch Gilgameschs mit der Schenkin, aber auch in China und bei den Barbaren, also kulturübergreifend. Vgl. Hengel, Judentum, S. 227f.; Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 206f.

³⁸⁷ Beispiele aus dem 2/3. Jhd. ebd. S. 227, u.a.: „Bedenkend, dass alle Sterblichen das gleiche Ende erwartet, freue dich am Leben, solange du lebst.“ „... Genieße und laß dich so des Lebens getrösten.“

³⁸⁸ Aristipp (Athen. 12, 544: „... er lehrte, dass Genuss das Ziel sei und die Glückseligkeit in ihm begründet sei, dass er eine feste Zeit habe [Koh 3,11!] ... [und] nur die Gegenwart könne Gutes zustandebringen.“ Weiter bei Heraklit von Pontos bzw. Simonides (Athen. 12, 521c); Alexis fr. 25; Pindar fr. 100; ders. Pyth. 3, 61; Amphis fr. 3; Menander, fr. 410; Philetairos, fr. 7; Euripides, Alkestis 788f; Theognis, Eleg. 1, 567-570, 753-756, 1047f. Dreigliedrig (Essen, Trinken, Freuen) sind darüber hinaus folgende Stellen. So Sophokles fr. 170N: ζῆ, πίνε, φέβου; Euripides Kykl. 335ff.: „Denn voll sich essen jeden Tag, voll trinken sich ... ohn abzulassen gütlich tun und schmausen dich.“; Ion von Chios (Athen., 10, 447): „Leb wohl, gib hin dein Leben, schöner Werke Vollender, zum Trinken, sich Freuen und das Rechte zu denken.“ Das dadurch erreichte erfüllte Dasein findet sich u.a. bei Sophokles, fr. 329N; Pindar, Pyth. 1, 46ff; Euripides, Ion 646f.; Men. Sent. 749; Belege und Übers. bei Hengel, Judentum, S. 227; Braun, S. 115ff.

Orte der Freude. Kohelet holt dieses Motiv weg von diesen Orten und wendet es auf das ganze Leben³⁸⁹, vor allem jedoch vor dem ursprünglichen Hintergrund des Todes, an. Das menschliche Leben, als Lauf zum Tode, ist wie bei Marc Aurel dem Aufruf zur Freude hingeordnet³⁹⁰. Auch in den hellenistischen Philosophien wird die Freude, als die das Leben bestimmende Haltung, vor dem Hintergrund des Todes thematisiert. So ist Philosophie bei Sokrates „Übung im Sterben“, auch bei Epikur will beides gelernt sein, „weil das Einüben des vollkommenen Lebens und des vollkommenen Sterbens ein und dasselbe ist.“³⁹¹ Der Tod ist bei Epikur ein rein gegenwärtiges Ereignis, seine radikale An- und Ernstnahme bringt befreiende Einsicht in die Wahrheit des eigenen Lebens, damit auch Erleichterung und Freude³⁹². Größtes Übel wird der Tod erst als zukünftiges Ereignis, doch auch davor muß man sich nicht fürchten, denn „wenn wir sind, ist der Tod nicht da; wenn der Tod da ist, sind wir nicht.“³⁹³ Doch selbst nach „befreiender Einsicht“ und der Destruktion drohender Todesgefahr bleibt der Fakt des Sterbenmüssens. Dieser führt zur Einsicht, den gegenwärtigen Augenblick zu ergreifen: „Du bist nicht der Herr des morgigen Tages und schiebst dennoch das Erfreuliche auf. Das Leben geht unter Zaudern verloren (Koh 11,1-6 !), und jeder einzelne von uns stirbt in seiner Unrast.“³⁹⁴ Das Leben und nicht die Sorge darum sollte jedes Handeln bestimmen: „Es besorgen sich manche ihr Leben lang die Mittel zum Leben; sie erfassen nicht, dass uns allen tödlich das Gift des Werdens eingespritzt ist.“³⁹⁵ Hier, wie bei Kohelet handelt es sich um die gleiche Funktion des Carpe-diem-Motivs, auch die Genese des Motivs geschieht bei beiden vor dem Hintergrund des Todes. Allein Weg und Mittel zur „Freude am Augenblick“ sind verschieden. Bedarf es bei den hellenistischen Philosophen der rechten Einsicht, so bei Kohelet der Annahme von Gottes Gabe.

³⁸⁹ Jugend (11,9); Alle Jahre, auch dunkle und böse Tage (7,13f; 11,8a); Grab (11,8b).

³⁹⁰ U.a. Vergänglichkeit (1,2); Leichenzug (12,5). Vor allem im Schlussgedicht (11,9-12,7) findet sich der Aufruf zur Freude, angesichts Alter, Krankheit und Tod. Zu stilistischen Elementen die auf den Tod weisen, wie Metaphern, Paronomasie vgl. Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 331f.

³⁹¹ Menoikus 126; Zitat 1: Phaid. 64a,67e. Übers. in Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 329.

³⁹² Zur Ernstnahme BSW 87 (SV 31): Gegen alles übrige vermag man sich Sicherheit zu verschaffen, wegen des Todes aber bewohnen wir Menschen alle eine unbewehrte Stadt.“ Zur Einsicht BSW 43 (Menoikus 124): „Daher macht die richtige Erkenntnis – der Tod sei nichts, was uns betrifft – die Sterblichkeit des Lebens erst genussfähig, weil sie nicht eine unendliche Zeit hinzufügt, sondern die Sehnsucht nach der Unsterblichkeit von uns nimmt.“ Übers. in Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 330. Zur Freude vgl. Anm. 202; Koh 11,7f.

³⁹³ BSW 45 (Menoikus 125). Vgl. auch Anm. 266 und BSW 67: „Der Tod ist nichts, was uns betrifft. Denn das Aufgelöste ist empfindungslos. Das Empfindungslose aber ist nichts, was uns betrifft.“

³⁹⁴ BSW 83 (SV 14). Übers. in Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 330.

³⁹⁵ BSW 87 (SV 30). Übers. in ebd. 331.

6. Auffällige, in außerhalb des AT's stehende Motivparallelen zwischen griechischem Gedankengut und dem Buch Kohelet

Für die folgenden Beispiele ist stärker denn zuvor zu berücksichtigen, dass selbst bei nahezu identischen Aussagen, griechischer Einfluss nicht zwingend ist. Denn diese Passagen stehen, mehr oder weniger losgelöst vom hellenistischen Programm, als Einzelaussagen (Sentenzen). Das gilt erst recht, wenn Probleme behandelt werden, die kulturübergreifend bestehen. So war, am Beispiel der Vergeltungslehre, den Griechen wie Juden die Ungerechtigkeit unter den Menschen bewußt und man fragte sich, wie ein Gott das zulassen kann. Andererseits setzten sich die Juden schon länger mit derart existenziellen Probleme auseinander und so muss gefragt werden dürfen, warum genau jetzt, im 3. Jhd. unter dem griechischen Kulturdruck, und im AT, neue Fragestellungen auftauchten³⁹⁶. Insofern erscheint der griechische Einfluss zwingend, ist allerdings nicht detailliert fest-, sondern nur wahrscheinlich zu machen.

6.1. Der Bruch mit der Vergeltungslehre

Als den Gipfel der Sinnlosigkeit, für den Menschen in seinem begrenzten Erkenntnisvermögen, stellt Kohelet das unberechenbare Todesgeschick dar, welches alle Menschen in gleicher Weise trifft und damit Spekulationen der traditionellen Weisheit über gerechte Vergeltung hinfällig macht³⁹⁷. Gedanken über die „ungerechten Götter“ hegten die Griechen schon viel früher. Ein Rhetor Thrachymachos äußerte schon im 5. Jhd.: „Die Götter kümmern sich nicht um menschliche Dinge; denn sie übersehen das

³⁹⁶ Wird doch das jüdische Volk schon in frühesten griechischen Zeugnissen als ein Volk von Philosophen bezeichnet. Beispiele in Hengel, Judentum, S. 464ff., so u.a.: Hekataios von Abdera (4. Jhd.), die Aristotelesschüler Klearch von Soli und Theophrast (ἄτε φιλόσοφοι τὸ γένος ὄντες – „... da sie ein Geschlecht von Philosophen sind ...“), Megasthenes (4./3. Jhd.v.C.: ἅπαντα μέντοι τὰ περὶ φύσεως εἰρημμένα ... λέγεται καὶ παρὰ τοῖς ἔξω τῆς Ἑλλάδος φιλοσοφοῦσι ... ὑπὸ τῶν ... Ἰουδαίων - „Alles, was ... über die Natur gelehrt wurde, wird auch bei den Philosophen außerhalb Griechenlands ... von den Juden gelehrt“).

³⁹⁷ Vgl. 2,12a-17; 3,18-21; 7,2; 8,9; 9,1-6.10; Zu Vergeltung und Gericht vgl. Hengel, Judentum, S. 222ff., 366f.: Schon in Dan 7,9-14; 1 Hen 90,15.18-26; 91,14f werden „Gottlose“ gerichtet. In 1 Hen 92-104 werden diesen verschiedene harte Strafen angedroht, wobei die völlige Vernichtung offen bleibt. Die „Tafel“ oder „himmlischen Bücher“, in welche die Sünden eingetragen werden, ähneln dem Merkbuch des Zeus (Euripides fr. 505), der Gedanke findet sich auch bei Plautus (Rudens prol. 9ff.) und Diodor (2,3f.). Die Bestrafung oder Vernichtung „gefallener Engel“ geschah v.a. durch Feuer (Dan 7,11; 1 Hen 10,6; 21,7; 53f). Vgl. auch die zehntausend Jahre Strafzeit im Feuer in 1 Hen 18,16 mit den zehntausend Jahren Buße zur Sühne bei Plato (Phaidr. 248e-249a). Ähnlich auch in Lukrez (3,1012ff.) und Vergil (Aen. 6,66ff.).

höchste Gut unter den Menschen, die Gerechtigkeit. Wir sehen dagegen, dass die Menschen von dieser keinen Gebrauch machen.“³⁹⁸ Auch Euripides meint, dass die Götter nicht in der Lage seien, auf der Erde für Gerechtigkeit zu sorgen und wenn sie gar Schändliches tun, so seien sie keine Götter. Bei demselben Autor wird jedoch auch göttliche Gerechtigkeit betont³⁹⁹. Derart widersprechende Aussagen finden sich auch gut hundert Jahre später, in der Komödie Menanders, die als Wiedergabe der Volksmeinung gelten kann. Neben der Fürsorge der Götter, u.a. die Aussage: „Die Götter [helfen] den Schlechten, wir aber, bringen nichts Gutes zustande ... keiner wird reich, der gerecht ist.“⁴⁰⁰ Er spottet weiter, Zeus, der die Taten der Menschen aufzeichne, habe seine Rechenschaftsbücher zu spät eingesehen oder die Tafeln durcheinandergebracht, so dass er nun die Strafen unzeitig erteile⁴⁰¹. Schon zynischer wird der von der kynischen Philosophie beeinflusste Dichter und Politiker Kerkidas aus Megalopolis: „Ist denn das Auge des Rechts (δίκη) verblendet wie das eines Maulwurfs? ... Und ist das Sehvermögen der unparteiischen Themis getrübt? Wie können die noch für Gottheiten gehalten werden, die weder Gehör noch Sehkraft besitzen? Ja sogar der erhabene Blitzeschleuderer Zeus ... hält die Waage genau im Gleichgewicht und gibt nicht selbst den Ausschlag. Und diese Waage, sagt Homer, senkt sich, sobald der Tag des Schicksals [!] da ist ... An was für Gebieter oder Himmelsöhne könnte man sich denn wenden, um zu erfahren, wie man seinen gebührenden Anteil [!] (πῶς λάβῃ τὰν ἀξίαν) bekommen soll, wenn der Kronide ... sich ... als Stiefvater ... erweist? ... ehrt [die Nemesis], ... deren Leben leicht ist!“⁴⁰² Dass das Todesgeschick alle, ohne Unterschied treffe, war auch oft Thema griechischer Grabgedichte⁴⁰³ und so blieb dem Menschen „nur den Göttern Vorwürfe zu machen ...“⁴⁰⁴ oder das „Carpe diem“. Der entscheidende Unterschied blieb jedoch, dass Kohelet in Konsequenz dessen an der Allwirksamkeit Gottes festhielt, während der polytheistische griechische Pantheon durch die Kritik zerstört wurde.

³⁹⁸ Übersetzung in: Hengel, Judentum, S. 224.

³⁹⁹ Vgl. ebd., S. 224. Erste Aussage in fr. 292.

⁴⁰⁰ Übersetzung in: Ebd. 224f. Weitere Beispiele ebd. Anm. 117.

⁴⁰¹ Vgl. ebd. S. 225, dazu Anm. 119, Euripides: Zeus kann unmöglich die ungerechten Taten der Menschen aufschreiben, es sind zu viele.

⁴⁰² Übersetzung und zur Person Kerkidas vgl. ebd. S. 225f.

⁴⁰³ Ebd. S. 226f. finden sich mehrere übersetzte Beispiele, u.a.: „Aber Hades nimmt mit, ohne zu prüfen, ob schlecht oder tugendhaft.“ „Wahrlich, die Götter nehmen nicht Rücksicht auf Sterbliche, nein wie Tiere werden wir vom Zufall hin- und hergerissen ...“

⁴⁰⁴ Ebd. 227: „μέμψασθαι δὲ θεοῖς ἀρκεῖ μόνον ἄνδρα γε τνητόν.“

6.2. Die Wege der Seele

Eng mit der Vergeltungslehre im Zusammenhang und ein ebenso neuer Gedanke für das Judentum war die Vorstellung, die Seele erleide nach dem Tode ein differenziertes Schicksal. Die jüdischen Texte kannten bis dahin, ähnlich Homer, nur einen Ort – die „Unterwelt“ (אֲרֻמִּים) - in der die Toten ein Schattendasein führten⁴⁰⁵. Den Griechen war der Gedanke eines geteilten Schicksals der Seele aufgrund orphisch-pythagoreischer Überlieferungen vertrauter⁴⁰⁶. Er findet sich im Volksglaube, den Mysterien und in der Philosophie⁴⁰⁷. Somit bezieht sich Kohelet, indem er sich gegen die Meinung wendet, „dass der Odem der Menschen zur Höhe aufsteige“ (3,21)⁴⁰⁸, wahrscheinlich ebenfalls auf griechische, aber auch altorientalische Anschauungen. Das Eindringen derartiger Gedanken ins Judentum wurde sowohl durch den älteren alttestamentlichen Gedanken, dass Gott den Menschen den von ihm selbst eingehauchten unpersönlichen Lebensodem jederzeit zurücknehmen konnte⁴⁰⁹, jedoch ebenso aufgrund früher Vorstellungen von Auferstehung, erleichtert⁴¹⁰. Unterstützend wirkten auch schon länger verbreitete astrale

⁴⁰⁵ Sir 14,12.16f; In 1. Hen 12-36 ist erstmals von Himmels- und Unterweltreisen Henochs die Rede, die denen der griechisch-babylonischen Mythologie ähneln (Hom. Od. 10, 508-515; 24, 11; Gilgamesch Epos). Hier wurde das Reich „der Geister der Seelen der Toten“ (1. Hen 22: τα πνεύματα τα τῶν ψυχῶν τῶν νεκρῶν) unterteilt: Der erste Raum ist für die Geister der Gerechten, im zweiten werden die Geister derjenigen Sünder, denen es auf der Erde gut ging, geplagt. Im dritten Raum leben die Geister der Sünder, welche ihre Strafe schon zu Lebzeiten erlitten. Sie werden nicht gestraft, können jedoch auch nicht wiedererweckt werden, wie die Gerechten. Vgl. Hengel, Judentum, S. 360ff.

⁴⁰⁶ So vertrat Pythagoras, nach Porphyrios, die Lehre, dass die Seele unsterblich sei. Sie verändere sich nur, „indem sie in andere Lebewesen eingehe“, das Entstehende damit „nach gewissen Perioden erneut entstehe und dass es überhaupt nichts Neues gebe (ὡέον δ' οὐδὲν ἀπλῶς ἔστι)“ (DK 14.8a). Vgl. Koh 1,9. Übers. bei Glück, S. 28. Vgl. auch Hengel, Judentum S. 445ff.

⁴⁰⁷ In Platon, Phaid. 70a wird die Ansicht, dass die Seele den Körper „wie ein Lufthauch (πνεύμα) oder Rauch (καπνός) verlässt, noch in Frage gestellt. Bei den Stoikern jedoch wurde die Aufnahme der gegenteiligen Vorstellung durch ihre Definition von Seele, als „feinteiliger Körper“ (σῶμα) von feuerähnlicher Substanz, gefördert. So definierte Zenon die Seele als Pneuma, das aus Feuer und Luft besteht. Es verlässt den Körper, lebt nach dem Tode weiter, ist aber nicht unsterblich. Unterschiede zwischen Mensch und Tier gibt es nur bei dessen Zusammensetzung, das menschliche Pneuma ist leichter. Für Cicero (Tusc. 1, 40.43) stand fest, „dass die Seelen, wenn sie den Körper verlassen haben, sich nach oben bewegen, mögen sie luftartig, also hauchartig, oder flüssig sein.“ Weitere Belege (Marc Aurel, Athenaios) bei Glück, S. 120 und Hengel, Judentum, S. 364, 445ff. (Eleusis, Volksglaube und Mysterien, Pindar, Galen, Herakleides Pontikos, Eratosthenes).

⁴⁰⁸ Sir 40,11: Bei Jesus Sirach steht diese Anschauung als Regel fest.

⁴⁰⁹ 12,7; Ps 90,3; 104,29f; Hi 34,14.

⁴¹⁰ Wenn auch unvollkommen, in 1. Hen 22; Dan 12,2. Eine fester umrissene Auferstehungslehre taucht erst später bei Essenern und Pharisäern (4. Esra, Baruch) auf. Vgl. Hengel, Judentum, S. 364.

Motive, Weise hätten in besonderer Weise Anteil an der himmlischen Herrlichkeit⁴¹¹. Der Gedanke, die menschliche Seele (𐤓𐤓𐤓, LXX: πνεύμα) steige nach dem Tode zum αἰθήρ, dem Sitz der Götter auf, findet sich oft in griechischen Grabgedichten, aber auch in der literarischen Überlieferung⁴¹².

6.3. Kosmologie

Nach der traditionellen Schöpfungsmythologie, auch im AT, hat Gott die Welt in einen geordneten, unveränderlichen Zustand gebracht. Chaosmächte versuchen zwar ständig in diese geordnete Schöpfung einzudringen, doch Gott drängt sie immer wieder zurück. Sein beständiges Tun dient der Erhaltung seiner Schöpfung⁴¹³. Diesem „Fixkosmos“ steht die Ansicht Kohelets gegenüber: Er zeigt zwar nur insoweit Interesse an der Kosmologie (Kap. 5.4.1.), als dass er darauf seine Anthropologie aufbauen kann, doch darf hier ein Berührungspunkt seiner jüdischen Schöpfungstheologie mit dem zyklisch – kosmozentrischen Weltbild der Griechen vermutet werden. Deshalb dazu ein Überblick. Göttlichkeit und Ewigkeit bilden die Grundelemente griechischer Kosmologie. Erste Gedanken dahingehend finden sich schon bei Heraklit⁴¹⁴ und den Vorsokratikern⁴¹⁵. Für Plato ist die Welt „ein in Wahrheit beseeltes und mit Vernunft begabtes Lebewesen“ und

⁴¹¹ Sowohl im AT: Dan 12,3 «Die Weisen werden leuchten wie der Glanz der Himmelsfeste...», 1 Hen 104,2 «Wie helle Sterne am Himmel werdet ihr aufleuchten und strahlen, die Türen des Himmels werden euch geöffnet.»; wie auch in hellenistischer Philosophie und Dichtung: Pythagoreer, Plato, Aristophanes (Friede 832ff) und Grabinschriften. Zu weiteren Beispielen, Herkunft und Geschichte der Auferstehungsvorstellungen vgl. Hengel, Judentum, S. 357ff.

⁴¹² U.a. Grabgedicht, Athen 435 v.C.: αἰθήρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώμ[ατα δὲ χθῶν] τῶνδε. In einem Grabgedicht des Antipatros von Sidon (170-100 v.C.) wird das Motiv der „astralen Unsterblichkeit“ mit dem des „Aufstiegs“ (ἀν[ά]στασις) verbunden: „... ὅς ἄστασιν ... οὐρανίων νεφέων τεῦξεν ἐπ' εὐρύαλων - ... das den Aufstieg zu dem räumigen Reich himmlischer Wolken gewirkt.“ Vgl. auch Euripides, fr. 971N; Electra 59 und Hik. 532ff.: „Woher ein jedes an das Licht geboren ward, / dorthin zurück auch kehrt es, Geist in Aethershöhn, / Der Leib zur Erde...“; Weitere Beispiele und Übers. in Hengel, Judentum, S. 228 Anm. 132; 359 und Braun, S. 105.

⁴¹³ Lang, Theorie des Glücks, S. 86ff.

⁴¹⁴ Hier finden sich Vorstellungen wie: Das ewig lebendige Feuer ist Ursache eines doppelten Kreislaufes (DK 22 B 31). Der Kosmos als ewige Bewegung der Gegensätze ist identisch mit Gott (DK 22 B 67). DK 22 B 30: „Die gegebene schöne Ordnung aller Dinge, dieselbe in allem, ist weder von einem der Götter noch von einem Menschen geschaffen worden, sondern sie war immer, ist und wird sein...“; Übers. bei Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 27.

⁴¹⁵ „Thales glaubte, dass alles von Göttern voll sei“ (DK 11 A 22). „Das, was weder Ursprung noch Ende habe, sei Gott.“ (Vorsokratiker 1, 53-55 fr. 18). Nach Anaximander ist die in den Welten enthaltene Ordnung (κόσμος) ewig (DK 12 A 11). Anaximenes lehrte, „die Bewegung sei ewig“ (DK 13 A 5). Weitere Belege und Übers. bei Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 28.

„seliger Gott (εὐδαίμονα θεὸν)“⁴¹⁶, auch spricht er von ununterbrochener Bewegung der Körper⁴¹⁷. Genauso war bei Pythagoras der ewige Kreislauf (v.a. der Seele) Ausdruck göttlicher Harmonie⁴¹⁸. Sokrates beschreibt im großen Schlussmythos des Phaidon den ewigen Kreislauf von Flüssen und Winden. Dabei wird nicht etwa die Sinnlosigkeit dieses Kreislaufes expliziert, sondern die Rettung der Seele angesichts des Todes in ihrer ewigen Wiederkehr⁴¹⁹. Der Mensch hat also im vollen Umfange Anteil am Kreislauf, bei Kohelet berührt er ihn nur. Das Leben als Kreislauf (κύκλον τὰ ἀνθρώπινα πράγματα), entsprechend dem Entstehen und Vergehen aller Naturgebilde, findet sich bei Aristoteles wieder. Auch bei ihm ist die Welt ewig⁴²⁰. Eine neue Konzeption vertraten die Stoiker. Ein periodisch wiederkehrender Weltbrand (Ekpyrosis) sollte die Welt verbrennen und genauso bis ins Detail neu entstehen lassen⁴²¹. Man muss also keineswegs über die eigene Vergänglichkeit nachsinnen, irgendwann kehrt man an genau die Stelle zurück, mit denselben Freunden, wo man einst gewesen. Dieselbe vor Angst bewahrende Funktion hat die Aussage Marc Aurels, dass es nichts Neues unter der Sonne gibt: „Alles ist nur Veränderung, so dass man keine Angst vor etwas Neuem zu haben braucht (οὐχ ὄσπε φοβηθῆναι, μή τι καινόν). Alles ist vertraut, aber auch die Zuteilungen (des Schicksals) sind gleich.“⁴²² Bei Epikur dagegen ist die Welt, bestehend aus mehreren Welten in ihren atomaren Ballungen, vergänglich. Genauso wie die Seele (Hauch von Atomen), unterliegen beide dem gleichen linearen Schicksal⁴²³.

So darf bei Kohelet auch mit der Kenntnis der griechischen Kosmologie gerechnet werden, den ewigen Kreislauf der Natur (statt AT: Unveränderlichkeit) setzt auch er voraus, allerdings liegen zwischen beiden auch entscheidende Differenzen. Bei Kohelet kehrt der

⁴¹⁶ Timaios 30b und 34b. Weiter ist der Kosmos bei Plato ein vollkommenes, nie alterndes und erkrankendes Ganzes; ein sich selbst genügender Gott; ein bewegliches Abbild der Ewigkeit usf. In dem Zusammenhang nennt er die vier Elemente: Feuer, Erde, Wasser, Luft und sagt, dass diese Welt das Schönste (κάλλιστος) unter dem Gewordenen sei. Belege und Übers. bei Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 28.

⁴¹⁷ Timaios 58c. Zu dem Motiv ständiger Bewegung (Koh 1,5f) vgl. auch Hippokrates (Περὶ ἱερῆς νόσου – Von der heiligen Krankheit, c. 18): „... Sonne und Winden, die, in steter Wandlung begriffen, niemals zur Ruhe kommen.“ Übers. ebd.

⁴¹⁸ Vgl. DK 58 B 35.

⁴¹⁹ Phaidon 112b; 114c.d.

⁴²⁰ Physik 4 (223b). Vgl. auch ders. in DK 22 B 6 (Meteorologica): „Die Sonne ist nicht nur, wie Heraklit sagt, an jedem Tag wieder jung, sondern kontinuierlich immer jung.“ Übers. bei Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 39.

⁴²¹ SVF 625 (Nemesios).

⁴²² Marc Aurel, Wege zu sich selbst 8, 6.

⁴²³ Vgl. Hossenfelder, Epikur, S. 135ff.

Mensch nach dem Tode nicht wieder zurück in den Kreislauf. Auch der nur teilweise im Griechischen zu findende Gedanke vom Sterben und Wiedererstehen des Kosmos ist für Kohelet absurd. Die gottgeschaffene Ordnung ist, wie sie jetzt ist, vollkommen. So zeigt sich auch in der Kosmologie Kohelets, wie schon bei seiner Glücksethik (als Gabe Gottes), der Versuch unter dem hellenistischen Kulturdruck die eigene Tradition zu bewahren.

7. Ergebnis

7.1. Zusammenfassung

Nehmen wir bei der Frage, ob sich Kohelet mit hellenistischem Gedankengut, oder zumindest in hellenistischer „Atmosphäre“ mit eigener traditioneller Weisheit auseinandersetzt, zunächst das Gegenteil an. Die ihm eigenen Texte alter jüdischer Weisheit decken den ganzen Bereich des Lebens mit einprägsamen Weisheiten, Gleichnissen und Erklärungen ab. Sie liefern ein plausibles Verständnis von „Gott und der Welt“. Plötzliche Zweifel des gesetzestreuen Juden Kohelet an gleich mehreren atl. Werten, wie asketischer Frömmigkeit, Heilsgeschichte, gerechte Vergeltung, der Nähe Gottes und der Bestimmung von „Glück“ machen eine Grundlegung allein in der kritischen Individualität Kohelets unwahrscheinlich. Mehrere Gründe sprechen für seine Erfahrungen und den Rückgriff auf alternative Lebenslehren in einer zutiefst im Wandel begriffenen Gesellschaft⁴²⁴. So decken sich nachfolgende Erkenntnisse Kohelets erstaunlich gut mit Grundgedanken frühhellenistischer Bildung:

1. Der relative Wert der Weisheit in ihrer Erkenntnisbeschränkung
2. Zeit als die das Menschenleben beeinträchtigende Dimension
3. Warnung vor Gewinnsucht und der rechten Verbindung von Weisheit und Reichtum (gemäßigter Kynismus Kohelets, ähnlich den Kyrenaikern)
4. Sozialkritik
5. Zusammenhang von Freude und Tätigsein; Ablehnen eines Sich-Versagens des Genusses; Empfehlung der Metriopathie als ausgeglichene Haltung in allen Situationen;

⁴²⁴ So sieht Klein (Klein, Christian, Kohelet und die Weisheit Israels, 1994, S. 198) in Kohelets Negativerfahrungen „den Auslöser für den bei Kohelet festgestellten Zusammenbruch weisheitlichen Selbst- und Wirklichkeitsverständnisses.“

6. Pessimistische Grundhaltung im Ausgeliefertsein (Gott, Schicksal), die weiter keine Reflexion im Judentum erfuhr.

Dazu kommt die auffällige programmatische Übereinstimmung mit den hellenistischen Philosophen als Antwort auf diese Lebenswelt: Beide antworten mit einer Glücksethik auf deren Probleme und vorangegangene pessimistische Geistesströmungen. Die rein anthropologische Frage nach dem Gewinn menschlichen Daseins (dem AT völlig fremd), die Entwertung von Unverfügbarem und die Antwort mit dem Carpe-diem-Motiv bilden den Kern beider Lehren. Neben dieser und vielen weiteren starken motivischen Übereinstimmungen, fand sich im Buch Kohelet eine ebenso stilistische und formale Parallelität zu Texten des griechischen Pessimismus und der hellenistischen Popularphilosophie. Es darf damit die gründliche und aktive Berührung Kohelets mit dem Gedankengut der hellenistischen Welt vorausgesetzt werden, wenngleich er dabei einige jüdische Traditionen zu wahren sucht. Viele von den „griechischen“ Ideen Kohelets könnten nun in die Kategorien „zufällig“ oder „kulturübergreifende Gedanken“ verschoben und damit irrelevant gemacht werden. Das dürfte aber schlechter gelingen, wenn sich herausstellt, dass sich bei Kohelet die weitaus meisten Parallelen zu Homer, Hesiod, Theognis, Euripides und Menander gefunden haben⁴²⁵. Denn damit sind genau die Schulschriftsteller der hellenistischen Erziehung (Anm. 254), aber auch der bekannteste Komödiendichter seiner Zeit erfasst.

7.2. Kohelet als Philosoph

Wie dargelegt, weisen sowohl Thema, wie auch die Form der Darstellung auf die Philosophie. Allerdings bleibt Kohelet der Grundlage jeder weisheitlichen Beschäftigung, dem Sammeln von Erfahrungen, treu. Durch seine neuen Erfahrungen und ein sehr eigenes kritisches Nachdenken⁴²⁶ kommt er in Kritik mit schon formulierten Ordnungen der Welt und an die Grenzen des Erfahrbaren. Doch geht er den Weg der Erfahrung konsequent zu Ende: er erfährt Gott als unverfügbar und bestimmend, Welt und Mensch dagegen

⁴²⁵ Eine relativ vollständige Übersicht zu motivlichen griechischen Parallelen findet sich bei Braun, S. 146ff; zu stilistischen motivlichen griechische Parallelen als Reflexion, Betrachtung und Belehrung ebd. S. 158 Anm. 509. Zum Stilistischen zeigt sich, dass Kohelet Stilfiguren verwendet, deren Quantität im AT fremdartig erscheint, und nur auf hellenistische, v.a. kynische Einflüsse (Diatriben, Moralpoesie) zurückzuführen ist (ebd., S. 150).

⁴²⁶ Diese kritische Individualität, wie später bei Jesus Sirach, ist einmalig im AT und typisch für den Hellenismus. Vgl. Hengel, Judentum, S. 215: „... das Gefühl der Einheit des Individuums mit Umgebung und Welt ist dem Bewusstsein des Gegensatzes, der Unabhängigkeit und Selbstständigkeit gewichen.“ So brachen auch viele Persönlichkeiten aus der Volks- oder Familientradition aus.

gewissen Gesetzlichkeiten unterworfen. Wissen und Erfahrung dienen allein zur Kenntnis dieser Gesetzlichkeiten, resultierende Weisheit nur zur Realitätsanpassung. Deshalb gibt Kohelet auch keine inhaltlichen Alternativen zu den Ordnungen selbst, sondern allein zur rechten Lebensführung im Wissen um die feststehenden Gesetzlichkeiten⁴²⁷. Doch müssen dieselben erst plausibel gemacht werden. Um dahin vorzustoßen, hinterfragt Kohelet zunächst traditionell gefestigtes Gedankengut, die Weisheitsliteratur. Seine Methode, eine Animierung zum philosophischen Reflektieren (Hinterfragen, Zweifeln) allgemein anerkannten Wissens, entspricht der des Sokrates. Wenn Sokrates seine Fragen nach dem, was einen Arzt zum Arzt und Baumeister zum Baumeister macht, stellt, so will er weder Fakten wissen, noch vermitteln. Die Fragen haben funktionalen Charakter. Selbstverständliche Daseinsmuster werden in Frage gestellt, Wissen mit dem wir Menschsein assoziieren, wird hinterfragt. Kohelet ist in dieser Hinsicht, wie Sokrates, Philosoph und kein Weisheitstradierer, wie damalige Lehrer. Man kann ihm genauso wenig vorwerfen, dass er „narkotisch“ predige (Goethe), dass seine Botschaft „Opium des Volkes“ sei. Sie ist im Gegenteil – so der erste Epilogist – ein Treibstachel, Denkstachel: „Die Worte der Weisen sind Treibstacheln (für Ochsen...) gleich.“ (12,11)⁴²⁸ Sein subjektiver, reflexiver, aber auch provozierender Ansatz einer Phänomenologie des Glücks ist durchaus modern, aber eben nur als eine Frühform, und so scheinen mir Vergleiche mit modernen Philosophen nur im weitesten Interpretationsrahmen möglich zu sein⁴²⁹, auffällige Ähnlichkeiten bestehen allein zur Existenzphilosophie⁴³⁰. Charakteristisch ist auch der Universalismus Kohelets, es gibt kaum Bezugnahmen auf die Geschichte Israels oder ihren Gott⁴³¹. Doch bedeutet das nicht, Kohelet denke völlig „geschichtslos“,

⁴²⁷ Mit dem Carpe-diem-Motiv liefert Kohelet einen Alternativvorschlag: Statt einer Durchdringung der Welt, die erfolgreiche Lebensgestaltung. Damit wäre Kohelet eher Skeptiker als Pessimist. Mit anderen Worten, er demonstriert uns, als konsequenter Empiriker, woher eine Weltverbesserung kommen könnte, wenn der Optimismus alter Weisheitslehren verloren geht. Die bescheidenen Alternativen unterscheiden ihn u.a. von den Propheten oder etwa Marc Aurel, mit dem er manches - v.a. aber eine pessimistische Grundhaltung - gemein hat. Vgl. Hengel, Judentum, S. 216.

⁴²⁸ URL: <http://www.stub.unibe.ch/extern/zeitschrift/schnaeggli4.html>

⁴²⁹ Derartige Beispiele liefert Glück, S. 151, Anm. 98.

⁴³⁰ Die gesellschaftliche Ausgangslage von Existenzphilosophie und Kohelet waren ähnlich: Auflösung segmentärer Strukturen, horizontale Klassenbildung, wachsende Vereinzelung und Bindungslosigkeit des Individuums in immer internationalerer Gesellschaft. Beide Philosophien sind nicht nur Funktion einer existenzialistischen Grundstimmung, sondern beider Analysen sind auf Bleibendes oder Konstanten befragbar, die entweder wahr oder falsch sind. Vgl. Lohfink, Kohelet, S. 14f.

⁴³¹ Die Universalität der Gottesvorstellung und ihre Distanz zum Menschen, drückt sich in der Verwendung von אֱלֹהִים (38-mal) anstatt יהוה aus. Dasselbe ist in dem durch die Kritik zerstörten griechischen Pantheon zu ersehen: Alte Götter waren verblasst und dem Menschen unerklärliche Dinge wurden einem unbekanntem Gott, einem Abstraktum (θεός τις, τὸ τεῖον, τὸ δαμόνιον, usf.) z.B. der Zeit (καίρος, χρόνος, u.a. in Menander, fr. 538, 593) zugeschrieben. Das Gebet, im AT die Brücke zu Gott, verliert bei Kohelet an Raum

reflektiert er doch des Menschen Existenz in der Zeit, allerdings unter Ausschaltung der alttestamentlichen Heilsgeschichte. Vor allem aber der *modus* seines Denkens macht ihn zum Philosophen schlechthin: ein logisch – konsequentes Denken mit dem Ziel der Lebensbewältigung, gegenüber dem traditionellen „In-Gleichnissen-Denken“ mit dem Ziel der Wissensvermittlung. Was die Art der Verbreitung seiner Lehren angeht, so gibt es Vermutungen in Kohelet eine Art Wanderprediger auf dem Markt zu sehen, analog den Sophisten⁴³². Seine eigentümliche Sprachwahl mit Begriffen und Wendungen, die nur selten oder gar nicht auf das alttestamentliche Hebräisch hinweist, deutet uns an, dass er etwas Neues ausdrücken möchte⁴³³. Aber das Hebräische und Aramäische hatte noch nicht die hohe Stufe abstrakter Reflexion erreicht wie das Griechische und so bekommt er Probleme. Dies ist in überspitzter Form schon von Renan geäußert worden, der Kohelet u.a. mit Kant und Spinoza verglich und feststellt: „Er hat philosophischen Geist, aber er hat keine philosophische Sprache zur Verfügung. Seine verzweifelten Versuche, zusammenhängend zu argumentieren, ähneln den Qualen eines großen Musikers, der eine komplizierte Symphonie mit einem gar zu groben Orchester aufführen muss“⁴³⁴. So kann eine Parallelaussage heutiger oder griechischer Philosophien selten an der Begriffswahl selbst (zu Ähnlichkeiten wurde an den entsprechenden Stellen verwiesen), sondern eher an wahrscheinlich gemachten Bedeutungen von Metaphern und Referenzen Kohelets festgemacht werden. Die Wiedergabe seines primär prozeduralen Verständnisses von

(4,17; 5,3), genauso wie Gott als Quelle der Gerechtigkeit (7,16). Einzig Gottesfurcht bleibt, allerdings gegenüber einem schon fast personifiziertem göttlichen Plan (3,14: Zeitenablauf). Die traditionelle Formel „unter der Sonne (Himmel)“ deutet ebenso auf die Allgemeingültigkeit und Gesetzmäßigkeit seiner Beobachtungen hin. „Mensch“ und „Menschenkinder“ meinen den Menschen schlechthin; der Frevler, der Weise usf. sind ebenfalls allgemein typisierte Erscheinungsformen von Menschen. Vgl. Hengel, Judentum, S. 216, 224, 229ff.

⁴³² Dafür sprechen Argumente wie in 12,9: Er unterrichte überdies? das Volk (alle die bezahlen) und die Neuschöpfung des Begriffs „Kohelet“ als eine Art Spitznamen für ihn von einem Schülerkreis (θίασος, ἐκκλησία). 12,10: יַפְחֹחֵרְבֵרֵבּ entspricht den kynischen χρῆστοι λόγοι (die Wahrheit vorantreibende Worte), und damit methodischen Aspekten hellenistischer Elementarbildung. Neben weiteren Gemeinsamkeiten mit griechischen Wanderpredigern, unterscheidet er sich von ihnen v.a. durch: Nichtverächtlichmachen von dem Griff nach Gütern und Bejahung einer reicheren Welt. Er hält nichts vom Aussteigen und trennt nirgends Leib und Seele. Vgl. Lohfink, Kohelet, S. 12 und 69; Zu Parallelen von 12,9-11 mit der kynischen Pädagogik (DL 6, 31.38) vgl. Braun, S. 143f.

⁴³³ Vgl. v.a. הַבָּל (Windhauch - Kap. 2.4.1.1.), יִתְרֹן (Gewinn - Anm. 77), לְמַעַל (Mühsal - Anm. 76), שְׂמֵשׁ (unter der Sonne - Anm. 58), תְּנוּרָה (ergründen - Anm. 68), טָבוּר לְנַפְי הָאֱלֹהִים (Gottesgünstling - Anm. 88), עֲשֵׂה טָבוּר (Gutes tun - Anm. 101), טָבוּר אֲשֶׁר יָפֵה (Gutes, was auch schön ist – Anm. 332).

Allgemein ist zu sagen, dass der semitische Sprachbereich zwar den Wortschatz, weniger jedoch die Begriffsbildung Kohelets beeinflusste. Hier dominieren griechische Parallelen, v.a. im antiken Pessimismus und der hellenistischen Popularphilosophie. Vgl. Braun, S. 44ff.

⁴³⁴ Renan, Ernest, L'Éclésiaste traduit de l'Hébreu avec une étude sur l'âge et le caractère du livre, Paris 1882, S. 80. Übersetzung Art. Kohelet in; Vgl. auch Hengel, Judentum, S. 196; Glück, S. 304; Zirkel, Untersuchungen, S. 15; Michel, Untersuchungen, S. 6.; Braun, S. 44; Kap. 2.2. und Anm. 195.

Glück würde vielleicht, bei Vernachlässigung der Gottgegebenheit, in neuzeitlicher Terminologie so klingen: „[Glück] bestehe für den Schmied im Schmieden, für den Seemann in der Seefahrt ... [usf.] Wenn du das Wort Glück begreifen willst, musst du es als Lohn [bei genannten Tätigkeiten] und nicht als Ziel verstehen...“⁴³⁵ Oder: Glück findet sich in der emotional positiven Bewusstwerdung einer „produktiven Tätigkeit“. Diese erwächst aus einem Zustand von Aktivität, in dem „mein Tätigsein und das Ergebnis meines Tätigseins eins sind ... und muss nicht notwendigerweise mit der Hervorbringung ... von etwas Nützlichem verbunden sein.“⁴³⁶

⁴³⁵ Antoine de Saint – Exupéry, Die Stadt in der Wüste, Berlin u.a. 1979, S. 190f.

⁴³⁶ Erich Fromm, Haben und Sein, München 1979, S. 52-54, 110-113.

8. Abkürzungsverzeichnis et altera

Schreibtechnische Mängel bestehen in der Darstellung

- des Griechischen: *jota subscriptum*
- des Hebräischen: *dagesch lene* und *dagesch forte*

Versangaben im Buch Kohelet erfolgen nur durch Zahlen, wenn Verwechslungen ausgeschlossen sind: statt Koh 1,1.2 wird 1,1.2 geschrieben. Andere Bibelstellen werden vollständig angegeben. Hinter der Versangabe stehendes a, b, α oder β bezeichnen die Vers- oder Sinnhälfte (vor oder nach Akzent Atnah) bzw. das Vers- oder Sinnviertel (vor oder nach Akzent Zaqef qaton). Verwendete Abkürzungen entsprechen denen des Lexikons für Theologie und Kirche, u.a. Freiburg 1993:

- | | | |
|--------|---|---|
| AOAT | - | Alter Orient und Altes Testament, Kevelaer 1969ff. |
| Arist. | - | EN Ethica Nicomachea. |
| AT | - | Altes Testament. |
| atl. | - | alttestamentlich. |
| Aug. | - | beat. vit. Augustinus, De beata vita. |
| BHS | - | Biblia Hebraica Stuttgartensia, Editio secunda opera W. Rudolf et H.P. Rüger, Stuttgart 1983. |
| Bib | - | Biblica, Rom 1920ff. |
| BK | - | Biblischer Kommentar. AT, Neukirchen 1955ff. |
| BSW | - | Epikur, Briefe, Sprüche, Werkfragmente, übers. und hg. v. H.-W. Krautz, Stuttgart 1989. |
| BZAW | - | Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. |
| Cic. | - | Tusc. Cicero, Tusculanae disputationes. |
| | - | De fin. De finibus bonorum et malorum. |
| DK | - | Die Fragmente der Vorsokratiker, übers. und hg. v. H. Diels / W. Kranz, Berlin 1961 ¹⁰ . |
| DL | - | Diogenes Laertius, De clarorum philosophorum vitis. |
| Epict. | - | ench. Epiktet, Enchiridion. |
| | - | diss. Epiktet, Dissertationes. |
| Ethl | - | Ephemerides Theologicae Lovanienses, Brügge 1924ff. |

- EÜ - Einheitsübersetzung in: Lohfink, Norbert, Kohelet (Die Neue Echter Bibel), Würzburg 1986³.
- EuS - Ethik und Sozialwissenschaften.
- HAT - Handbuch zum Alten Testament, hg. von O. Eissfeldt.
- Hdt. - Herodot, *Historiae*.
- Hes. - erg. Hesiod, *Erga*.
- theolog. Hesiod, *Theogonie*.
- HK - Handkommentar zum AT, Göttingen 1892ff.
- Hom. - Hymn. Homer, *Hymnen*.
- Il. Homer, *Ilias*.
- Od. Homer, *Odyssee*.
- HP - A.A. Long, D.N. Sedley, *The Hellenistic philosophers*. Vol. 1, u.a. New York 1990² und Vol. 2, u.a. New York 1987.
- JThS - *The Journal of theological Studies*, London 1899ff.
- KAT - H. Zimmern, H. Winkler, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 1902³.
- KP - *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, München 1964-1975.
- LXX - Septuaginta.
- NT - Neues Testament.
- Plato - Euthyd. Plato, *Euthydemos*.
Hipp. mai. Plato, *Hippias maior*.
Phaid. Plato, *Phaidon*.
Phaidr. Plato, *Phaidron*.
Prot. Plato, *Protagoras*.
Symp. Plato, *Symposion*.
Tim. Plato, *Timaios*.
- Sen. - vit. beat. Seneca, *De vita beata*.
- ep. Seneca, *Epistolae*.
- Sext. Emp. - PH Sextus Empiricus, *Pyrrhoneae hypotyposes*.
- adv. math. Sextus Empiricus, *Adversos mathematicos*.
- SVF - *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. H. v. Arnim, Leipzig 1903-24⁴.
- ThStKr - *Theologische Studien und Kritiken*.
- ThWAT - *Theologisches Wörterbuch zum AT*, Stuttgart 1970.
- TSJTSA - *Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America*.

- Vg - Vulgata, ed. B. Fischer, Stuttgart 1983³.
- VT - Vetus Testamentum. A Quarterly publ. by the International Organization of Old Testament Scholars, Leiden.
- WUNT - Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT, Tübingen 1950ff.
- Xen. - Symp. Xenophon, Symposion.
- ZAW - Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

9. Literaturverzeichnis

Quellen

- Aristoteles, Nikomachische Ethik, Günther Bien (Hg.), Hamburg 1985⁴.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia, Editio secunda opera W. Rudolf et H.P. Rüger, Stuttgart 1983.
- Cicero, Tusculanae disputationes, Olof Gigon (Hg.), München u.a. 1984⁵.
- Epikur, Briefe, Sprüche, Werkfragmente, H.-W. Krautz (Hg.), Stuttgart 1989.
- Euripides, Tragödien, Dieter Ebener (Übers.), Darmstadt 1990².
- Die Fragmente der Vorsokratiker, H. Diels / W. Kranz (Hg.), Berlin 1961¹⁰.
- Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, K. Reich (Hg.), Hamburg 1967².
- Hesiod, Theogonie, Werke und Tage, Albert von Schirnding (Hg.), München 1991.
- Homer, Odyssee, Anton Weiher (Übers.), München 1986⁸.
- Homer, Ilias, Hans Rupé (Übers.), München 1989⁹.
- Marc Aurel, Wege zu sich selbst, Rainer Nickel (Hg.), München 1990.
- Menandri quae supersunt, ed. Alfredus Koerte, Leipzig 1959².
- Plato, Werke in acht Bänden, Friedrich Schleiermacher (Übers.), Darmstadt 1990².
- The Hellenistic philosophers, A.A. Long, D.N. Sedley (Hg.), Vol. 1, u.a. New York 1990² und Vol. 2, u.a. New York 1987.
- Septuaginta, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1935.
- Sextus Empiricus, Grundriss der pyrrhonischen Skepsis, M. Hossenfelder (Übers.), Frankfurt 1985.
- Sophokles, Dramen, Wilhelm Willige (Hg.), München 1985².
- Stoicorum veterum fragmenta, ed. H. v. Arnim, Leipzig 1903-24⁴.
- Vulgata, URL: <http://www.musall.de/vulgata/>

Sekundärliteratur

- Amir, Yehoshua, Doch ein griechischer Einfluss auf das Buch Kohelet?, in ders., Studien zum antiken Judentum, Frankfurt 1985.
- Backhaus, Franz - Joseph, „... Denn Zeit und Zufall trifft sie alle ...“, Frankfurt 1993.
- Bohlen, Reinhard, Kohelet im Kontext hellenistischer Kultur, in: Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Das Buch Kohelet, Berlin u.a. 1997.
- Braun, Rainer, Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie, in: BZAW 130, Berlin 1973.
- Crenshaw, James L., Ecclesiastes, Philadelphia 1987.
- Delitzsch, Franz, Hoheslied und Koheleth, Leipzig 1875.
- De Saint – Exupéry, Antoine, Die Stadt in der Wüste, Berlin u.a. 1979.
- Dörrie, Heinrich, Art. Kyniker, in KP 3, S. 399f.
- Fox, Michael V., Qohelet and his Contradictions, Sheffield 1989.
- Fromm, Erich, Haben und Sein, München 1979.
- Galling, Kurt, Kohelet - Studien, in ZAW 50, S. 276-299, 1932.
- Galling, Kurt, Der Prediger, Tübingen 1969².
- Gordis, Robert, Koheleth – the Man and his World, in: TSJTS 19, New York 1968³.
- Gorssen, Leo, La cohérence de la conception de Dieu dans l’Ecclésiaste, in: EthL 46, 1970.
- Hengel, Martin, Judentum und Hellenismus, in: WUNT 10, Tübingen 1988³.
- Hertzberg, Hans Wilhelm, Der Prediger, (KAT) Gütersloh 1963.
- Hossenfelder, Malte, Umgang mit Alternativen in der Skepsis, in: EuS 5, Heft 4, 1994.
- Hossenfelder, Malte, Antike Glückslehren, Stuttgart 1996.
- Hossenfelder, Malte, Philosophie der Antike 3, München 1985.
- Hossenfelder, Malte, Epikur, München 1991.
- Kaiser, Otto, Die Sinnkrise bei Kohelet, Berlin 1985.
- Kaiser, Otto, Judentum und Hellenismus, in: ders., Der Mensch unter dem Schicksal (BZAW 161), Berlin 1985.
- Klein, Christian, Kohelet und die Weisheit Israels, 1994.
- Lang, Bernhard, Zur alttestamentlichen Theorie des Glücks, in: Alfred Bellebaum (Hg.), Vom guten Leben, Glücksvorstellungen in Hochkulturen, Berlin 1994.
- Lausberg, H., Handbuch der literarischen Rhetorik, Stuttgart, 1990³.
- Levy, Ludwig, Das Buch Qoheleth, Leipzig 1912.

- Lohfink, Norbert, Kohelet und die Banken, in: VT 39, S. 488-495, 1989.
- Lohfink, Norbert, Kohelet (Die Neue Echter Bibel), Würzburg 1993⁴.
- Lohfink, Norbert, melek, šallit und môsel bei Kohelet und die Abfassungszeit des Buches, in: Bib 62, 1981.
- Loretz, Oswald, Qohelet und der Alte Orient, Freiburg 1964.
- Michel, Diethelm, Vom Gott, der im Himmel ist, in: ThViat 12, 1975.
- Michel, Diethelm, Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet, in: BZAW 183, Berlin 1989.
- Ogden, Graham S., Qoheleth, Sheffield 1987.
- Pfeleiderer, Edmund, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee, Berlin 1886.
- Podechard, Emmanuel, L' Ecclésiaste, Paris 1912.
- Ranston, Harry, Koheleth and the Early Greeks, in : JThS 24, 1923.
- Rostovtzeff, M., Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt Bd. 1, 1984.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Nicht im Menschen gründet das Glück, Basel u.a. 1994.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Das Buch Kohelet, Berlin u.a. 1997.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Art. Essen und Trinken, in: Johannes B. Bauer (Hg.), Bibeltheologisches Wörterbuch, Köln u.a. 1994, S. 149-151.
- Seybold, Klaus, Art. הֵבֵל, in: ThWAT 2, S. 334-343.
- Siegfried, Carl, Prediger und Hoheslied, 1898, in HK 2/3/2.
- Smend, R., Essen und Trinken, in: Donner/Hanhart/Smend (Hg.), Beiträge zur atl. Theologie, S. 446-459, Göttingen 1977.
- Smend, Rudolf, Die Entstehung des Alten Testaments, in: Theologische Wissenschaft, Bd. 1, Stuttgart u.a. 1978.
- Tyler, Thomas, Ecclesiastes, London 1874.
- Volz, Paul, Hiob und Weisheit, Göttingen 1921².
- Whitley, Charles F., Koheleth, New York 1979.
- Whybray, Roger Norman, The Identification and Use of Quotations in Ecclesiastes, in: VT 32, 1981.

Internetquellen

- URL: <http://www.majbill.vt.edu/history/burr/OliviPage/Eccl.pdf>
- URL: <ftp://ftp.unizh.ch/theol/publikationen/Krueger/sgoa02.pdf>
- URL: <http://skepticsannotatedbible.com>
- URL: <http://www.stub.unibe.ch/extern/zeitschrift/schnaeggli4.html>
- URL: <http://www.uni-mannheim.de/mateo/camena/hessus2/te06.html>
- URL: <http://www.musall.de/vulgata/>
- URL: <http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/04/vt-vg-03.htm>

Eine weitergehende, umfangreiche Bibliographie neuester Forschung zum Thema findet sich am Ende des Buches von Schwienhorst-Schönberger⁴³⁷.

Hiermit versichere ich, dass ich die vorliegende Hausarbeit selbständig verfasst und keine anderen als die von mir angegebenen Hilfsmittel verwendet habe.

Unterschrift

⁴³⁷ Schwienhorst-Schönberger, Glück, S. 340ff.