

Neue Sichten – neue Schichten

Skizze einer Redaktionsgeschichte des Buches Kohelet

Zoltán Kustár

Bei der Analyse des Buches Kohelet stößt man rasch auf zwei eng miteinander zusammenhängende Fragen. Die eine ist die nach dem Aufbau des Buches, genauer, ob das Buch eine durchgehende Komposition aufweist, und die zweite, wie die zahlreichen inhaltlichen Widersprüche und Spannungen innerhalb des Buches zu erklären sind.

Über den Aufbau vertraten in der Vergangenheit F. Delitzsch (1877), K. Galling (1940, ²1969), O. Loretz (1964) und u. a. F. Ellermeier (1967) und A. Lauha (1978) die Auffassung, dass das Buch keine durchgehende Komposition besitze, sondern als lose Anhäufung von einzelnen Texteinheiten (Sentenzen, Reflexionen, Topoi) zu beurteilen sei, die anhand innerer Zusammengehörigkeit durch Stichwortverknüpfungen oder gedankliche Assoziationen zusammengestellt worden seien. Im Gegensatz dazu sprechen sich gegenwärtig immer mehr Exegeten für einen planvollen Aufbau des gesamten Buches aus. M. Thilo (1923), A. Bea (1950), H. L. Ginsberg (1955), G. R. Castellino (1968), A. G. Wright (1968), G. S. Ogden (1979), J. A. Loader (1979, 1986), N. Lohfink (1980, 1999), F. Rousseau (1981), J. L. Crenshaw (1988), Th. Krüger (2000) und E. Birnbaum/L. Schwienhorst-Schönberger (2012) meinen, dass das gesamte Buch als eine umgreifende Komposition zu verstehen sei. Zwischen diesen zwei Extremen vertreten z. B. K. Budde (1910, ⁴1923), W. Zimmerli (1974) und neuerdings D. Michel (1989) und A. Fischer (1995) eine vermittelnde Position. Sie meinen, dass in den ersten beiden bzw. ersten drei Kapiteln (etwa in 1,3–3,15) ein planvoller Aufbau zu erkennen sei, während die Fortsetzung weitaus schwächer durchgestaltet sei oder sogar aus teils zufällig, teils assoziativ aneinander gereihten Einheiten bestehe.¹

¹ Siehe Crenshaw, *Ecclesiastes*, 4–49; Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 381; Rózsa, *Ószövetség*, 402f.

Wenn wir uns der Frage nach den Widersprüchen und Spannungen des Buches zuwenden, können wir feststellen, dass sich heutzutage die Mehrzahl der Forscher von einer literarkritischen bzw. redaktionsgeschichtlichen Erklärung abwendet und eine Variation der sog. »Zitatentheorie« teilt.² Es liegt auf der Hand, dass die Vertreter der Zitatentheorie gleichzeitig auch mit einem planvollen Aufbau und höchstens mit einigen Glossen oder Nachträgen von Epilogisten rechnen, und umgekehrt diejenigen, die das Buch literarisch als nicht einheitlich beurteilen, eher zur Sicht neigen, dass höchstens Kap. 1–3 eine geschlossene und konsequente Argumentationslinie besitzen.

Das literar- oder redaktionsgeschichtliche Modell sieht in den Spannungen und Widersprüchen des Buches die Hinterlassenschaft eines komplexen literarischen Entstehungsprozesses, in dem die mit den Hauptgedanken konkurrierenden Textaussagen als Arbeit von Glossatoren, Redaktoren oder Epilogisten zu beurteilen sind. Dieses Modell wurde etwa von C. Siegfried (1898), dann G. A. Barton (1908), É. Podechard (1912), K. Galling (1940, ²1969), D. Buzy (1946) und A. Lauha (1978) vertreten, findet aber heutzutage immer weniger Anhänger, siehe A. Fischer (1997), R. Brandscheidt (1999) und M. Rose (1999), sowie in seiner Einleitung O. Kaiser (1994).³ Während Siegfried noch fünf literarische Schichten und darüber hinaus zwei Epilogisten und zwei Redaktoren postulierte, rechnen seine Nachfolger über den Verfasser Kohelet hinaus meist mit einem Herausgeber (einem Schüler Kohelets) und mit einem (Galling, Barton, Lauha) oder zwei (Podechard, Kaiser, Fischer, Brandscheidt, Rose) weiteren Redaktoren/Epilogisten, wobei sie – mit Ausnahme von Brandscheidt – mindestens eine Umarbeitung annehmen, welche die allzu gewagten Aussagen des Buches aus »orthodoxer Sicht« korrigierend kommentiert.

Nach der Zitatentheorie sind die inhaltlichen Unebenheiten damit zu erklären, dass Kohelet in seiner Rede gegnerische Ansichten zitiert, um sie dann kritisch zurückzuweisen. Die Theorie wurde von Levy und Gordis entfaltet, und im Anschluss daran haben sich Whybray, Michel und Backhaus bemüht, sie durch die Ausarbeitung der Merkmale der Zitationsweise Kohelets abzustützen. Die These eines »rezeptionsorientierten Interpretationsansatzes«, wobei Kohelet auf zeitgenössische Texte und Konzepte mit intendierter Mehrdeutigkeit reagiert, um den Leser zu eigener Urteilsbildung zu provozieren, kann als eine Variation der Zitatentheorie betrachtet werden. Sie wird neuerdings

2 Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 381.

3 Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 383; Rózsa, Ószövetség, 405f.

von Seow, Krüger und Birnbaum/Schwienhorst-Schönberger vertreten.⁴

Die Probleme, mit denen sich die Zitatentheorie konfrontiert sieht, bestehen darin, dass erstens diese »Zitate« sich nicht von den »Kommentaren« des Kohelet abgrenzen lassen, weil sie – anders als die Diskussionsworte und Streitgespräche des Alten Testaments – nicht explizit als solche kenntlich gemacht sind, dass zweitens diese Argumentationsweise innerhalb der biblischen Literatur – trotz bestimmter Parallelen in der hellenistischen Diatribe – nur ferne Analogien besitzt, und dass drittens die »gegnerischen Ansichten«, die Kohelet zitiert haben soll, oft eher das Geltende, keinesfalls aber das Zurückgewiesene zu sein scheinen. Es ist ebenso fraglich, wieso in diesem einen Buch die inhaltlichen Unebenheiten als innerer Dialog oder als »intendierte Mehrdeutigkeit«, in anderen Schriften des Alten Testaments aber, etwa auch im Hiobbuch, als Zeichen literarischer Überarbeitungen zu bewerten seien.

Der Überblick über die Forschungsgeschichte zeigt, dass in Koh 1–3 nur wenige Stellen den allgemeinen Anschauungen des Kohelet widersprechen, so dass wir hier einen geschlossenen Gedankenzusammenhang vorfinden, während dieser Gedankengang ab Kap. 4 immer schwerer zu greifen ist, weil er durch lange Einschübe verschiedenster Form und Aussageabsicht unterbrochen und inhaltlich überschrieben wird. Dieses Phänomen ähnelt dem, was wir bei anderen Büchern des Alten Testaments finden: Die Redaktoren neigen dazu, ihren Stoff an das Buchende anzufügen und an prominenten Stellen des Buches, etwa im Epilog, betont zur Sprache zu bringen.

Ich denke deshalb, dass man die redaktionsgeschichtliche Methode – trotz der ernst zu nehmenden Hinweise auf die sprachliche Einheitlichkeit des Buches und die relativ kurze Zeit für die Umarbeitungen – nicht von vornherein aus den akzeptableren Lösungsvorschlägen für die literarischen Probleme des Buches ausschließen darf.⁵ Die verschiedenen *Sichten* des Buches lassen sich m.E. durchaus als *Schichten* eines redaktionellen Umarbeitungsprozesses identifizieren, und es verspricht unter dem Gesichtspunkt der Religionsgeschichte Israels doch einen bestimmten Ertrag, wenn wir die miteinander konkurrierenden Sichten des Buches nicht als Ergebnis einer *inneren*, fiktiven Diskussion, sondern als Niederschlag eines realen Diskurses von verschiedenen theo-

4 Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 384; Rózsa, Ószövetség, 406.

5 So mit Brandscheidt, Weltbegeisterung, 510 (mit Anm. 2) gegen den oft zitierten Satz von Michel: »Der Versuch, mit Hilfe der Literarkritik die Schwierigkeiten des Buches Qohelet zu lösen, hat sich totgelaufen.«

logischen Kreisen des hellenistischen Zeitalters in Jerusalem wahrnehmen.

Mehr als eine Skizze kann und will allerdings meine Arbeit nicht sein. Ich hoffe aber, dass meine Sichtweise zum Verstehen des Buches etwas beisteuern kann – wohl wissend, dass die Ergebnisse einer solchen Rekonstruktion durch gründliche Einzelexegese der in Frage stehenden Texte zu verifizieren sind.

Mit diesem Aufsatz möchte ich meine Verehrung und Anerkennung dem Jubilar, Herrn Dr. Ernst-Joachim Waschke gegenüber zum Ausdruck bringen. Herr Waschke hat meine Forschungen als Doktorvater zwischen 1993 und 1996 in Halle betreut, und mein Denken über die alttestamentliche Literatur durch seine Publikationen, seine Vorlesungen und vor allem durch die vielen anregenden Diskussionen in Halle und mehrfach auch an unserer Fakultät in Debrecen in nicht geringem Maße beeinflusst.

Grundschrift: Das Buch eines Skeptikers

Stoff: 1,1; 1,2–11; 1,12–18; 2,1–11; 2,12–23.26bβ;
3,1–8; 3,9–10.15; 3,16.18–21.22b; 4,1–3; 4,4; 4,7–8.16aββ;
5,9–10.12–16; 6,1–6.8.9b.12aββ; 7,15+8,1a.7–8aαβ.9–10;
8,14; 8,16–17; 9,1–3.5–6.11–12; 9,13–16; 10,5a.6–7+12,8; 12,9–10.

Der Verfasser des Buches ist ein skeptischer Denker, der zwar den Glauben an die Existenz Gottes nicht aufgibt, aber die traditionellen Lehren der israelitischen Weisheit mit seinen empirischen Erfahrungen konfrontiert und ihre Tragfähigkeit grundsätzlich in Frage stellt. Alles ist eitel: Naturgesetze beherrschen die Welt, nicht aber göttliche Bestimmungen. Auch wenn Gott hinter den Geschehnissen der Welt letztendlich da ist, kann der Mensch seinen Willen nicht erforschen und den Lauf der Dinge, vor allem sein eigenes Schicksal nicht positiv beeinflussen. Weisheit hat zwar ihren relativen Nutzen für ihren Besitzer, und in Krisenfällen auch für seine Umgebung, aber das Streben nach Weisheit gebiert nur seelische Mühsal und Enttäuschung für den, der sich darum bemüht. Was aus der Vergeltungslehre der altisraelitischen Weisheit geblieben ist, ist das beständige Verlangen nach einem Lohn (1,3.11; 2,15,21–22; 3,9; 4,8; 5,10.15; 6,8), der aber, ob gegenüber einem Toren oder gegenüber einem Tier, weder im Leben noch im Tode zu finden ist.

Dieser Gott Kohelets ist eher der böse und arglistige Gott Hiobs als ein treu sorgender Vater, gerechter Richter oder Erlöser Israels, der mit ständig neuen Heilstaten seinen Gläubigen Anlass zum Lobgesang

gibt. Kohelet gibt zu, dass Gott das menschliche Schicksal in seinen Händen hält (9,1), er bestimmt den Lauf der Welt (3,15) und die Schicksale des Menschen, dem einen Reichtum, dem anderen Plagen zuteilend (6,1; 3,10); aber der Mensch kann ihn – um seinem Willen zu entsprechen – trotz all seines Bemühens nicht erforschen (8,16; 9,1). Ja, er lässt sogar den Reichtum oft nicht genießen (6,2). Kohelet stellt fest: Gott hat nur deswegen dem Menschen Weisheit gegeben, damit er sich abmüht (1,12) und sich mit der Erkenntnis quält, dass sein Schicksal nicht besser als das eines Tieres sei (3,18). Es ist wahrscheinlich, dass die Popularphilosophie der Kyniker, Skeptiker, Epikureer und Stoiker den Kohelet zu dieser Skepsis führte.⁶

Wie fremd dies für viele in Judäa damals und in späterer Zeit wirkte, können wir uns gut vorstellen. Denn das ist kaum mehr – wenn überhaupt – als das, was die frommen Jhwh-Gläubigen von den Gottlosen hören: »Gott tut weder Gutes noch Böses« (Zeph 1,12, vgl. Jes 5,18–20; Ps 10; 73; Mal 3,13–21).

Und doch hat nicht allein die Tatsache das Büchlein vor der Vergessenheit bewahrt, dass der Herausgeber den Kohelet mit König Salomo, der Quelle aller Weisheit Israels, gleichsetzte.⁷ Wie Ps 49; 73 oder Mal 3,13–21 und die Chronikbücher mit ihren extremen Positionen zur Theodizee einerseits, das ständig erweiterte Hiobbuch und das Hohelied andererseits zeigen, waren es viele, die die Erfahrungen Kohelets als Existenzkrise wahrnahmen und ihr Lebensgefühl mit der israelitischen Tradition in Einklang zu bringen suchten. Das Judentum war in der (früh-)hellenistischen Zeit von solchen Fragen so stark geprägt, dass dies zur letzten Blütezeit der alttestamentlichen Literatur führte. Wir werden noch sehen: Die ersten beiden Bearbeiter des Buches gehörten offensichtlich auch zu solchen Kreisen.

Der Verfasser wollte mit seinem Werk sicher nicht die Gläubigen provozieren. Dadurch, dass er seine Gedanken als Autobiographie des Königs Salomo formulierte, zeigte er seine Erkenntnisse als der hebräischen Weisheitstradition eigen auf. Wer mit ihm Streit provoziert, bestreitet die Weisheit Salomos und verleugnet den frommen König Israels. Was den Verfassern des Hiobbuches die fremden Darsteller, leistet dem Kohelet die Autorität des Davidssohnes. Kohelet schreibt hebräisch und nicht griechisch: Hier kommt also ein Mann zu Wort, der »bei aller Offenheit zum Griechischen das eigene Erbe nicht preiszugeben«

6 Birnbaum/Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 14f.

7 Galling, Prediger, 75, meint, dass erst der zweite Redaktor (QR2) des Buches den Kohelet mit König Salomo gleichgesetzt habe, ähnlich neuerdings Fischer, Skepsis, 252. Doch literarkritisch spricht kein zwingendes Argument dafür.

versuchte,⁸ auch wenn er sich weigerte, »sich auf den Flügeln des Glaubens über die Grenzen des Wissbaren hinaustragen zu lassen«.⁹

Ob der Herausgeber mit dem Verfasser identisch sei, kann hier dahingestellt bleiben. Er rahmte den Stoff durch die Mottoverse 1,2 und 12,8: »Alles ist ganz eitel...«. In beiden Versen platziert er die Einschaltung »sagt der Kohelet«; sonst spricht der Kohelet in der Grundschrift immer in der ersten Person Singular.¹⁰ Als eine zweite, äußere Rahmung fügte er dem Buch den Buchtitel (1,1) und den Epilog 12,9–10 hinzu.¹¹ Letzterer schließt das Buch mit dem Lobpreis des Kohelet ab, wobei er betont die »Ehrlichkeit« des Kohelet hervorhebt: Der Herausgeber rechnet also von Anfang an mit bestimmter Ablehnung seitens der angestrebten Hörschaft. Das Büchlein könnte um die Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts in Jerusalem entstanden sein.

Redaktion 1: Gottes Wille ist nicht zu erforschen, doch die Freude an
Gottes Gaben gibt dem Leben einen Sinn

Stoff: 2,24a; 3,11–13; 3,22a; 5,17–19; 7,13–14; 8,15; 9,7–10; 11,7–8; 12,1–7.

Der erste Bearbeiter des Buches war »kein radikaler Gegner« von Kohelet.¹² Er teilt durchaus die Meinung, dass Gottes Wille nicht zu erforschen sei (3,11), dass der Mensch sein Schicksal durch Weisheit und Moral nicht handhaben könne (7,13–14), und dass auch Klügelei den Menschen nicht beglücke.

Doch er sieht genügenden Grund für die Freude: Der Mensch kann nämlich sein Glück im Essen und Trinken finden – in Sachen, die vom Kohelet noch den Eitelkeiten der Welt zugeordnet wurden (2,3.10.17–18.20) –, bevor das Altwerden und der Tod ihn von derartigen sittlichen Freuden beraube (12,1–7). Es ist gut, die Sonne zu sehen – und dies soll man so weit genießen, wie es nur möglich ist. Gerade die Überzeugung, dass dieses irdische Glück zeitlich begrenzt ist, wertet die Freude auf, und wer dies verwirft oder missachtet, ist selber ein Tor (11,7). Hier liegt der Lohn, nach dem Kohelet umsonst beharrlich frag-

8 Zitat von Lohfink, *Kohelet* (1980), 10.

9 Michel, *Untersuchungen*, 273.

10 Diese Einfügung wird dann in 7,27 bewusst nachgeahmt, wenn die Redaktion 3 Kohelet zu seiner Schlussfolgerung kommen lässt.

11 Zu dieser doppelten Rahmensetzung siehe neuerdings Krüger, *Kohelet*, 19 (über 12,9–14).

12 So nach Siegfried, *Prediger*, 9f., der einer ersten Bearbeitung (Q¹) die folgenden Abschnitte zuordnet: 7,14.16; 8,15; 9,4.7–10.12; 10,19; 11,7.8a.10; 12,1b–7a.

te: Dies gibt Ziel und Sinn allem Mühen und aller Arbeit des Lebens (2,24a; 3,22a; 8,15), bis das Altwerden den Menschen dessen beraubt (9,10; 11,8; 12,1–7). Nicht alles im Leben, geschweige denn das Leben selbst sei Eitel: Eitel ist nur, was *nach den Freuden des Lebens* kommt (9,10; 11,8).

Doch dieser Denker ist mehr als ein Epikureer. Er sieht in den Freuden des Lebens Gottes Gaben (3,12–13; 5,17–19; 9,7–10), womit Gott selbst des Menschen Herz erfreut (5,19).¹³ Hier erscheint Gott als gütiger Schöpfer (3,11; 12,1) und Fürsorger, der dem Menschen das Leben mit seinen Freuden schenkt (8,15), und der am Ende seinen Geist – wohl im Gegensatz zu dem des Viehs, und entgegen der Skepsis des Kohelet – zu sich zurückerwartet (12,7).

Ja, der Bearbeiter teilt die Meinung Kohelets: der Mensch kann die Welt und das Leben weder steuern noch verstehen – aber man kann es von Gott dankbar empfangen und den Ertrag seiner Arbeit mit Freude genießen. Das Leben hat doch einen Sinn: das Leben selbst, das nicht begriffen, aber trotz seiner zeitlichen Begrenztheit doch ergriffen werden kann.

Diese Lebensfreude und das Ja auf all die Güter des Diesseits führen uns in die Nähe des Hohenliedes (vgl. z.B. Koh 9,7 mit Cant 5,1; zum Hohenlied als Ganzem vgl. Koh 9,9), das ebenfalls dem König Salomo zugeschrieben wurde. Es ist durchaus denkbar, dass das umgearbeitete Buch Kohelet in einer bestimmten Zeit mit dem Hohelied zusammen zu sehen und zu lesen war.

Redaktion 2: Das zukünftige Gericht Gottes
wird zeigen, dass es sich lohnt, ihn zu fürchten
und seinen Geboten zu folgen

Stoff: 2,24b–26ab α ; 3,14; 3,17; 6,10; 8,5–6; 8,11–13; 11,9–10; 12,13–14.

Der zweite Bearbeiter fühlt sich schon stärker gezwungen, das Gottesbild des Kohelet zu korrigieren. Ganz verwirft er allerdings seine Behauptungen nicht, und erkennt ihr relatives Recht. Doch was der Kohelet als allgemein geltende Erfahrung darstellt, entspricht nach ihm nur einem begrenzten Erfahrungshorizont: Die Eitelkeit des Lebens ist eher der Gottlosen Anteil, denen aber, die Gott fürchten, schenkt er schon jetzt Freude (2,25–26ab α). Aber das kommende Gericht Gottes wird die Stunde der Wahrheit bringen, in der jeder Fromme seinen Lohn und

13 Siehe Krüger, Kohelet, 11f.

jeder Sünder seine Strafe bekommt. Der Begriff »Gottesfurcht« ist ein zentraler Begriff dieses Bearbeiters (siehe 3,14; 8,12–13; 12,13; dann in der nächsten Schicht: 5,6 und 7,18).

Dieser Bearbeiter knüpft mit Vorliebe an die Zusätze des vorigen Bearbeiters an. Dabei hebt er hervor, dass die Güter des irdischen Lebens von Gott kommen, gleichzeitig betont er, dass sie – als Lohn – nur den Gerechten zugeteilt wird (2,24b–26ab α). Er hält es für wichtig, der vom ersten Bearbeiter empfohlenen Lebensfreude moralische Grenzen zu setzen: Das Genießen der irdischen Güter darf keinesfalls zur Zügellosigkeit führen; hier markiert Gottes Gesetz bestimmte Grenzen, besonders für die Jugendzeit (11,9–10), denn die Güte Gottes hat das Ziel, die Menschen zur Gottesfurcht zu erziehen (3,14). Gern greift aber dieser zweite Bearbeiter auch direkt in den Text ein, gerade dort, wo der Kohelet die Ungerechtigkeit des Lebens beklagt, um dies mit dem Hinweis auf das zukünftige Gericht Gottes gleich zu korrigieren (3,17; 6,10; 8,5–6; 8,11–13), unbekümmert darum, dass er den Zusammenhang der Grundschrift damit grob unterbricht (z. B. 3,17).¹⁴

Der Bearbeiter fasst seine Position im Fortschreiben des Epilogs (12,13–14) programmatisch zusammen:

Lasst uns die Hauptsumme aller Lehre hören: Fürchte Gott und halte seine Gebote; denn das gilt für alle Menschen. Denn Gott wird alle Werke vor Gericht bringen, alles, was verborgen ist, es sei gut oder böse.

Diese Redaktion – oft eher als eine Glossen-Reihe betrachtet – wird innerhalb der Forschung häufig (und im Textbestand relativ einheitlich) abgesondert, wobei sie von vielen – neben der ersten, leichten Umarbeitung durch einen Herausgeber – als die einzige durchlaufende Umarbeitung des Buches anerkannt wird.¹⁵

Redaktion 3: Warnung vor überflüssiger Klügelei – Kritik am greisen Salomo

Stoff: 4,13–16a α ; 5,1–2.5–7; 6,11–12a α ; 7,5–7; 7,16–18; 7,23–29;
9,17–10,3; 10,5b; 10,8–14; 12,12.

Zahlreiche Abschnitte des Buches kritisieren den »alten und törichten König« (4,13) oder die vorzeitige Rede vor Gott und mahnen gegen

14 Die kurze Zwischenbemerkung »Der Lebendige soll es sich zu Herzen nehmen!« in 7,2b spricht ganz im Sinne der Redaktion 2, doch geht es hier wahrscheinlich um eine vereinzelte Randglosse von späterer Hand.

15 So nach Kaiser zusammenfassend Krüger, Kohelet, 33f.

überflüssige Klügeleien (5,1–2; 5,5–6; 6,11). Für Ungerechtigkeiten des Lebens wird nicht Gott, sondern werden die »Bösewichte« (9,18) und vor allem die politischen Elite verantwortlich gemacht (5,7; 10,5b), deren Weisheit durch Gewinn zur Torheit gemacht und deren Herz durch Bestechung verdorben wird (7,7), wobei auch die Gedanken des Königs zum nutzlosen Gesang (7,5–6), ja sogar zum »Schreien unter den Törrichten« werden können, wenn er hochmütig wird, weil er sich mit nutzlosen Toren umgibt (9,17). Solche Reden sind unnütze »viele Künste« (7,29), die die Hörschaft nur moralisch verunsichern (7,17) und den Redenden selbst in Verwirrtheit und ins Verderben führen (7,16); sie sind also deshalb ebenso zu meiden wie die Sünde selbst (7,18). Es kann sein, dass einer weise ist, aber es reicht ein einziges, unbedenkliches Wort, und alle seine frühere Weisheit erweist sich als Torheit (10,1). Unter den Frauen seien keine Weisen, ja, sie sind Verführerinnen, die von der Weisheit abbringen (7,26, vgl. Prov 5,1ff.; 7,6ff.; 23,26ff.) – schlimm ist es also, wenn man auf sie hört und sich von ihnen lenken lässt (7,25–29). Und zuletzt: Nicht alle Bücher verdienen ihren Preis, man solle deshalb von dem Bücherschreiben endlich ablassen (12,12).

Anscheinend sind diese Abschnitte nach ihrem Inhalt sehr heterogen. Doch sie fügen sich zu einem Gesamtbild zusammen, wenn man sie als Kritik an dem Kohelet als an dem alten und hochmütigen gewordenen, unter den Einfluss seiner Frauen geratenen Salomo (vgl. I Reg 11,1–8) betrachtet, der – nach 4,13–15 und 5,5 – sich nicht mehr richtig beraten ließ, und mit seinen törrichten Gedanken die Verantwortung für das Aufkommen von Rehabeam und für die Reichsteilung trägt.¹⁶ Der König hatte zwar viel Weises gesprochen (10,1–2), aber in seinem Wohlstand verbrachte er zu viel Zeit mit Klügeleien (5,6), ließ sich von seinen verführerischen Frauen beraten (4,13–15), weshalb er zu Äußerungen kam, die, »wie die Fliege in der Salbe«, nicht mit seiner früheren Weisheit zu vereinbaren seien. Denn:

16 Die Mehrzahl der Forscher meint heute, hier liege eine allgemeine Lehrgeschichte vor, die verschiedene, von jeher geläufige Sagenmotive spiegelt. Dies schließt allerdings die Möglichkeit nicht aus, dass der Text auch auf bestimmte biblische Erzählungen Bezug nimmt, siehe zur älteren Forschung Lauha, *Kohelet*, 92, und Seow, *Ecclesiastes*, 190, wonach als Hintergrund auch die Erzählungen über Salomo und Rehabeam, bzw. Salomo und Jerobeam in Frage kamen. Neuerdings vertreten Birnbaum/Schwienhorst-Schönberger die Meinung, dass 4,15–16a als Anspielung auf die Auf- und Abstiegsgeschichte Salomos zu deuten ist, siehe dies., *Kohelet*, 13f. 131–134. Diese Deutung ergibt sich aber ohne Zwang auch für die vorangehenden Verse 4,13–14b, siehe wiederum a. a. O., 132f., zu Vers 4,13.

Wo viel Mühe ist, da kommen Träume, und wo viele Worte sind,
da hört man den Toren. (5,2, siehe auch 6,11 und 10,8–14)

Tote Fliegen verderben gute Salben.
Ein wenig Torheit wiegt schwerer als Weisheit und Ehre. (10,1)

Der Bearbeiter legt das Bekenntnis in den Mund Salomos selbst:

Das alles habe ich versucht mit der Weisheit.
Ich dachte, ich will weise werden, sie blieb aber ferne von mir. (7,23)

Er lässt den König als letzte und einzig wahre Erkenntnis der Weisheit eine Absage an die Frauen aussprechen (7,25–29).¹⁷ Die Übernahme des Satzes »das sagt der Kohelet« aus 1,2 und 12,8 in 7,17, also in der Mitte dieses Abschnittes, gibt diesem Fehlerbekenntnis einen besonderen Nachdruck. Und letztlich lässt dieser Bearbeiter, den Epilog erweiternd, zynisch durch Salomo über sein eigenes Werk das vernichtende Urteil sprechen (12,12):

Und über dem allen, mein Sohn, lass dich warnen;
denn des vielen Büchermachens ist kein Ende,
und viel Studieren macht den Leib müde.

Es ist gut vorstellbar, dass diese Erweiterung ursprünglich hinter 12,13–14 stand, und erst von dem vierten Bearbeiter, der diese Mahnung mit dem Hinweis auf die empfehlenswerten Weisheitssammlungen leicht korrigierte, hinter seinen Zusatz 12,11 umgesetzt hatte.

Ein scharfer Gegner des Kohelet meldet sich also hier zu Wort, der, dem greisen Salomo spottend, das Büchlein Kohelet disqualifizieren und aus der theologischen Diskussion ausklammern möchte. Offensichtlich setzt er die Verfasserschaft von Salomo ohne Nachfrage voraus, und muss mit einem bestimmten Grad an Kanonizität oder mindestens mit einer gewissen Verbreitung und Popularität des Buches rechnen, weshalb er seine Leser nur aus dem Buch selbst mahnen kann.

Man könnte überlegen, ob die Abschnitte, die Salomo direkt in den Mund gelegt werden, nicht von einem Späteren stammen, der, schon Frieden stiftend, die scharfe Salomo-Kritik abmildern möchte, indem er die kritischen Bemerkungen Salomo selber zuschreibt. Doch da 7,6 den Satz Kohelets »Das ist auch eitel« zitiert und die unnütze Klügelei auch sonst gerne als »eitel« benennt (5,6; 6,11), ist es offensichtlich, dass der Bearbeiter alle seine Worte, auch wo er auf Salomo als Redenden direkt nicht hinweist, als Bekenntnis des Königs verstehen lassen möchte. Der Bearbeiter folgt grundsätzlich der prosaischen Form der Grundschicht, geht aber am Buchende in dichterische Form über (9,17–10,2.8–14), und

¹⁷ So zum Abschnitt z. B. Lauha, Kohelet, 140f.

übernimmt die direkte Anrede der Leser, den ersten beiden Bearbeitungen der Weisheitsreden entsprechend, hinüber. So kommt ein Buchende zustande, an dem zurückzuweisende Worte kaum mehr zu finden sind, eher alles – dank seines eigenen Stoffes und der beiden früheren Bearbeitungen – sowohl in der Form als auch im Inhalt der »wahren salomonischen Weisheit« entspricht, zu der der Bearbeiter den Leser mit diesen indirekten Hinweisen auf die salomonische Spruchweisheit hinführen möchte. Wir sollten also diesen Bearbeiter in der Nähe der traditionellen Weisheitsschulen suchen.

Redaktion 4: Die Weisen haben doch Recht – Angleichung an die Proverbien

Stoff: 4,5–6; 4,9–12; 4,17; 5,3–4; 5,8; 5,11; 6,7.9a; 7,1–2a.3–4; 7,8–12;
7,19–22; 8,1b–4; 8,8aγb; 9,4; 10,4; 10,15–11,6; 12,11.

Dieser Redaktor bemüht sich, die Lehre des Kohelet mit den Sprüchen von Salomo in Einklang zu bringen. Oft inhaltlich treffend, oft aber eher assoziativ oder anhand von Stichwortverknüpfungen, häuft er ab dem vierten Kapitel Sprüche in das Buch hinein, manchmal nur einzelne Sätze, manchmal ganze Spruchreihen, die in ihrer Form und in ihrem Inhalt stark an das Buch der Proverbien erinnern.

Programmatisch weist er allerdings gleich in seinem ersten Spruch den Rat des Kohelet zurück, das vergebliche Streben aufzugeben: Nein, nur »Ein Tor legt die Hände ineinander und verzehrt sein eigenes Fleisch« (4,5). Und wenn man sein Streben doch als umsonst fühlt, liegt das allein daran, dass der Mensch nach unerreichbaren Zielen strebt – anstelle mit wenigerem die Ruhe zu genießen (4,6). Und wiederum programmatisch wird, möglicherweise im Zusammenhang der Umstellung von 12,12 vor die »letzte Summe« 12,13–14, die Sicht des Redaktors in den Epilog eingetragen (12,11): Gerade die Worte der Weisen seien wie Stacheln, und wie eingeschlagene Nägel sind die einzelnen Sprüche; wie ein Zaun, von einem Hirten aufgestellt, können sie den Menschen bewahren und ihm das Leben sichern.

Wo Kohelet das Schicksal der vereinzelt Reichen verachtet (4,7–8), stellt er dem die freundliche Solidarität eines Gesellen entgegen (4,9–12). Wo Kohelet die Unruhe der Reichen beklagt (5,9–10), stellt er dem wiederum die innere Ruhe der Arbeitenden (5,11) entgegen. Wo Kohelet beklagt, dass die Reichen ihren Reichtum nicht genießen können, mahnt er mit den beiden Hälften eines aufgeteilten Spruches (6,7.9a) zur Enthaltensamkeit. Wenn der Kohelet in 6,8–9.12aβb oder in

7,15 den Sinn der Weisheit der Torheit gegenüber bezweifelt, fügt er in 7,1–2a.3–4, in 7,8–12 und in 7,19–22 eine ganze Reihe von Sprüchen hinzu, die den Nutzen der Weisheit belegen. Der Abschnitt 7,1–2a.3–4 ist mit dem Thema Tod und Trauer in 6,3–5 verknüpft. In 9,4 wird durch einen Spruch der Gedanke zurückgewiesen, der Lebende habe gegenüber dem Toten keinen Vorteil: Im Sinne der Bearbeitung 1 wird bekräftigt, dass das Leben selbst den Unterschied ausmacht.¹⁸

Diese Bearbeitung setzt die Redaktion 3 offensichtlich schon voraus. In 4,17 und 5,3–4 wird die Mahnung dieser Redaktion gegenüber voreiliger Rede (5,1–2.5–6) im Sinne der prophetischen Kultkritik ausgelegt. In 5,7, wo diese die Unterdrückung der Mächtigen beschreibt, wird ein Spruch über die zutreffende Stellung des Königs zum Landbau (5,8) eingefügt, und in 10,16.20 wieder auf die Anklage gegenüber den Mächtigen 10,5b.6 reagiert. Die Sprüche 7,3–4 und 7,11–12 nehmen offensichtlich auf die Kritik der unnützen Reden der Toren der Redaktion 3 Bezug (6,11–12aα; 7,5–7). Andererseits greifen sie die Kritik des törichten Redens aus derselben Redaktion (7,5–7) positiv auf. Der Spruch 7,20 setzt die Verse 7,16–18 voraus und bringt ihre allgemein anthropologische Bestätigung. Der Abschnitt 8,1b–4 reagiert auf 7,23–29, und will dem Pseudo-Kohelet (Bearbeitung 3) gegenüber die Nützlichkeit der Weisheit verteidigen, indem er gleichzeitig die Königskritik jener Schicht eingrenzt und zum Gehorsam dem König gegenüber mahnt. Die gleiche Mahnung und Korrektur ist in 10,4 gegenüber der Kritik am törichten König von 9,17–10,3 zu finden. Die Spruchreihe 10,15–11,6 führt den Gedanken von 10,8–14 fort, indem sie die Torheit verurteilt und zu fleißiger Arbeit ermutigt.

All diese Sprüche vertreten die von Kohelet grundsätzlich abgelehnte, traditionelle Weisheitslehre. Dass die Anknüpfung an die The-

18 Siegfried rechnet mit zwei weisheitlichen Bearbeitungen: Zu Q³ (»der glossierende Chakam«) ordnet er 2,13.14a; 4,5; 6,8.9a; 7,11.12.19; 8,1; 9,13–18; 10,1–3.12–15, und zu Q⁵ (»Glossator... auf dem Gebiete der allgemeinen Spruchweisheit«): 4,19–12; 5,2.6.8.11; 7,1a.5.6a.7–10.18.20–22; 10,4.8–11.16–18.20; 11,1–4.6, siehe Siegfried, Prediger, 11f. Barton bestimmt neben 5,3.7a die Abschnitte 4,5; 5,3.7a; 7,1a.3.5.6–9.11.12.19; 8,1; 9,17.18; 10,1–3.8–14a.15.18.19 als »wisdom or Hokma Glosses«, rechnet aber damit, dass diese Glossen gleich vom Herausgeber des Buches zugefügt wurden, ordnet sie also vor die Zusätze des *Chasid*-Redaktors, siehe Barton, *Ecclesiastes*, 45f. Diesen Abschnitten fügt McNeile (siehe Barton, ebd.) noch 5,1–7 und 4,9–12 hinzu. Podechard hat auch eine *Hakham*-Redaktion ausgesondert, und die folgenden Abschnitte ihr zugeordnet: 4,5.9–12; 5,2.6a; 6,7; 7,1–12.18–22; 8,1–2a.3–4; 9,17–18; 10,4.10–14a.15–20; 11,1–4.6, dazu komme noch 4,17–5,6; 7,18.21f. und 12,2–6, wobei diese Worte nach Podechard nicht notwendig von dem gleichen Individuum stammen müssen. Spuren dieser Redaktion seien auch in 1,4–11 zu finden. Siehe zusammenfassend: Hertzberg, Prediger, 40.

men der Vorangehenden meist nur gedanklich, oft eher assoziativ, aber nirgendwo eindeutig literarisch ist, macht es wahrscheinlich, dass wir hier mit der Einfügung von fertigen Sprüchen zu rechnen haben. Dies beweist auch der Sonderfall 6,7.9a, wo ein einzelner Spruch geteilt und an zwei Stellen in den Text eingesetzt wurde; ähnlich könnte im Falle von 4,17 + 5,3–4, die ursprünglich wohl auch zusammengehörten, verfahren worden sein.

Doch es ist schwer zu sagen, ob alle Sprüche von gleicher Hand eingefügt worden sind oder ob wir eher mit einem längeren Anwachsen zu rechnen haben. Diese Sprüche zeigen nämlich in Form und Inhalt ein gemischtes Bild. Hier kurze Sprüche, nach den Regeln des Parallelismus aufgebaut (4,5–6; 5,11; 6,7.9a; 7,1–2a.3–4; 7,11; 7,21; 8,1; 8,4; 10,16–11,4; 12,11), dort längere Weisheitsgedichte (4,9–12), wiederum anderswo als Prosa formulierte Sentenzen (4,17; 5,3–4; 5,8; 7,12; 7,19–20; 7,22; 8,2–3; 8,8aγb; 10,4; 10,15). Oft werden die Weisheiten als allgemeine Aussage, oft aber mit direkter Anrede dem Leser ans Herz gelegt (4,17; 5,3–4; 7,21–22; 8,2–3; 10,4; 10,16–17.20; 11,1–2.5–6). Inhaltlich fallen besonders die Sprüche 4,17 und 5,3–4 mit ihrem kultischen Interesse und mit ihren Beziehungen zur Tora (vgl. Dtn 23,22–24) und zur prophetischen Tradition aus dem Rahmen. Doch wenn wir davon ausgehen, dass sie vom Redaktor fertig vorgefunden und ohne literarische Umgestaltung in das Buch hineingefügt wurden, können wir sie trotz ihrer Vielfältigkeit derselben Bearbeitung zuschreiben.

Diese Zufügungen stammen offensichtlich aus einer Zeit, als das Buch Proverbien schon als kanonisch galt. Der Bearbeiter wollte mit seinen Zufügungen erreichen, dass die beiden Bücher, die Salomo zugeschrieben wurden, – dem Proverbienbuch zuliebe – miteinander in Einklang kommen. Sein Zusatz im Epilog (12,11) weist wahrscheinlich mit dem einen Hirten auf Salomo, und die von ihm eingeschlagenen Nägel auf seine anderen Bücher, mit denen Kohelet in Einklang zu lesen sei.¹⁹ Ähnliche, nach theologischem Ausgleich strebende Bearbeitungen können wir auch in Hiob aufspüren; der Anspruch, in einem sich langsam herausbildenden Kanon zu denken, ist aber zuerst den Chronisten eigen.

Doch wollte dieser Bearbeiter Kohelet nicht nur mit den Proverbien zusammenschauen lassen. Der Spruch 4,17 setzt die Kultkritik der prophetischen Tradition voraus, und schätzt im Sinne der Tora-Frömmigkeit der Psalmen das gehorsame Hören auf das Wort Gottes mehr als Opfer oder Kultgesang, und die Weisung 5,3–5 zitiert die Bestimmungen von Dtn 23,22–24 über die freiwilligen Gelübde. Min-

19 Siehe Lohfink, Kohelet (1980), 13.

destens diese beiden Zusätze, wohl aus der gleichen Quelle, denken also schon ganz im Sinne eines dreiteiligen Kanons und müssen zur spätesten Epoche der alttestamentlichen Zeit gehören. Das große Bemühen, die Kritik der vorangehenden Schichten am König und den Machthabern zu entschärfen, bestätigt eine solche Spätdatierung aber für die gestammte Redaktion 4: Sie gehört wohl schon in die hasmonäische Zeit.

Literatur

- G. A. Barton, *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Ecclesiastes*, ICC, Edinburgh 1908 (reprinted: 1971)
- E. Birnbaum/L. Schwienhorst-Schönberger, *Das Buch Kohelet*, NSK – AT 14/2, Stuttgart 2012
- R. Brandscheidt, *Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube. Literar-, form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Buch Kohelet*, TThSt 64, Trier 1999
- J. L. Crenshaw, *Ecclesiastes. A Commentary*, OTL, London 1988
- A. Fischer, *Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet*, BZAW 247, Berlin u. a. 1997
- K. Galling, *Der Prediger*, HAT 18, Tübingen ²1969
- H. W. Hertzberg, *Der Prediger*, KAT XVII/4–5, Stuttgart 1963
- O. Kaiser, *Grundriss der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments. Band 3. Die poetischen und weisheitlichen Werke*, Gütersloh 1994
- T. Krüger, *Kohelet (Prediger)*, BKAT XIX – Sonderband, Neukirchen-Vluyn 2000
- A. Lauha, *Kohelet*, BKAT XIX, Neukirchen-Vluyn 1978
- N. Lohfink, *Kohelet*, NEB, Leipzig 1980
- *Kohelet. Mit einer neuen Einleitung*, NEB, Würzburg ⁵1999
- D. Michel, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, BZAW 183, Berlin u. a. 1989
- H. Rózsa, *Az Ószövetség keletkezése. II. kötet [Die Entstehung des Alten Testaments. Band II, ungarisch]*, Budapest ²1996
- L. Schwienhorst-Schönberger, *Das Buch Kohelet*, in: E. Zenger u. a. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart ⁶2006, 380–388
- C. L. Seow: *Ecclesiastes. A new Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, New York u. a. 1997
- C. Siegfried, *Prediger und Hoheslied*, HKAT II – 3/2, Göttingen 1898
- W. Zimmerli, *Das Buch des Predigers Salomo*, ATD 16, Göttingen ²1967, 123–253