

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 53 (1997)
Heft: 1-2

Artikel: Das Gute und die Güter : Erwägungen zur Bedeutung von und im Qoheletbuch
Autor: Krüger, Thomas
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878057>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Das Gute und die Güter

Erwägungen zur Bedeutung von טוב und טובה im Qoheletbuch

Als Herausgeber des Theologischen Handwörterbuchs zum Alten Testament und Verfasser zahlreicher sprachwissenschaftlicher Untersuchungen hat Ernst Jenni der Einsicht zur Geltung verholfen, dass für eine sachgemässe Rekonstruktion der Bedeutung hebräischer Vokabeln sowohl ihr Gebrauch in den Texten als auch ihre Stellung im Sprachsystem zu berücksichtigen sind – und zwar vollständig und umfassend.¹ Die folgenden Erwägungen zum Gebrauch von טוב und טובה im Qoheletbuch können diesem berechtigten Anspruch keineswegs genügen, versuchen aber wenigstens der damit gewiesenen Richtung der Untersuchung zu folgen – und seien in diesem Sinne dem Jubilar als Gruss zu seinem 70. Geburtstag, verbunden mit herzlichen Glück- und Segenswünschen, dargebracht.

Im Qoheletbuch finden sich 52 Belege für nominales (substantivisches oder adjektivisches) טוב, von denen 42 auf die maskulinen Formen טוב bzw. טובים entfallen und 10 auf die feminine Form טובה.² Dabei steht טובה dreimal als feminines Adjektiv neben חכמה (7,11; 9,16.18a). Ansonsten wird טובה substantivisch verwendet. 7,14 stellt in abstraktem Sinne יום רעה und יום טובה einander gegenüber;³ an den übrigen Stellen scheint טובה als Konkretum gebraucht zu sein: טובה kann sich vermehren und gegessen (5,10), gesehen (5,17; 6,6) oder zerstört werden (9,18), jemand kann es sich selbst an טובה fehlen lassen (4,8) oder davon nicht satt werden (6,3).

Während maskulines טוב im Qoheletbuch durchgängig im Sinne von «gut / Gutes» (bzw. «besser / Besseres») verstanden werden kann (und gewöhnlich auch so übersetzt wird), scheint sich das Femininum טובה wenigstens in 5,10 vom Kontext her spezieller auf materielles (Hab und) Gut zu beziehen.⁴

¹ Vgl. z.B. THAT I, Vf. XI f oder Die hebräischen Präpositionen Band 1: Die Präposition Beth, Stuttgart 1992, 11ff.

² Maskulina: Qoh 2,1. 3. 24 (2). 26 (2); 3,12 (2). 13. 22; 4,3. 6. 9 (2). 13; 5,4. 17; 6,3. 9. 12; 7,1 (2). 2. 3. 5. 8 (2). 10. 14. 18. 20. 26; 8,12. 13. 15; 9,2 (2). 4. 7; 11,6. 7; 12,14; Feminina: Qoh 4,8; 5,10. 17; 6,3. 6; 7,11. 14; 9,16. 18 (2).

³ Mit יום טובה («guter Tag») soll hier vielleicht die mit יום טוב verbundene engere Bedeutung «Festtag» (vgl. I Sam 25,8; Est 8,17; 9,19.22) vermieden werden; vgl. E. Jenni, THAT I, 712f.

⁴ Vgl. z.B. ZB (Zürcher Bibel 1931): «Gut», LB (Lutherbibel 1956/84): «Güter», EÜ (Einheitsübersetzung 1980): «Vermögen» und bereits Vulgata: «opes». Die Septuaginta gibt טובה in Qoh 4,8; 5,10. 17; 6,3. 6; 9,18 und 7,14 ganz schematisch mit ἀγαθὸς wieder.

Mehrt sich das Gut (הטובה),⁵ mehren sich, die es verzehren;
und was hat sein Besitzer⁶ davon ausser dem Zusehen?

Eine Reihe von Lexika nennt diese Bedeutungsmöglichkeit für טובה nicht. GB⁷ gibt als Bedeutungen von substantivisch gebrauchtem טובה an: «das Gute ... 1. das Gute, das man tut ... 2. Güte, Wohlwollen ... 3. das Gute, das jem. widerfährt, Glück ...» Unter Punkt 3 werden u.a. die Stellen Qoh 4,8; 5,10.17; 6,3.6; 7,14; 9,18 genannt. Doch – kann man das Glück essen und besitzen (Qoh 5,10)? Läge es nicht näher, טובה hier im Sinne von «Glücksgüter, *bona, opes*» bzw. «Gut» zu verstehen, wie es GB für טוב in I Kön 10,7 und Hi 22,18 vorschlägt (s.v. B.2.)? KBL⁸ nennt für טובה die Bedeutungen «Gutes, Erfreuliches, Glück» («good things, pleasant things, fortune») und führt dazu u.a. die entsprechenden Stellen im Qoheletbuch an. HAL⁹ umschreibt das Bedeutungsspektrum von טובה mit «Gutes – 1. Gutes, das man tut a) ... b) Güte, Wohlwollen ... [Punkt 2 fehlt] ... 3. das widerfahrene Gute, Glück, Heil ...», und führt die einschlägigen Belege im Qoheletbuch unter Punkt 3 auf. Erst Ges¹⁰ bietet für substantivisches טובה («Gutes, Schönes, Angenehmes, Güte») neben den Rubriken «1. Gutes, das man tut ... 2. Gutes, das jem. widerfährt, i.S.v. Glück [hier werden u.a. Qoh 4,8; 5,17; 7,14; 6,3.6; 9,18 angeführt] ... 3. Güte ... 5. Wert ...» auch eine Rubrik «4. Gut, i.S.v. Besitz», unter die neben Qoh 5,10 noch Sir 14,4f; 35,13 subsumiert sind (vgl. für טוב s.v. B.2.: «Gutes, das jem. widerfährt, i.S.v. Glück, Wohlstand»).¹¹

H.J. Stoebe vermerkt im THAT¹² (I, 662f), dass טוב und טובה ebenso wie טוב im Sinne von «Vermögen, Besitz, Hab und Gut» gebraucht werden können, und nennt als Beispiel u.a. Qoh 6,3. Für טובה in Qoh 4,8; 5,17; 6,6; 7,14; 9,18 nimmt er hingegen die Bedeutung «Glück, Gelingen, Wohlergehen» an, die im wesentlichen der von טוב an anderen Stellen des Qoheletbuchs entspreche (ebd. 663f). Demgegenüber rechnet I. Höver-Johag im ThWAT¹³ (III, 325ff) mit einem breiteren Gebrauch von טובה für materielle Güter im Qoheletbuch. Ein solcher lässt sich m.E. für טובה neben Qoh 5,10 auch in

⁵ Zur Konstruktion (Präposition ב + Infinitiv) siehe Jenni, Präpositionen 1, 316ff.

⁶ Im Masoretischen Text steht der Plural («seine Besitzer»), der aber im Folgenden mit singularischem Suffix wieder aufgenommen wird («Sehen seiner Augen», hier mit «Zusehen» übersetzt). Nach W. Gesenius / E. Kautzsch, Hebräische Grammatik, ²⁸1909 (ND Darmstadt 1985) §124i handelt es sich hier um einen «Hoheits-» oder «Herrschaftsplural».

⁷ W. Gesenius / F. Buhl, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, ¹⁷1915 (ND Berlin 1962).

⁸ L. Koehler / W. Baumgartner, Lexicon in Veteris Testamenti libros, ²1958 (ND Leiden 1985).

⁹ W. Baumgartner / J.J. Stamm, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden 1967-90.

¹⁰ R. Meyer / H. Donner / U. Rüterswörden, W. Gesenius: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin ¹⁸1987ff.

Qoh 4,8; 5,17; 6,3. 6 und 9,18 wahrscheinlich machen und von einem weniger spezifischen Gebrauch von טוב im Qoheletbuch unterscheiden.

Qoh 9,18 stellt fest, dass ein einziger «Sünder» viel טובה zerstören kann (דאבד pi.). Im unmittelbaren Kontext ist von der Gefährdung materieller Güter die Rede: 9,13ff spricht von der Belagerung einer Stadt und 10,1 von toten Fliegen, die das Öl eines Salbenmischers verderben. Von daher liegt es nahe, auch bei טובה in erster Linie an materielle Güter zu denken.¹⁴

Qoh 4,8 berichtet von einem Mann, der weder einen Sohn noch einen Bruder hat, sich aber trotzdem endlose Mühe und Arbeit macht, da «seine Augen des Reichtums nicht satt werden». Müsste sich ein solcher Mensch nicht fragen: «Für wen mühe ich mich eigentlich ab und lasse mich selbst טובה entbehren?» Dann würde er merken, dass sein Verhalten «sinnlos» (הבל) ist und «eine schlechte Beschäftigung» darstellt. Wenn dieser Mensch sich selbst טובה vorenthält, dürfte es sich dabei um das materielle Gut seines Reichtums handeln,¹⁵ aus dem er keinen Genuss zieht, weil er noch grösseren Reichtum haben will und dafür unablässig arbeitet.

Ein Gegenstück zu Qoh 4,8 bildet der in 6,2 geschilderte Fall eines Mannes, «dem der Gott Reichtum, Vermögen und Ehre gibt, und nichts fehlt ihm von allem, was er begehrt; doch der Gott ermöglicht es ihm nicht, davon zu essen, sondern ein fremder Mann verzehrt es».¹⁶ Hier ist es nicht der Reiche

¹¹ Vgl. bereits BDB (F. Brown / S.R. Driver / Ch.A. Briggs, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Oxford 1906) zu substantivischem טוב (III.): «a good thing, benefit, welfare ... 1. welfare, prosperity, happiness ... 2. good things ... goods, possessions ... 3. good = benefit ... 4. moral good ...» und zu substantivischem טובה: «welfare, benefit, good things, good ... 1. welfare, prosperity, happiness ... 2. good things ... a. of good words ... b. of material possessions [Qoh 5,10] ... 3. bounty, good ...» – Etwas breiteren Raum gewinnt der materielle Aspekt von טוב (a) bei F. Zorell, Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti, Rom 1968. Er nennt für substantivisches טוב («bonum») die Bedeutungen «1) bona, quaecunque alqm beatum reddunt ... 2) fausta, laeta ... 3) res secundae, felicitas ... 4) actiones benevolae ... 5) opera ethice bona, virtus etc. ... 6) abstractum: bonitas, excellentia ...» und für substantivisches טובה «1) bonum quo alqs fruitur, res secundae, felicitas ... 2) bonum quo alqs alium afficit ... 3) bonitas ...», führt aber die Belege im Qoheletbuch hier nicht an.

¹² E. Jenni / C. Westermann (Hg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, München/Zürich 1971 / 76.

¹³ G.J. Botterweck / H. Ringgren / H.-J. Fabry (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart 1973ff.

¹⁴ Die Vulgata übersetzt טובה hier mit «bona»; vgl. EÜ: «Werte»; ZB und LB: «Gutes».

¹⁵ Vgl. die pluralische Übersetzung der Vulgata: «fraudo animam meam bonis». Dgg. ZB: «Genuss»; LB: «Gutes»; EÜ: «Glück».

¹⁶ Hier scheinen die Gegebenheiten des ptolemäischen Steuersystems in Judäa im Blick zu sein, bei dem die Steuereinnahmen über einen ausländischen Steuerpächter dem griechischen König in Alexandria zufließen, vgl. H.G. Kippenberg, Religion und Klassenbildung im antiken Judäa, StUNT 14, Göttingen 1982, 78ff. 90ff.

selbst, sondern Gott, der ihm den Genuss seiner Güter vorenthält.¹⁷ Auch dieser Fall wird als «sinnlos» und «schlimme Krankheit» beurteilt. Qoh 4,8 und 6,2 machen deutlich, dass für das Qoheletbuch der Besitz materieller Güter keinen «Wert an sich» darstellt, sondern nur als «Mittel zum Zweck» des Genusses wertvoll ist.

Qoh 6,3 spricht dann von einem (fiktiven) Mann, der hundert Kinder zeugt und lange lebt, selbst aber nicht satt wird von הַטּוֹבָה. Im Anschluss an 6,2 kann man hier an einen Menschen denken, der zwar reich ist, seinen Reichtum aber nicht genießen kann. Ob dies wie in 6,2 auf das Wirken Gottes, wie in 5,10 auf andere Menschen oder wie in 4,8 auf seine eigene Habgier zurückzuführen ist, lässt die Formulierung von 6,3 offen. Jedenfalls liegt es aber mit Blick auf 4,8 und 6,2 nahe, טוֹבָה auch hier im Sinne von materiellem Gut zu verstehen.¹⁸ Die Determination durch den Artikel (הַטּוֹבָה) scheint darüber hinaus darauf hinzudeuten, dass der Mensch, von dem in 6,3 die Rede ist, zwar materielle Güter besitzt («das Gut» = «sein Gut»),¹⁹ daraus aber – aus welchen Gründen auch immer – keinen Genuss zieht. Damit verlieren die materiellen Güter für diesen Menschen in der Sicht des Qoheletbuchs jeglichen Wert, wie 6,3b-5 in drastischem Vergleich mit einer Fehlgeburt demonstriert (vgl. Hi 3,11ff; 10,18ff). Auch ein langes Leben und zahlreiche Nachkommen können den Mangel an Genuss nicht kompensieren (6,3a).²⁰

Wenn nun Qoh 6,6 im Anschluss an 6,3-5 die (wiederum fiktive) Möglichkeit in Betracht zieht, dass jemand zweimal tausend Jahre gelebt hat, ohne טוֹבָה gesehen zu haben, scheint hier anders als in 6,2 und 3 nicht mehr ein Mensch im Blick zu sein, der zwar reich ist, seinen Reichtum aber nicht genießt, sondern ein Mensch, der über keinerlei eigenes Hab und Gut (טוֹבָה)²¹ verfügt. Dass auch in diesem Fall der Mangel nicht durch ein langes Leben kompensiert werden kann, ist nach 6,3-5 klar (vgl. 6,6b).

Ebenso klar ist, dass ein Mensch, der überhaupt nichts besitzt, auch keine Möglichkeit hat, sein Leben zu genießen. Liest man Qoh 6,1-6 als Ganzes, er-

¹⁷ Dass die Gegebenheiten damit nicht auch schon theologisch gutgeheissen und festgeschrieben werden, zeigt ein Blick auf Texte wie Dtn 28,30-33 oder Neh 9,36f: Es gibt auch gottgewirkte «Übel», die sich der Mensch selbst zuzuschreiben hat, deren Beseitigung er aber nur von Gott erwarten kann.

¹⁸ Vgl. Vulgata: «bonis»; EÜ: «Vermögen». Dgg. ZB: «sein Glück»; LB: «das Gute».

¹⁹ Vgl. P. Joüon / T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia Biblica 14), Rom 1991 (ND 1993), 507 (§137 f Nr. 2): «the Hebrew article is sometimes equivalent to the possessive pronoun of our languages» (mit Beispielen). Der Artikel könnte hier aber auch anaphorisch interpretiert werden (vgl. ebd. Nr. 3): הַטּוֹבָה in 6,3 würde dann auf «Reichtum, Vermögen und Ehre» in 6,2 zurückverweisen.

²⁰ Vgl. zur kritischen Relativierung der traditionellen Wertschätzung von Kinderreichtum und langem Leben auch Sir 16,1-3 und dann Weish 3,13-4,6.

²¹ Vgl. Vulgata: «bonis». Dgg. ZB und LB: «Gutes»; EÜ: «Glück».

gibt sich so eine präzise Bestimmung des relativen Wertes von materiellen Gütern (טובה): Als Mittel zum Zweck des Genusses stellen sie eine notwendige (V. 6), aber nicht hinreichende (V. 1-5) Bedingung für ein glückliches Leben dar.

Dieser Einsicht scheint nun Qoh 5,17 dadurch Rechnung zu tragen, dass hier das vom Menschen zu erstrebende Gute (טוב) durch den Genuss (ראה: «sehen») von Gütern (טובה) näher bestimmt wird:

Sieh, was ich als gut (טוב) (ein)gesehen habe: Es ist schön,²² zu essen und zu trinken und (eigenes Hab und) Gut (טובה) zu sehen bei²³ seiner ganzen Mühe, mit der man sich unter der Sonne abmüht, in der ganzen Lebenszeit, die einem der Gott gegeben hat. Das ist ja der Anteil, der einem zusteht.²⁴

Qoh 5,17 nimmt in der Sache wie in der Formulierung 3,12f (bes. V. 13) auf (vgl. auch 2,24²⁵):

(12) Ich erkannte, dass es nichts Gutes (טוב) bei ihnen (scil. den Menschen) gibt, ausser sich zu freuen und etwas Gutes (טוב) zu machen²⁶ in seinem Leben. (13) Und auch jeder Mensch, der isst und trinkt und etwas Gutes (טוב) sieht bei seiner ganzen Mühe – das ist ein Geschenk Gottes!

Ein Unterschied zwischen beiden Stellen besteht darin, dass in 5,17 לראות טובה an Stelle von טוב ראה in 3,13 steht. Die Übersetzungen halten diese Ausdrucksdifferenz für sachlich irrelevant.²⁷ Nachdem sich jedoch für טובה in Qoh 4,8; 5,10; 6,3.6 und 9,18 im jeweiligen Kontext die (von טוב durchaus mit abgedeckte) speziellere Bedeutung »(materielles) Gut« nahelegte, sollte sie nun auch für 5,17 in Betracht gezogen werden. Die Bestimmung des vom

²² Oder: «sieh, was ich (ein)gesehen habe: gut, das heisst schön ist es...» bzw. «sieh, was ich als etwas Gutes, das heisst Schönes (ein)gesehen habe...»

²³ Vgl. Jenni, Präpositionen 1, 345. Möglich wäre es vielleicht auch, עמלו nicht als Umstandsbestimmung zu לראות (טובה) zu interpretieren, sondern als Näherbestimmung zu טובה: «Gut für (Beth pretii) seine ganze Mühe», vgl. Jenni, a.a.O. 156 (Rubrik 1856: «Lohn [für Leistung]») zu Qoh 2,22ab; 3,9; 4,9; 9,9.

²⁴ Wörtlich: «sein / jemandes Anteil».

²⁵ Vgl. dazu Vf., Qoh 2,24-26 und die Frage nach dem «Guten» im Qohelet-Buch, BN 72 (1994) 70-84.

²⁶ לעשות טוב wird meist im Sinne von «sich gütlich tun» (LB), «es gut haben» (ZB), «sich Glück verschaffen» (EÜ) interpretiert (vgl. grch. εὖ πράττειν bzw. εὖ δρᾶν, siehe R. Braun, Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie, BZAW 130, Berlin 1973, 53f). Diese Bedeutung ist jedoch weder im Qoheletbuch noch im AT anderweitig belegt; vgl. Qoh 7,20: עשה טוב vs. עשה רע; 4,17; 8,11f: עשה רע = «(etwas) Schlechtes tun», und demgegenüber 7,14: «Guter Dinge sein» = היה בטוב.

²⁷ Vgl. bes. EÜ, die טובה in 5,17 ebenso wie טוב in 3,13 mit «Glück» wiedergibt. Vulgata: 5,17 «laetitia» / 3,13 «bonum»; ZB: 5,17 «Geniessen» / 3,13 «sich gütlich tun»; LB: 5,17 «guten Mutes sein» / 3,13 «guten Mut haben». Die Septuaginta übersetzt טובה in 5,17 ganz mechanisch mit ἀγαθωσύνη, während sie טוב in 3,13 mit ἀγαθόν wiedergibt.

Menschen zu erstrebenden Guten in 3,12f würde dann in 5,17 zugleich aufgenommen und präzisiert: Um etwas Gutes (טוב) genießen zu können, muss der Mensch über ein Mindestmass an materiellen Gütern (מרבית) verfügen.

Diese Interpretation wird durch den engeren und weiteren Kontext von 5,17 gestützt. So ist im unmittelbar folgenden V. 18 ganz unzweideutig von materiellem Besitz die Rede:

Auch jeder Mensch, dem der Gott Reichtum und Vermögen gegeben hat, und dem er es ermöglicht hat, davon zu essen und seinen Anteil davonzutragen und sich zu freuen durch (bzw. über)²⁸ seine ganze Mühe (bzw. seinen ganzen Besitz) – das ist ein Geschenk Gottes.

Zeigte 5,17, dass für ein gutes Leben ein Mindestmass an materiellen Gütern (מרבית) erforderlich ist, die es dem Menschen ermöglichen, «zu essen und zu trinken», macht 5,18 ergänzend dazu auf die Relativität des Wertes von materiellen Gütern aufmerksam: Auch für einen reichen und vermögenden Menschen besteht der Wert seines Besitzes einzig und allein in dem durch diesen ermöglichten Genuss («davon zu essen», vgl. 5,10). Diesen «Anteil» (! חלק) hat er an seinem Besitz.

Qoh 5,17 und 18 lassen sich so dem Inhalt nach chiastisch mit 6,1-6 verbinden: Materielle Güter (מרבית) sind als Mittel zum Zweck des Genusses eine notwendige (5,17 / 6,6), aber nicht hinreichende (5,18 / 6,1-5) Bedingung für ein gutes Leben.²⁹ In entsprechender Weise scheint 5,17f nun auch mit dem in 5,12-16 Vorhergehenden verbunden zu sein. 5,12-14 zeigt am Beispiel eines Menschen, der seinen Reichtum für einen Unglücksfall aufspart, ihn dann aber ironischerweise durch ein Unglück verliert, dass Reichtum als solcher noch kein gutes Leben garantiert:

(12) Es gibt ein schlimmes Übel, das ich unter der Sonne gesehen habe: Da wurde Reichtum von seinem Besitzer³⁰ aufgespart für einen Unglücksfall.³¹ (13) Doch dieser Reichtum ging durch ein Unglück³² verloren. Er aber hatte einen Sohn gezeugt³³ – und hatte (nun) nichts mehr in der Hand. (14) Wie er hervorging aus dem Leib seiner Mutter, nackt, muss er wieder gehen – wie er kam. Und nichts trägt er davon für³⁴ seine Mühe, das er weitergeben könnte.³⁵

²⁸ Zur Erklärung der Präposition כ nach שמח als «Beth causae» siehe Jenni, Präpositionen 1, 104. 106ff.

²⁹ 5,19 bringt «quer» zu dieser chiastischen Struktur dann noch die Frage der Lebensdauer (ימי חייו) ins Spiel, die in 6,3-6 aufgegriffen wird.

³⁰ MT Plural, vgl. oben Anm. zu Qoh 5,10. – Andere Übersetzungsmöglichkeit: «für seinen Besitzer», so N. Lohfink, *Kohelet und die Banken: Zur Übersetzung von Kohelet V 12-16*, VT 39 (1989) 488-495 (491. 494f Anm. 16).

³¹ Wörtlich: «für sein Unglück / Übel», oder «zu seinem Unglück».

³² Oder: «ein schlechtes Geschäft».

³³ Bzw. «zeugte einen Sohn».

³⁴ Vgl. Jenni, Präpositionen 1, 152f.

Dieses Beispiel lässt den relativen Wert von Reichtum erkennen: Sein Verlust ist ein Übel – insofern ist er wertvoll. Das wird hier (wohl mit Blick auf Hi 1,21) deutlich festgehalten. Der Wert des Reichtums besteht jedoch genau darin, dass er seinem Besitzer aktuell Genuss ermöglicht. Auf diesen aktuellen Genuss zu verzichten und seinen Reichtum zur Absicherung gegen mögliche Unglücksfälle aufzusparen, ist deshalb unvernünftig.

Qoh 5,15f wird meist als Fortsetzung von V. 12-14 gelesen. Dann würde hier das weitere Geschick des verarmten Reichen bzw. das seines Sohnes beschrieben. Die Einleitung in V. 15 (vgl. V. 12) spricht jedoch eher dafür, dass hier ein neuer Fall zur Sprache kommt, der V. 12-14 ergänzt und relativiert: Es gibt ja nicht nur Menschen, die sich selbst den Genuss ihres Besitzes versagen (vgl. 4,7ff), sondern auch Menschen, die sich ihr Leben lang unter erbärmlichen Bedingungen «für den Wind» abmühen,³⁶ ohne dadurch jemals zu einem noch so bescheidenen eigenen Besitz zu kommen (vgl. 4,1ff):

(15) Doch auch dies ist ein schlimmes Übel: Genau so wie³⁷ einer kam, muss er gehen. Was aber ist der Gewinn für den, der sich für den Wind abmüht? (16) Auch muss er sein ganzes Leben lang im Dunkeln essen und hat viel Verdruss, ist krank und zornig.³⁸

Müht sich ein Mensch sein Leben lang «für den Wind», kommt er trotz aller Arbeit nicht wenigstens insoweit «auf einen grünen Zweig», dass er sein Leben genießen kann, so ist dies ein ebenso «schlimmes Übel» wie der Verlust von Reichtum. Damit stellt 5,15f der Einsicht, dass Besitz ein gutes Leben nicht garantieren kann (5,12-14), die Erkenntnis zur Seite, dass ein gutes Leben ohne Besitz nicht möglich ist.

Trifft diese Deutung zu, liegt in Qoh 5,12-6,6 eine kunstvoll komponierte Reflexion über den Wert der Güter für ein gutes Leben vor: An sechs Beispielen wird gezeigt, dass (a) Güter kein gutes Leben garantieren (5,12-14; 5,18f; 6,1-5), gleichwohl aber (b) ohne Güter kein gutes Leben möglich ist (5,15f; 5,17; 6,6). In der Abfolge a-b-b-a-a-b sind die beiden ersten und die

³⁵ Wörtlich: «das er gehen lassen wird (bzw. kann) durch seine Hand» bzw. «in seiner Hand» oder «in seine (= des Sohnes) Hand». Lohfink nimmt für die Ausdrücke *נשא* *הלך* hi. und *בִּיד* hier eine «banktechnische» Spezialbedeutung an und übersetzt: «Überhaupt nichts mehr kann er von seinem Vermögen, das er auf sein Konto eingezahlt hatte, abheben» (Kohélet und die Banken, 493).

³⁶ Die Wendung *עמל לרוח* findet sich im Qohéletbuch nur an dieser Stelle. Während *רעות רוח* (1,14; 2,11.17.26; 4,4.6; 6,9) und *רעיון רוח* (1,17; 4,16) ein «Streben» bezeichnen, das unsinnig, weil von vornherein zum Scheitern verurteilt ist, scheint *עמל לרוח* sich auf «Mühe und Arbeit» zu beziehen, die aus äusseren, prinzipiell vermeidbaren Gründen ohne Erfolg bleibt; vgl. Ps 127,1 (*עמל + שוא*); Jes 49,4; 65,23 (*יגע + לריק*).

³⁷ Statt *כָּל-עֲמַת* ist wohl *כָּל-עֲמַת* oder *כָּל-לְעֲמַת* zu lesen, vgl. A. Schoors, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words: A Study of the Language of Qohélet*, OLA 41, Leuven 1992, 146f.

³⁸ Wörtlich: «und seine Krankheit und Zorn».

beiden letzten Beispiele mit den im Zentrum stehenden chiasmisch verbunden (a-b-b-a bzw. b-a-a-b). Zugleich bilden die negativen Fälle (A: «Übel») in 5,12-16 und 6,1-6 einen Rahmen um die positiven Fälle (B: «Gut») in 5,17-19 (A-B-A), deren zentrale Bedeutung damit nochmals hervorgehoben wird. Qoh 5,12-6,6 wird dann seinerseits noch einmal gerahmt durch je drei Sprüche zum Thema «Güter und gutes Leben» in 5,9-11 und 6,7-9, die für sich gelesen mehrdeutig sind, durch 5,12-6,6 jedoch präzisiert bzw. korrigiert werden.³⁹

Qoh 5,9-6,9 kann so als eine Teilkomposition im Qoheletbuch gelesen werden,⁴⁰ in der die in 3,10-4,12 (in kritischer Auseinandersetzung mit 1,12-2,24⁴¹) entwickelten Grundbestimmungen eines guten Lebens mit Blick auf dessen materielle, ökonomische Grundlagen weitergeführt und präzisiert werden: Güter machen nicht glücklich – aber ganz ohne Güter kann man kaum glücklich werden.

Diese Einsicht mag trivial oder banal erscheinen. Zur Entstehungszeit des Qoheletbuchs, gegen Ende des 3. Jahrhunderts v.Chr., markiert sie jedoch eine pointierte Position im Rahmen der Diskussion über Bestimmung, Möglichkeiten und Grenzen eines guten Lebens im Spannungsfeld frühjüdischer Traditionen und hellenistischer Philosophie.⁴²

Eine mögliche Gegenposition im AT könnte die im Psalter zu beobachtende «Armenfrömmigkeit» darstellen, in der «'Armut' in einem theologischen Sinn als positive Grösse» verstanden wird.⁴³ Der sozialgeschichtliche Hintergrund dieses Phänomens wird in der Forschung kontrovers diskutiert.⁴⁴ Als einigermassen sicher darf wohl gelten, dass die 'Armenfrömmig-

³⁹ Dabei scheint 5,9-11 bereits die Themen des in 5,12-6,6 Folgenden anklingen zu lassen (vgl. N. Lohfink, *Kohelet*, NEB Lfg. 1, Würzburg 1980, 43): Vgl. 5,9 mit 6,3-6 («nicht satt werden»), 5,10 mit 6,1f (andere «verzehren» das Gut) und 5,11 mit 5,12-16 («Reicher» und «Arbeiter»). Auch die Korrespondenz von 5,11 und 5,12-16 spricht dafür, in 5,12-14 und 15-16 zwei verschiedene Fälle anzunehmen.

⁴⁰ Zur Komposition des Qoheletbuchs vgl. jetzt u.a. V. D'Alario, *Il Libro del Qohelet: Struttura letteraria e retorica*, Supplementi alla Rivista Biblica 27, Bologna 1992; F.J. Backhaus, «Denn Zeit und Zufall trifft sie alle»: Zu Komposition und Gottesbild im Buch Qohelet, *BBB* 83, Frankfurt a.M. 1993; L. Schwienhorst-Schönberger, «Nicht im Menschen gründet das Glück» (Koh 2,24): Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie, *HBS* 2, Freiburg 1994.

⁴¹ Vgl. Vf., Qoh 2,24-26.

⁴² Vgl. dazu insgesamt v.a. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, *WUNT* 10, Tübingen 1988; Schwienhorst-Schönberger, «Nicht im Menschen...», 274ff.

⁴³ D. Michel, Art. «Armut», *TRE* 4 (1979) 72-76; vgl. ders., *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, *BZAW* 183, Berlin 1989, 158f. 164; F.-L. Hossfeld / E. Zenger, *Die Psalmen I: Psalm 1-50*, NEB Lfg. 29, Würzburg 1993, 14f. – Vgl. bes. die in Ps 73,25 propagierte «Bedürfnislosigkeit» (im Kontrast zu den «gottlosen Reichen»: V. 12) sowie die Relativierung des Wertes von Reichtum in Ps 49; Prov 23,4f.

⁴⁴ Vgl. z.B. R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* Bd. 2, *GAT* 8.2, Göttingen 1992, 569-576.

keit' «einen *sozialen Gegensatz*» zwischen den (bzw. Teilen der) «niederen Schichten» und den (bzw. Teilen der) «Reichen und Mächtigen» widerspiegelt, der auf seiten (eines Teils) der Armen als «*religiöser*» Gegensatz interpretiert wurde.⁴⁵ Vor diesem Hintergrund kann nun der Fall, dass ein Reicher seinen Besitz verliert, als etwas Positives, Wünschenswertes und für «die Armen» Tröstliches beurteilt werden.⁴⁶ Dagegen insistiert Qoh 5,12-14 darauf, dass dieser Fall als «Übel» und «Unglück» zu betrachten ist.

Damit wendet sich das Qoheletbuch aber zugleich auch gegen eine Haltung der Indifferenz gegenüber Reichtum und Besitz(verlust), wie sie vielleicht in bestimmten Kreisen «der Reichen» – auch in Reaktion auf Vorwürfe von seiten «der Armen»? – propagiert wurde.⁴⁷ Hi 1,21a (vgl. Qoh 5,14a!) dokumentiert eine solche Haltung gleichmütiger Indifferenz gegenüber dem Verlust des Besitzes auf seiten eines Reichen, die der vorherrschenden Einstellung zu Armut und Reichtum in der hellenistischen Philosophie entspricht. Die Stoiker betrachteten Reichtum als ein – freilich «bevorzugtes» (προηγμένον) – «Adiaphoron».⁴⁸ «Der Stoiker wird also nach den bevorzugten Dingen wie Gesundheit, Wohlstand usw. trachten und ihre Gegenteile, die zurückgesetzten Dinge, meiden. Aber er wird dadurch seinen inneren Frieden, die Apathie nicht gefährden, weil er sowohl Erfolg wie Misserfolg seines Trachtens gelassen hinnehmen wird».⁴⁹ Epikur war «der Überzeugung, dass der 'naturgemässe Reichtum', d.h. alles, was zum wahren Glück, dem Freisein von Unlust, erfordert wird, 'sowohl begrenzt als auch leicht verfügbar ist', so dass alles Notwendige stets ausreichend vorhanden ist, alle unbegrenzten und unerfüllbaren Wünsche aber leerem Wahn entspringen».⁵⁰ Sextus Empiricus erläuterte die indifferente Haltung des pyrrhonischen Skeptikers zu allen Gütern «am Beispiel des Reichtums. Wer ihn für ein Gut halte, werde, solange er ihn nicht habe, zweifach beunruhigt, sowohl weil er des Guten nicht teilhaftig sei, als auch weil er sich plage, es zu erwerben. Sobald er aber zu Reichtum gekommen sei, werde er dreifach gequält: durch die maslose Freude, durch die Plage um den Erhalt und durch die Furcht vor dem Verlust».⁵¹ Und der Kyniker Teles beurteilte Reichtum und Armut unter der Prämisse: Man muss «nicht versuchen, die Verhältnisse zu ändern, sondern sich selbst den jeweiligen Umständen anpassen». Dann aber gilt: «wer den Reichtum angemessen gebraucht, der wird auch mit dem Gegenteil fertig».⁵²

⁴⁵ H. Gunkel / J. Begrich, Einleitung in die Psalmen, HKAT Erg., Göttingen 1933, 209.

⁴⁶ Vgl. bes. Ps 37,16ff. 35f; ferner Prov 13,22; 15,6; I Sam 2,5; Lk 1,53.

⁴⁷ Vgl. Prov 11,28; Hi 31,24ff; Ps 62,11; Sir 31,5ff; 11,10ff.

⁴⁸ Siehe M. Hossenfelder, Die Philosophie der Antike 3: Stoa, Epikureismus und Skeptis, München 1985, 58f.

⁴⁹ A.a.O. 60.

⁵⁰ A.a.O. 114.

⁵¹ A.a.O. 152.

Das Qoheletbuch wendet sich gegen eine Idealisierung der Armut und gegen eine Vergleichgültigung des Reichtums: Reichtum kann dem Menschen das Glück nicht garantieren, aber völlige Armut macht ein glückliches Leben unmöglich. Deshalb ist für ein gelingendes Leben ein Mindestmass an eigenem Besitz erforderlich. Insofern stimmt das Qoheletbuch «mit der Lehre der hellenistischen Philosophen ..., dass das Glück des Menschen nicht gebunden ist an äussere Güter» *nicht* überein.⁵³ Um «essen, trinken und sich freuen» zu können, muss der Mensch genügend zu essen und zu trinken haben (vgl. Qoh 9,7ff).

Qoh 5,17f. entwickelt aus der Bestimmung des «höchsten Gutes» in 3,10-22 und der Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse in Qoh 4 und 5 im Ansatz ein «sozial-politisches» Programm, nach dem Reiche *und* Arme «Anspruch» auf ihren «Anteil» (חֶלֶק) an den verfügbaren Gütern haben.⁵⁴ Dieses Programm hebt sich von einer Vergleichgültigung der Besitzfrage, wie sie in der hellenistischen Philosophie seiner Zeit vorherrschte, ebenso ab wie von einer Flucht in die Utopie einer klassenlosen Gesellschaft, für die sich ebenfalls zeitgenössische Beispiele anführen liessen.⁵⁵ Es zielt nicht auf eine revolutionäre Umverteilung des Eigentums.⁵⁶ Sein Ansatz entspricht eher Massnahmen wie der Einrichtung öffentlicher Hilfsfonds oder staatseigener Manufakturen, mit denen einige hellenistische Poleis die Armut zu bekämpfen versuchten⁵⁷ (vgl. das Ideal «genossenschaftlicher»Solidarität in Qoh 4,9-12 sowie die Aufforderung zu freigebiger Wohltätigkeit in 11,1f).

Eine vergleichbare Sicht des Reichtums entwickelt Sir 13,24-14,19: Der Wohlhabende soll gleichermassen sich selbst und anderen etwas von seinem Besitz gönnen. Als Nutzniesser kommen dabei allerdings neben den «Bedürftigen» (14,8) vor allem der «Freund» (14,13) und der «Bruder» (14,16) in den Blick. Und von einem «Anspruch» der Bedürftigen auf ihren «Anteil» an den verfügbaren Gütern ist hier nicht die Rede. In dieser Hinsicht entspricht Qoh 5,17f eher der «Sozialgesetzgebung» im Deuteronomium, das den Besitzlosen durch den Zehnten in jedem dritten Jahr (14,22-29; 24,12), die Teilnahme an

⁵² R. Nickel (Hg. und Übers.), Epiktet, Teles, Musonius: Ausgewählte Schriften, Griechisch-Deutsch, Darmstadt 1994, 375. 381 (Teles II).

⁵³ Gegen Schwienhorst-Schönberger, «Nicht im Menschen...», 311.

⁵⁴ Vgl. zur sozialen Dimension des Gebrauchs von חֶלֶק im AT M. Tsevat, ThWAT II, 1015ff.

⁵⁵ Vgl. zu entsprechenden hellenistischen Sozialutopien G.J.D. Aalders, *Political Thought in Hellenistic Times*, Amsterdam 1975, 64ff; Kippenberg, *Religion und Klassenbildung*, 97ff.

⁵⁶ Vgl. zu entsprechenden – im allgemeinen erfolglosen – Versuchen F.W. Walbank, *Die hellenistische Welt*, München²1985, 172ff.

⁵⁷ Vgl. Walbank, a.a.O. 166f; M.M. Austin (ed.), *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest: A selection of ancient sources in translation*, Cambridge 1981, Nr. 97. 113-116.

den Opferfesten (16,14; 26,11 u.ö.) und das Recht auf Mundraub (23,24f) und Nachlese (24,19-22) einen Rechtsanspruch auf ihren Anteil an den in Israel vorhandenen Gütern gewährt: «Sie sollen essen und satt werden» (14,29; 24,12 u.ö.).

Dass das Qoheletbuch die «Nichtigkeit des Reichtums» propagiere⁵⁸ oder den «Zynismus» der Wohlhabenden gegenüber dem Leiden der Unterprivilegierten und Besitzlosen dokumentiere,⁵⁹ wird man angesichts der differenzierten Diskussion über das Gute und die Güter im Qoheletbuch, die wir hier anhand des Gebrauchs von טוב und טובה ansatzweise zu rekonstruieren versucht haben, kaum sagen können.

Thomas Krüger, Zürich

⁵⁸ So die Überschrift zu Qoh 5,9-6,9 bei A. Lauha, *Kohelet*, BK 19, Neukirchen 1978, 106.

⁵⁹ Vgl. z.B. F. Crüsemann, *Die unveränderbare Welt: Überlegungen zur «Krisis der Weisheit» beim Prediger (Kohelet)*, in: W. Schottroff / W. Stegemann (Hg.), *Der Gott der kleinen Leute: Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen Bd. 1 AT*, München/Gelnhausen 1979, 80-104: 95ff.