

Rainer Braun

Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie

Rainer Braun

Kohelet
und die frühhellenistische
Popularphilosophie



Walter de Gruyter • Berlin • New York

1973

Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

Herausgegeben von Georg Fohrer

130



ISBN 3 11 004050 6

Library of Congress Catalog Card Number: 72—76043

1973

by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung—J. Guttentag,
Verlagsbuchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp., Berlin 30

Alle Rechte des Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe,
der Übersetzung, der Herstellung von Mikrofilmen und Photokopien,
auch auszugsweise, vorbehalten.

Printed in Germany

Satz und Druck: Walter de Gruyter & Co.

Meinen Eltern

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung wurde 1971 von der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg als Dissertation angenommen.

Sie ist als Versuch zu verstehen, eine bekannte Problematik unter neuen Aspekten zu betrachten. Dies gilt vor allem für den Bereich der sprachlichen, motivischen und formalen Bezüge. Auf die Darstellung sonstiger historischer Zusammenhänge wird aus der Überlegung heraus verzichtet, daß diese Betrachtungsweise oft genug früheren Bearbeitern Anlaß zur Spekulation bot. Außerdem würde sie über den Rahmen der Arbeit hinausgehen.

Zu danken habe ich vor allem Herrn Professor D. Dr. Georg Fohrer DD., DD., der die Entstehung dieser Untersuchung von Anfang an in jeder Beziehung umsichtig und verständnisvoll gefördert und ihre Veröffentlichung in der Reihe »Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft« ermöglicht hat. Herrn Professor Dr. Martin Hengel danke ich für manchen wertvollen Hinweis und die Übernahme des Korreferates, dem Ev.-luth. Landeskirchenrat in München und der Dr. Dr. Zantner-Busch-Stiftung in Erlangen für ihr Entgegenkommen bei der Finanzierung der Druckkosten.

Meinen Eltern und meiner Frau gilt mein Dank für ihre geduldige Mithilfe bei den Schreibarbeiten. Schließlich möchte ich auch an dieser Stelle meinem ersten theologischen Lehrer, Herrn Professor D. Eduard Ellwein, für alle persönliche Zuwendung und Verbundenheit danken.

Würzburg, den 15. Februar 1973

Rainer Braun

Inhalt

A. Prolegomena	1
I. Die bisherigen Umweltstudien zum Buche Kohelet in Grundzügen	1
II. Die Berechtigung der Annahme fremder Einflüsse auf Kohelet angesichts ihrer historisch begründeten Wahrscheinlichkeit	3
1. Die Möglichkeit eines ägyptischen Hintergrundes	4
a) »Ägyptizismen« und ihre Berechtigung	4
b) Ägyptische Lehr-, Tendenz- und poetische Schriften und die Wahrscheinlichkeit ihrer Wirkung auf Kohelet	5
2. Kohelet und die mesopotamische Weisheitsliteratur	8
a) Ludlul bel nemeqi	9
b) Der sogenannte »Babylonische Kohelet«	10
c) Sonstige mesopotamische Texte und ihre literarischen Topoi	11
3. Nordwestsemitische Einflüsse	13
III. Die griechisch-hellenistische Bildung der Zeit Kohelets und ihre gnomischen und popularphilosophischen pessimistischen Überlieferungen	14
a) Der ältere griechische Pessimismus in Epos und Lyrik	14
b) Der Pessimismus im Drama	22
c) Pessimistischer Einfluß in der Komödie	25
d) Der Pessimismus in der griechischen Philosophie	25
e) Die Nachwirkung des antiken Pessimismus auf Bildung und Popularphilosophie des frühen Hellenismus	32
aa) Die Institutionen der hellenistischen Bildung	32
bb) Die Unterrichtsstufen und -gegenstände	33
cc) Die geistesgeschichtliche Situation des frühen Hellenismus als Hintergrund der hellenistischen Bildung	35
f) Die frühhellenistische Bildung und das palästinische Judentum	38
B. Literarische Analyse des Buches Kohelet im Hinblick auf mögliche Umwelteinflüsse	44
I. Sprachgeschichtliche Untersuchung typischer Begriffe und Wendungen bei Kohelet	44
1. Der Begriff הבל	45
2. Der Begriff יתרון	47
3. Die Verwendung von עמל bei Kohelet	48

4. תחת השמש = ὑφ'ἡλίῳ?	49
5. Das Verbum תור in Koh 1 13 und 2 3	51
6. טוב לפני האלוהים in Koh 2 26 bzw. Koh 7 26	51
7. עשה טוב	53
8. טוב אשר יפה in Koh 5 17	54
II. Motiv- und Kompositionsanalyse der Einzelsentenzen bei	
Kohelet	56
1. Der »Prolog« Koh 1 2-11	56
a) Übersetzung	56
b) Motivanalyse	57
c) Stil- und Kompositions-Analyse von Koh 1 2-11	62
2. Die Erfolglosigkeit der menschlichen Bemühungen	66
a) Die Weisheit und ihr Wert (1 12-18 2 12 a. 13-17 7 24-29 8 16 f. 9 13-18)	66
α) Übersetzung	66
β) Motivanalyse	69
γ) Stil- und Kompositionsanalyse der besprochenen Sentenzen	74
b) Menschliches Tätigsein und sein Ertrag (2 1-11. 12 b 2 18-23 4 4-12)	76
α) Übersetzung	76
β) Motivanalyse	78
γ) Stil- und Kompositionsanalyse	82
3. Das Geschick des Menschen als bestimmendes Moment seines Daseins	83
a) Mensch und Zeit (3 1-9 8 6-8 9 11 f.)	84
α) Übersetzung	84
β) Motivanalyse	85
γ) Stil- und Kompositionsanalyse	88
b) Der Mensch und die Verhältnisse seiner Umwelt (3 16—4 3 4 13-16 5 7 f. 9-16 8 9-15 10 5-7. 16-19)	89
α) Übersetzung	89
β) Motivanalyse	93
γ) Stil- und Kompositionsanalyse	99
c) Mensch und Todesgeschick (9 3-6 12 1-7)	102
α) Übersetzung	102
β) Motivanalyse	103
γ) Stil- und Kompositionsanalyse	106
d) Menschliches Dasein und die Gottheit (2 24-26 3 10-15 5 17-19 6 1-12 7 13 f. 9 1 f. 11 5)	106
α) Übersetzung	106
β) Motivanalyse	109
Exkurs: חוש in Koh 2 25	110
γ) Stil- und Kompositionsanalyse	121
4. Die relativen Möglichkeiten des menschlichen Daseins und ihre sinnvolle Nutzung	123
a) Der Wert der relativen Weisheit (Koh 4 17—5 6 7 1-12. 15-22 8 1-5 9 17—10 4 10 8-15. 20)	123

α) Übersetzung	123
β) Motivanalyse	123
γ) Stil- und Kompositionsanalyse: 4 17—5 6	136
b) Die Möglichkeiten des Lebensgenusses und des Tätigseins (9 7-10 11 1-4. 6-10)	135
α) Übersetzung	135
β) Motivanalyse	137
γ) Stil- und Kompositionsanalyse	142
5. Nachtrag	142
Die beiden Epiloge Koh 12 9-11 bzw. 12 12-14	142
a) Übersetzung	142
b) Bemerkungen zum Inhalt	143
6. Ergebnis der Untersuchungen von Teil II	146
a) Zusammenstellung der besprochenen griechischen Parallelen zu Kohélet und ihres Vorkommens im griechischen Denken	146
b) Zusammenfassung der Hauptgesichtspunkte aus Teil II	149
III. Der literarische Gesamtaufbau des Buches Kohélet im Vergleich zu den literarischen Gattungen der frühhelleni- stischen Popularphilosophie	151
1. Eindeutig feststellbare Textglossen und redaktionelle Einschübe im Text des Buches	151
2. Der Gesamtaufbau des Buches Kohélet.	153
a) Der Aufbau der Einzeleinheiten	153
b) Die Frage der Gesamtkomposition und das Verhältnis des Buches Kohélet zur popularphilosophischen Literatur des Frühhellenis- mus	160
aa) Die sogenannte »Königsfiktion«	161
bb) Die betrachtenden Reflexionen	164
cc) Belehrende Abschnitte	164
C. Kohélet und sein Verhältnis zur jüdischen Weisheit und griechi- schen Popularphilosophie im Rahmen der Auseinandersetzung von Judentum und Hellenismus	167
I. Kohélet und die griechische Popularphilosophie der früh- hellenistischen Epoche	167
II. Kohélet's Stellung im Judentum	171
1. Das Verhältnis Kohélet's zur Lehrtradition des AT und seiner Weisheitsliteratur.	171
2. Die Auseinandersetzung der nachfolgenden jüdischen Weisheitslehrer mit den Lehren Kohélet's.	173
a) Sirach und Kohélet	173
b) Die Sapientia Salomonis und ihr Angriff auf die Lehren der durch Kohélet eingeleiteten Richtung jüdischen Denkens	175
c) Die Frage möglicher sonstiger Wirkungen Kohélet's auf seine jüdische Nachwelt	176

III. Versuch einer Skizzierung der Persönlichkeit »Kohélet« und ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung	177
1. Lebensumstände	177
2. Lehre	178
Literaturverzeichnis	182

Vorbemerkung zum Verständnis von Abkürzungen und Zitaten:

In Text und Anmerkungen wurden, soweit es sich um Abkürzungen theologischer Reihen und Zeitschriften handelt, das Abkürzungsverzeichnis des Werkes »Die Religion in Geschichte und Gegenwart« (Tübingen 1957—1965³), für die Abkürzungen und Zitate von griechischen Autoren die Literaturgeschichte von Schmid-Stälin sowie das Lexikon von Lidell-Scott zugrunde gelegt. Die oft unterschiedliche Zählung griechischer Textstellen zwingt bei mehreren Zitaten zur genauen Beachtung der Zugehörigkeit zu den jeweils angegebenen Textausgaben, wie überhaupt darauf hingewiesen wird, daß gerade die deutschen Übertragungen das Studium der Urtexte keineswegs ersetzen sollen, sondern nur als erste Vergleichsmöglichkeit gedacht sind.

A. Prolegomena

I. DIE BISHERIGEN UMWELTSTUDIEN ZUM BUCHE KOHELET IN GRUNDZÜGEN

»Außerhebräische Einflüsse«¹ innerhalb des schon von nachfolgenden Generationen des antiken Judentums als fremdartig empfundenen Buches Kohelet² versuchte schon kein geringerer als A. Ibn Esra nachzuweisen³, der in Kohelet 1 4-7 Anklänge an die Lehre von den vier Elementen entdeckte. Damit war die Fragestellung »Kohelet und die griechische Philosophie«⁴ eingeleitet, die in der Folgezeit von Luther 1532 in seinen »Adnotationes in Ecclesiasten«⁵ um einen weiteren Aspekt bereichert wurde: Weil in Koh 3 16ff. Mensch und Tier gleichgesetzt werden, sahen Zeitgenossen Luthers in Kohelet einen echten wie fiktiven Epikuräer.

Nachdem Grotius die bis dahin angenommene Verfasserschaft des König Salomo bestritten und eine spätere Datierung des Werkes befürwortet hatte⁶, war es als erster der Würzburger Kanonikus Zirkel⁷, der systematisch Parallelen zu Kohelet aus dem griechischen Bereich sammelte. Nach ihm nahmen vor allem Graetz, Tyler, Plumptre, Lods, Palm, Friedländer, Siegfried, Levy, Pfeleiderer und Allgeier mit unterschiedlicher Sorgfalt und unterschiedlicher Berechtigung griechische Parallelen an, worauf bei einer methodischen Überlegung noch einzugehen sein wird⁸, während Kleinert nur ein Bekanntsein Kohelets mit dem griechischen Zeitgeist zugestand⁹, Menzel¹⁰,

¹ Vgl. Kleinert, P., Sind im Buche Koheleth außerhebräische Einflüsse anzuerkennen?, ThStKr 56 (1883), 661—682.

² Vgl. dazu die Diskussion um seine Aufnahme in den jüdischen Kanon, referiert in Strack, H. L.—Billerbeck, P., Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, IV, 1, 426—429.

³ Vgl. Hertzberg 71.

⁴ Vgl. Galling, K., ThR NF 6 (1934), 361ff.

⁵ Vgl. WA 20, S. 7, Z. 10ff.

⁶ Annotations ad Kohelet, in der Praefatio bzw. beim Kommentar zu Koh 7 27 und 12 11.

⁷ Untersuchungen über den Prediger, Würzburg 1792.

⁸ Vgl. unten 14ff.

⁹ In: Zur religions- und kulturgeschichtlichen Stellung des Buches Koheleth, ThStKr 82 (1909), 493—529, 508.

¹⁰ Menzel, P., Der griechische Einfluß auf Prediger und Weisheit Salomos, Halle 1889.

vor allem im Gegensatz zu den ebenso spekulativen wie unkritischen Ergebnissen Pfeleiderers¹¹, dagegen jegliche Beziehung ablehnte.

Für die jüngere Forschung brachte Ranston eine Belebung¹², als er den Versuch unternahm, Kohelet mit der frühen griechischen Gnomik des 6. und 5. Jahrhunderts v. Chr. in Verbindung zu setzen. Ihm kommt die Bedeutung zu, einen relativ abgeschlossenen literarischen Bereich zum Vergleich herangezogen zu haben, was man dem sprach-, motiv- und philosophiegeschichtlichen Eklektizismus seiner Vorgänger gegenüber durchaus als positiv zu bewerten hat. Deshalb hat auch die Anerkennung durch Hempel und Vischer ihre Berechtigung¹³, aber auch die Kritik Ranstons durch Galling¹⁴, die aufzeigt, daß es verfehlt wäre, wie Ranston die Theognissammlung als direkte Vorlage für Kohelet anzusehen und sein Werk »Theognis for Jewish readers«¹⁵ zu bezeichnen.

Galling stellte als Ergebnis seiner negativen Beurteilung postulierter griechischer Einflüsse fest, daß ein Vergleich mit griechischem Denken für Kohelet nur anhand einer Gesamtdarstellung möglich sei, die »am Daseinsverständnis«¹⁶ Gemeinsamkeit und Differenz beider Aussagebereiche erheben solle. Leider hat Galling außer diesem Wunsch keinen Beitrag mehr zur vorliegenden Fragestellung geliefert, so daß nach »gelegentlichen Bemerkungen zu dieser Frage« bei Wölfel¹⁷ erst wieder Hengel¹⁸ neue Aspekte in die Diskussion brachte, die er aus einer Gegenüberstellung Kohelets zum frühhellenistischen Geist gewinnen konnte¹⁹: die kritische Individualität und empirische Akribie eines Denkers, der sich angesichts der menschlichen Daseinsproblematik nicht mehr mit der religiösen und weisheitlichen Tradition seiner jüdischen Umgebung begnügen kann und deshalb zu einer entpersonalisierten Gottesvorstellung, deterministischen Anthropologumena und pragmatischen Lebensanweisungen findet, ließe sich (so Hengel) sehr gut mit dem bürgerlich-feudalistischen Milieu des Frühhellenismus und seiner Weltanschauung vergleichen.

¹¹ Pfeleiderer, E., *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee*, Berlin 1886.

¹² Ranston, H., *Ecclesiastes and the Early Greek Wisdom Literature*, London 1925.

¹³ Vgl. Kroeber, R., *Der Prediger*, Berlin 1963, 47.

¹⁴ Galling, ThR 6, 361—366, wobei zu bemerken ist, daß die von Galling a. a. O. 365 als konstitutiv für Theognis postulierte Spannung Adel—Plebs nicht für die ganze zeitlich und inhaltlich sehr disparate Sammlung gelten kann, vgl. Kroll, J., *Theognisinterpretationen (Philologus Supplement XXIX¹)*, Leipzig 1936.

¹⁵ Ranston 62.

¹⁶ Galling, ThR 6, 366.

¹⁷ Wölfel, E., *Luther und die Skepsis*, München 1958, 20.

¹⁸ Hengel, M., *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1969, 210—240.

¹⁹ Ebd., bes. 232f.

Während also eine allgemeiner auf die geistesgeschichtliche Entwicklung hin bezogene Vermutung einer Abhängigkeit Kohelets vom griechisch-hellenistischen Geist fast nie bestritten wurde, fanden die Versuche, konkretere Bezüge zwischen Kohelet und der griechischen Literatur herzustellen, vor allem die Kritik jener Bearbeiter, die, wie Humbert²⁰ oder Galling²¹, ägyptische oder wie Loretz²² mesopotamische Einflüsse bzw. Parallelitäten vermuten. Neben die von Loretz sehr apodiktisch behauptete Abhängigkeit Kohelets vom mesopotamischen Denken trat die mehr sprachgeschichtlich fundierte Hypothese eines phönizischen Hintergrundes²³, wie sie, inzwischen auch als Kritik an Loretz, von Dahood vorgetragen wurde²⁴.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß die griechisch-hellenistische Hypothese, abgesehen von den erwähnten spekulativen Auswüchsen, doch zumindest den auch von den meisten Kritikern anerkannten Vorteil einer unmittelbaren zeitgeschichtlichen Nähe zu Kohelet aufweist, während die ägyptische, die mesopotamische und die nordwestsemitische Theorie, die wahrscheinlich nicht ohne den ersten wissenschaftlichen Optimismus neuentdeckter Vergleichsmöglichkeiten entwickelt wurden²⁵, noch einer genaueren historisch-methodischen Überprüfung bedürfen.

II. DIE BERECHTIGUNG DER ANNAHME FREMDER EINFLÜSSE AUF KOHELET ANGESICHTS IHRER HISTORISCH BEGRÜNDETEN WAHRSCHEINLICHKEIT

Wie wir gesehen haben, ist eine Überprüfung der bisherigen Theorien für eine Weiterbearbeitung der Problemstellung unumgänglich, da die erwähnten Versuche zu sehr von apologetischen Interessen geleitet sind. Es geht also darum, inwieweit Kohelet in Wirklichkeit mit den genannten geistesgeschichtlichen Traditionen in Berührung gekommen sein konnte. Dabei sollen nach den beiden älteren Bereichen, also den ägyptischen und mesopotamischen, die jüngeren,

²⁰ Humbert, P., *Recherches sur les sources égyptienne de la littérature sapientiale d'Israël*, Neuchâtel 1929.

²¹ ThR 6, 366 ff.

²² Loretz, O., *Qohelet und der alte Orient*, Freiburg 1964, bes. 45—57.

²³ Dahood, M., *The Phoenician Background of Qohelet*, *Bibl.* 47 (1966), 264—282.

²⁴ Ders., *Rezension von Loretz*, *Bibl.* 46 (1965), 234—236; vgl. auch Hengel 212.

²⁵ Diese feststellbare Analogie resultiert aus dem Ansatzpunkt von Galling (Kohelet-Studien, *ZAW* 50 [1932], 276—299), Loretz (90, auch 144, wo Loretz aufgrund seiner Ergebnisse jeden ägyptischen und hellenistischen Einfluß abweist) und Dahood (*Bibl.* 46, 234f.) als Kritik an Loretz, die jeweils die Vertreter anderer Theorien aus ihrer Überzeugung heraus kritisieren.

also der nordwestsemitische und griechisch-hellenistische, behandelt werden.

1. Die Möglichkeit eines ägyptischen Hintergrundes

Die ägyptische Theorie, nach Chabas²⁶ vor allem von Humbert, Galling und Gemser²⁷ vertreten, geht zunächst von sprachlichen bzw. bildhaften Analogien in Kohelet aus, daneben werden auch durch allgemeine Kenntnis der pessimistischen Literatur Ägyptens entstandene weltanschauliche Einflüsse vermutet.

a) »Ägyptizismen« und ihre Berechtigung

Loretz hat die begrifflichen und motivischen Analogien, die von ägyptischen Texten zu Kohelet herangezogen wurden, bereits einer eingehenden Überprüfung unterzogen²⁸, so daß die folgende Zusammenstellung als Auseinandersetzung mit seinen Ergebnissen betrachtet werden kann.

Koh 1 12 versucht Galling²⁹, nachdem er das *הייתי מלך* einseitig als Perfekt festgelegt hat, von den ägyptischen Königslehren her, die ihren Sitz im Leben beim Regierungswechsel haben, zu verstehen. Er übersieht dabei aber den fiktiven Charakter dieser Schriften, die ähnlich wie Kohelet als Tendenz- bzw. Lehrschriften mit ganz gewissen literarischen Intentionen abgefaßt wurden³⁰, und auch inhaltlich, besonders aufgrund ihres Jenseitsglaubens, von Kohelet divergieren.

Zu Koh 3 14 ziehen Morenz und Herrmann eine Schlußwendung aus der Lehre des Ptahhotep heran³¹, die »Nimm kein Wort hinweg« lautet. Herrmann setzt diese Formel mit Dtn 4 1ff; 13 1 in Verbindung, womit sich auch Loretz cum grano salis einverstanden erklärt³², da er diesen Zusammenhang für seinen eigenen Vergleich der Stelle mit mesopotamischen Segen- und Fluchformeln verwenden kann. Jedoch wird dabei nicht deutlich, was Worte, deren Unabänderlichkeit man wünscht oder als Tabu empfindet, mit der Aussage Kohelets über das Tun Gottes, das an sich bereits unabänderlich ist, zu tun haben sollen. Nach Kohelet steht der Mensch vor dem ehernen Gesetz der Verfügung Gottes, an welchem er nichts ändern kann, selbst wenn

²⁶ Vgl. Loretz 57 Anm. 70.

²⁷ Vgl. a. a. O. 86—88.

²⁸ A. a. O. 57—82.

²⁹ Vgl. a. a. O. 58.

³⁰ A. a. O. 60f.

³¹ Vgl. a. a. O. 66.

³² A. a. O. 67f.

er es wollte. Die Aussagen über das Tun Gottes in Koh 1 14f; 7 14, die unbedingt zur Interpretation von Koh 3 14 herangezogen werden müssen, weisen nicht zwingend auf eine Abhängigkeit Kohelets von den zitierten ägyptischen oder mesopotamischen Stellen hin³², woraus die Sinnlosigkeit eines Stellenvergleichs ohne Berücksichtigung der Kontextzusammenhänge deutlich sichtbar wird.

Berechtigte Kritik an Galling übt Loretz im Bezug auf das von Galling hinter Koh 4 13-16 vermutete ägyptische Ständemärchen³³. Galling hat in seinem neubearbeiteten Kommentar diese Hypothese nicht mehr erwähnt³⁴. Auch eine Parallele zwischen Koh 8 2 und dem ägyptischen Gotteseid, wie sie Galling zu sehen glaubte, ist angesichts des eindeutig weisheitlich-warnenden Charakters dieses Spruchs für Loretz unwahrscheinlich³⁵. Ebenso lehnt Loretz³⁶ eine Analogie zwischen *מקום קדוש* (Koh 8 10) und den von Galling herangezogenen allgemeinen, von Humbert speziell auf *wbt* (»Grab, Balsamierungsstätte«)³⁷ bezogenen ägyptischen Begriffen ab, da hier bei Kohelet, auch nach der Meinung anderer Ausleger³⁸, eher der Tempel oder Jerusalem gemeint sind. Auch der von Galling als für Koh 10 15b-17 relevant erachtete demotische Text kann keine eindeutige Parallele abgeben³⁹, da bei ihm griechische Einflüsse nicht ausgeschlossen sind⁴⁰. Daß ferner hinter Koh 10 15b das ägyptische Lob des Schreibers steht, konnte Galling ebenfalls nicht zwingend nachweisen.

So ist mit Loretz festzuhalten, daß die behandelten Vergleichsstellen zu Kohelet keine echten Parallelen darstellen, da weder genaue Analogien noch beide Aussagenbereiche verknüpfende Traditionen vorliegen. Demzufolge bleibt noch zu untersuchen, inwieweit zwischen größeren Aussageeinheiten der ägyptischen Lehr- und Tendenzschriften und Kohelets im Bezug auf die Zusammenstellung paralleler Topoi irgendeine Abhängigkeit vorliegen könnte.

b) Ägyptische Lehr-, Tendenz- und poetische Schriften und die Wahrscheinlichkeit ihrer Wirkung auf Kohelet

Die ägyptischen Texte, die mit Kohelet gewöhnlich verglichen werden, sind nach Gese⁴¹ und Otto⁴² mit Ausnahme der eindeutig als

³³ A. a. O. 69—72.

³⁴ Galling, K., *Der Prediger*, HAT 18², Tübingen 1969, 100.

³⁵ Loretz 75.

³⁶ A. a. O. 76f.

³⁷ Vgl. Erman-Grapow, *Wörterbuch*, I 284.

³⁸ So Hertzberg 173.

³⁹ Vgl. Loretz 81f.

⁴⁰ Loretz 81 Anm. 194.

⁴¹ Gese, H., *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, Tübingen 1958, 20.

Lehrschritttum gekennzeichneten Literatur nur sehr bedingt der Weisheitsliteratur zuzurechnen, weshalb ihre Aussageintention, welche an dieser Stelle vorläufig allgemein als »pessimistisch« definiert werden soll, auf die Motivation ihres Entstehens zu befragen ist.

Ausgangspunkt für die zwei ältesten dieser Tendenzschriften, die »Mahnworte des Ipuwer«⁴³ und das »Gespräch des Lebensmüden mit seinem Ba«⁴⁴, die beide in die erste Zwischenzeit nach dem Zusammenbruch des Alten Reiches (= AR) anzusetzen sind, ist der Zweifel an gegenwärtigen Zuständen, der mit der weltanschaulichen Verunsicherung dieser Übergangszeit zusammenhängt. Beide Texte belegen je eine Alternativmöglichkeit der Auseinandersetzung mit einem neuen Lebensgefühl:

Ipuwer polemisiert nach Spiegel⁴⁵ gegen die sozialen Verhältnisse seiner Zeit, wobei er sich in der reaktionären Haltung eines vordem privilegierten Gesellschaftsgliedes gegen die Forderung »Gleichheit für alle« und die quietistische Gewaltlosigkeit des Interimsherrschers wendet⁴⁶, gegen die gesellschaftliche Anerkennung der eben nach oben gelangten Neureichen wettet und ihre Maxime des Lebensgenusses ethisch disqualifiziert⁴⁷. Demgegenüber fordert er, symbolisiert in der Wiederherstellung der alten Kultbräuche, die Restauration der Ständeherrschaft des AR, die Durchsetzung straffer Autorität von seiten des Regenten⁴⁸, dessen liberale Haltung von ihm als Schwäche geißelt wird⁴⁹.

Man kann demnach den Pessimismus Ipuwers durchaus als Zweckpessimismus bezeichnen, da die pessimistischen Momente bei ihm nur Vorwand für reaktionäre Tendenzen sind.

Eine andere Beurteilung der Verhältnisse taucht im »Gespräch des Lebensmüden«⁵⁰ auf: der Zerfall alter, versteinierter Ordnungen

⁴² Otto, E., Weltanschauliche und politische Tendenzschriften, in: HO I/2, Leiden 1952, 111.

⁴³ Übersetzung bei Erman, A., Die Literatur der Ägypter, Leipzig 1932, 130—148.

⁴⁴ Vgl. Erman a. a. O. 122 ff.; Barta, W., Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba, MÄS 18, Berlin 1969.

⁴⁵ Spiegel, J., Soziale und weltanschauliche Reformbewegungen im alten Ägypten, Heidelberg 1950, 9—34.

⁴⁶ A. a. O. 21.

⁴⁷ A. a. O. 23.

⁴⁸ A. a. O. 28 f.

⁴⁹ A. a. O. 31 bzw. 34.

⁵⁰ Über das Verhältnis von Ipuwer zum Gespräch des Lebensmüden ist nachzutragen, daß eine Klassifizierung des Ipuwer als Angehörigen des Feudaladels im ausgehenden Alten Reich sowie des »Lebensmüden« als des Revolutionsherrschers dieser Übergangszeit bei Ipuwer durch Spiegel sich aufgrund der von Schmid, H. H., Wesen und Geschichte der Weisheit, BZAW 101, Berlin 1966, 40 Anm. 151, vorgetragenen Argumente nicht mehr behaupten läßt.

öffnet dem Verfasser dieses Textes den Blick für die Realität des Daseins. Zur Illustration sei die Interpretation von Barta in Kürze angeführt⁵¹: Der Dialog weist zwei konträre Standpunkte des Mannes und seines Ba auf, wobei der Mann aufgrund seines Scheitern im Diesseits sich vom Jenseits Besseres erhofft und den Ba von dieser Haltung überzeugen möchte, der Ba jedoch ihn angesichts der Unsicherheit der Jenseitsvorstellungen darauf hinweist, daß es sinnvoller sei, sich zunächst um eine Sinnerfüllung des Daseins im Diesseits zu kümmern, als schon vorzeitig zu resignieren.

Der Standpunkt des Ba verkörpert demnach ein gewisses Fortschrittsdenken, das konventionelle Haltungen zwar gelten läßt, sie aber auf ihre Berechtigung angesichts der veränderten Realität hin überprüft.

Trotzdem lehnt Barta es ab⁵², in der Schrift eine Auseinandersetzung zwischen »Tradition und Revolution«, »Orthodoxie und Hedonismus« zu sehen, sondern bezeichnet sie als Lehrgespräch, das religiöse Unsicherheiten beseitigen will. Es bleibt allerdings die Frage, ob diese mit aller exegetischen Vorsicht vollzogene Einordnung den in diesem Text angedeuteten Konflikt nicht unterbelichtet, da doch der Bewußtseinsstand des Ba etwas bewußtseinsmäßig wesentlich Neues gegenüber der Haltung des Mannes darstellt.

Eindeutiger wird man die dem späten Mittleren Reich angehörenden Klagen des Cha-Cheper-Re-Seneb und das etwa gleichzeitige Harfnerlied⁵³ einem verstärkt skeptisch-euhemeristischen Lebensgefühl zuordnen dürfen, obwohl sie innerhalb gewisser Topoi die Daseinsanalyse des »Lebensmüden« wiederholen⁵⁴ und sich gängiger literarischer Formen bedienen⁵⁵. Die zunehmende Bemühung um das Diesseits im Mittleren Reich scheint auch in den figürlichen Darstellungen zur Geltung gekommen zu sein⁵⁶, ebenso können wir in der Amarnazeit skeptische Tendenzen feststellen.

Die pessimistischen Motive der Grabinschrift des Petosiris gehören bereits in die hellenistische Zeit⁵⁷. Allerdings ist von einem echten

⁵¹ Barta, MÄS 18, 39—48, in derselben Arbeit auch ein kritischer Überblick über ältere Deutungen, 101—121.

⁵² A. a. O. 100.

⁵³ Vgl. Erman 149; Schmid, BZAW 101, 15.

⁵⁴ So etwa die Feststellung der Korruptheit der Zeit und der Schlechtigkeit der Menschen, die immer nur dasselbe tun, bei Cha-Cheper-Re-Seneb, vgl. Erman 150, die Feststellung der menschlichen Vergänglichkeit, der Unkenntnis des Todesgeschicks, die Aufforderung zum Genuß des diesseitigen Daseins im Harfnerlied, vgl. Erman 178.

⁵⁵ Schmid 15 Anm. 21 zu Cha-Cheper; Spiegel 64 bzw. 73.

⁵⁶ Vgl. Spiegel 72.

⁵⁷ Vgl. Otto, E., Ägypten, Stuttgart 1953³, 258.

Fragen, wie es aus der ältesten Zeit bekannt ist, hier nicht mehr viel zu spüren, da Petosiris die aus der Weisheit entlehnten Topoi von Gottesfurcht und Vergeltung verwendet. Ferner ist zu fragen, inwieweit die divergierenden Vorstellungen von der Unverfügbarkeit des Willens Gottes einerseits⁵⁸ und der weisheitlichen Kenntnis seines Willens andererseits erkennen lassen, daß hier verschiedene Denkbereiche, etwa auch die hellenistische Schicksalstheologie⁵⁹, verwendet wurden. Auch beim so oft mit Kohelet verglichenen etwa gleichzeitigen Papyrus Insinger ist ein derartiger Einfluß nicht von vorneherein auszuschließen⁶⁰.

Festzuhalten ist also, daß verschiedene Topoi der behandelten Schriften sich mit den Topoi Kohelets überschneiden, daß jedoch ihr jeweiliger Sitz im Gesamtzusammenhang der Texte und die Motivationen ihrer Verwendung in diesen Texten mit Kohelet nicht verglichen werden kann. Zwar ist die historische Situation der ersten Zwischenzeit der Kohelets nicht unähnlich, jedoch kann man weder einen direkten Bezug von Kohelet zu den Texten dieser Zeit noch zu der von ihnen ausgehenden literarischen Tradition feststellen. Für die späteren Texte ist eher eine mit Kohelet zeitlich parallele, geistesgeschichtlich jedoch verschiedene Entwicklung anzunehmen⁶¹. So kann von einer direkten oder indirekten Abhängigkeit Kohelets von ägyptischer Literatur aufgrund der zu unmethodischen Auswahl der behaupteten Parallelen nicht die Rede sein.

2. Kohelet und die mesopotamische Weisheitsliteratur

Die bisher umfangreichste Bearbeitung der Frage einer Abhängigkeit Kohelets von mesopotamischer Literatur legte Loretz vor⁶², der seine diesbezügliche Untersuchung⁶³ mit dem vorweggenommenen etwas apologetisch formulierten Ergebnis einleitete: »Daß Kohelet in erster Linie zu dieser Überlieferung (sc. der »geistigen Überlieferung der Semiten des Alten Orients«) zu zählen ist, ergibt sich nicht allein aus der Tatsache, daß er sein Werk in einer semitischen Sprache abgefaßt hat — unter der Hülle hebräischer Wörter könnten ja ägypt-

⁵⁸ So Bissing, *Fr. W. v., Altägyptische Lebensweisheit*, Zürich 1955, 146 f.

⁵⁹ Vgl. Hengel 230 f.

⁶⁰ Zu dessen Datierung vgl. Loretz 84 Anm. 208; gegen die Ablehnung eines griechischen Einflusses auf Pap. Insinger bei Galling, *ThR* 6, 366, vgl. Anthes, R., *Lebensregeln und Lebensweisheit der alten Ägypter*, (*Der Alte Orient* XXXII, 2) Leipzig 1932, 39 Anm. 33, der im Verfasser des Papyrus einen Vertreter hellenistischer Lebensweisheit sieht, dazu auch Baumgartner, W., *Die israelitische Weisheitsliteratur*, in *ThR* 5 (1933), 263.

⁶¹ Vgl. Loretz 89.

⁶² Vgl. oben Anm. 22.

⁶³ A. a. O. 90—134.