Ahnung, Erkenntnis und Furcht Gottes : Qohelet 3, 10-15 im Kontext alttestamentlicher Anthropologien

Autor(en): **Saur, Markus**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **73 (2017)**

Heft 2

PDF erstellt am: **05.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-877617

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Ahnung, Erkenntnis und Furcht Gottes

Qohelet 3,10-15 im Kontext alttestamentlicher Anthropologien

1. Bilder des Menschen im Alten Testament

Wolfram Hogrebe hat sich in einem 1996 erschienenen Essay unter dem Titel «Ahnung und Erkenntnis. Brouillon zu einer Theorie des natürlichen Erkennens» mit der Frage auseinandergesetzt, was eigentlich eine Ahnung sei und wie aus Ahnung Wissen werde. Für ihn stellt sich der Prozess der Erkenntnis folgendermaßen dar:

> «*Ahnungen* weisen in die richtige Richtung oder sie tun es nicht. Avancierte Ahnungen sind *Vermutungen* und diese bestätigen sich oder sie tun es nicht. Avancierte Vermutungen sind *Meinungen* und die sind begründet oder sie sind es nicht. Avancierte Meinungen sind *Wissen* und das ist wahr.»[1]

Hinter diesem Modell steht eine bestimmte Vorstellung davon, was der Mensch sei und was er wissen könne: Der Mensch wird als Ahnender, Vermutender, Meinender und Wissender beschrieben – und wird damit vor allem als ein Wesen profiliert, das auf Erkenntnis hin angelegt ist.

Die Frage danach, was der Mensch sei, ist nicht erst in der Neuzeit aufgekommen, sie lässt sich vielmehr bis in die Antike und das Alte Testament hinein zurückverfolgen: In den hebräischen Wendungen מָה־אֱנוֹשׁ und מָה־אָדָם wird die Grundfrage «Was ist der Mensch?» im Psalter und im Hiobbuch greifbar.[2] Diese Frage nach dem Wesen des Menschen ist von der Frage nach seinen Erkenntnismöglichkeiten nicht zu trennen.

Die Erkenntnisfähigkeiten des Menschen werden innerhalb der Hebräischen Bibel nicht nur, aber doch vor allem in der weisheitlichen Literatur thematisiert. So geht etwa das Sprüchebuch davon aus, dass der Mensch zu Einsicht und Erkenntnis befähigt ist und es durchaus in seiner Hand liegt, den

1 W. Hogrebe: Ahnung und Erkenntnis. Brouillon zu einer Theorie des natürlichen Erkennens (stw 1294), Frankfurt a. M. 1996, 21.

2 Vgl. Ps 8,5; 144,3; Hi 7,17; 15,14 – vgl. darüber hinaus Sir 18,8: τί ἄνθρωπος καὶ τί ἡ χρῆσις αὐτοῦ τί τὸ ἀγαθὸν αὐτοῦ καὶ τί τὸ κακὸν αὐτοῦ.

Weg der Erkenntnis zu wählen und sich vom Weg der Torheit fernzuhalten. Zwar weiß auch das Sprüchebuch von der dauernden Bedrohung und Versuchung des Menschen, der Torheit und dem Unwissen zu verfallen, doch weist es vor dem Hintergrund seines optimistischen Menschenbildes Wege auf, diesem Verfall zu entgehen. Die Weisheitsworte des Sprüchebuches spiegeln eine Form von Einsicht und Erkenntnis, die aus Erfahrungen des Alltags gewonnen wird. Diese Alltagserfahrungen werden in prägnanter Form zum Weisheitsspruch verdichtet – und wirken in dieser Form wieder in den Alltag zurück, wenn sie zitiert werden. Gerhard von Rad hat die Leistungsfähigkeit dieser Erfahrungsweisheit sehr treffend charakterisiert:

«Kein Mensch würde auch nur einen Tag leben können, ohne empfindlichen Schaden zu nehmen, wenn er sich nicht von einem ausgebreiteten Erfahrungswissen steuern lassen könnte.»[3]

Dieses Erfahrungswissen konstituiert sich niemals nur aus den eigenen Erfahrungen, sondern bezieht sich immer auch auf die Erfahrungen anderer, die in Form der Sprüche gesammelt, überliefert, gelehrt und gelernt werden können. Einsicht und Erkenntnis sind demnach das Ergebnis eines Bildungsprozesses.

Der Erfahrungs-, Erkenntnis- und Bildungsoptimismus, der das Sprüchebuch prägt, ist durch ein hohes Maß an Situationsbezogenheit bestimmt und entwickelt keine klar definierte Terminologie und noch weniger eine abstrakte Lehre, wie von Rad unterstreicht:

«Es ist eine Tatsache, daß Israel auch in seinen theoretischen Reflexionen keineswegs mit einem einigermaßen präzisen Begriffsapparat arbeitet. Es war an der Herausarbeitung ordentlich definierter Begriffe erstaunlich wenig interessiert, denn es verfügt über andere Möglichkeiten, eine Aussage zu präzisieren, z. B. den Parallelismus membrorum, der jeden redlichen Begriffsanalytiker zur Verzweiflung bringen kann.»[4]

Das Prinzip des Parallelismus prägt vor allem die hebräische Poesie und ist auf der Satzebene einzelner Verse zu greifen: Ein Phänomen wird in einer parallelen Formulierung sprachlich von zwei Seiten in den Blick genommen, so dass durch das Gesagte ein Sprachraum entsteht, innerhalb dessen das Gemeinte

3 G. von Rad: Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970, 13.
4 Von Rad: Weisheit in Israel (Anm. 3), 25.

liegt.[5] Solche Strukturen des Parallelismus lassen sich aber nicht nur auf der Ebene des Einzelverses herausarbeiten, sie sind vielmehr auch innerhalb größerer Textzusammenhänge und literarischer Arrangements der Hebräischen Bibel zu erkennen. Das prägende hermeneutische Prinzip scheint darin zu liegen, neben dem einen auch immer das andere zu Wort kommen zu lassen: *et audiatur altera pars* – Leserinnen und Leser der Texte werden durch das Nebeneinander in einen Erkenntnisprozess hineingeführt, innerhalb dessen sie zwischen den verschiedenen Positionen abzuwägen und zu unterscheiden haben, sie werden gewissermaßen in die Sinnkonstitution der Texte mit eingebunden. Dieses formale, texthermeneutische Prinzip lässt sich material in anthropologischer Perspektive am Beispiel von Gen 1-3 und anhand des Psalters veranschaulichen.

Der die Genesis eröffnende priesterschriftliche Bericht hebt im Blick auf den Menschen in Gen 1,26-31 dreierlei hervor: Erstens ist der Mensch als Gottes Ebenbild gemacht (נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ) und steht damit als Repräsentant Gottes innerhalb der Schöpfung, zweitens erhält er den Auftrag über die Schöpfung zu herrschen und drittens soll er – als männlich und weiblich geschaffener Mensch – sich vermehren und die Erde anfüllen. Gen 1,31 beurteilt das Ergebnis dieser Schöpfung sehr klar: וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת־כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה־טוֹב מְאֹד. Mit der Erschaffung des Menschen kommt die Schöpfung zu ihrem Abschluss – die Priesterschrift entwickelt aufgrund dessen, was dem Menschen überantwortet wird, zunächst ein optimistisches Menschenbild, eine gewissermaßen ‹hohe› Anthropologie.

Der nichtpriesterschriftliche Schöpfungsbericht setzt dagegen andere Akzente: Gen 2,7 stellt die Formung (יצר) des Menschen an den Anfang der Schöpfung und verbindet diesen Menschen von Beginn an mit dem Begriff des Staubes: Der Mensch wird gebildet als Staub (וַיִּיצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עָפָר מִן־הָאֲדָמָה). Jhwh haucht dem Menschen Leben ein, betraut ihn mit der Verantwortung für den Garten, verwehrt ihm allerdings die Früchte vom Baum der Erkenntnis von gut und böse und stellt darüber hinaus fest, dass der

5 Vgl. dazu B. Janowski: Der Mensch im alten Israel. Grundfragen alttestamentlicher Anthropologie, in: ZThK 102 (2005), 143-175, 159f., der mit dem Begriff der ‹Stereometrie› arbeitet: «‹Stereometrie› meint die Überlagerung von Bildern und Motiven, durch die nicht nur die Konkretion der Einzelaussage gesteigert, sondern auch ihre ‹Aufsprengung› oder Multiperspektivität bewirkt wird; die Wörter und Texte werden damit in ihrer Bedeutung aufeinander hin durchsichtig und erschließen so gegenseitig ihren Sinn (‹semantische Weiträumigkeit›).» (Janowski: Mensch, 159)

Mensch in Ermangelung eines Gegenübers ein erhebliches Defizit hat: Erst durch die Formung der Frau, die dem Mann auf Augenhöhe zur Seite gestellt wird, kommt die zunächst fragmentarische Menschenschöpfung zu einem gewissen Abschluss. Hier und vor allem in Gen 3 wird keineswegs eine hohe Sicht auf den Menschen entwickelt, sondern der Mensch in seiner Schwäche und Brüchigkeit gezeichnet. Der priesterschriftliche und der nichtpriesterschriftliche Schöpfungsbericht bilden Pole, innerhalb derer sich das bewegt, was über den Menschen zu sagen ist.

Eine ganz ähnliche Konstellation spiegelt der Psalter. Die im Alten Testament viermal belegte Frage nach dem Menschen findet sich zweimal im Psalter. Nach Ps 8 fehlt dem Menschen nur wenig im Vergleich zu Gott,[6] er steht vielmehr als königlicher Herrscher inmitten der Schöpfung:

5 Was ist ein Mensch, dass du seiner gedenkst,
und eines Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?
6 Du hast ihm wenig fehlen lassen von Gott her/im Vergleich zu Gott,
mit Ehre und Hoheit krönst du ihn.
7 Du hast ihn zum Herrscher gesetzt über die Werke deiner Hände,
alles hast du unter seine Füße gelegt.
(Ps 8,5-7)

Die Berührungen mit Gen 1 sind nicht zu übersehen: Wie der priesterschriftliche Schöpfungsbericht steht auch Ps 8 für eine ‹hohe› Anthropologie, was in Ps 8 noch deutlicher als in Gen 1 durch die königlichen Prädikate in V. 6 herausgestellt wird (וְכָבוֹד וְהָדָר תְּעַטְּרֵהוּ).

Ps 144,3f. greift die Frage nach dem Menschen aus Ps 8,5 auf, kommt aber zu einer anderen Antwort:

Jhwh, was ist ein Mensch, dass du ihn kennst,
eines Menschen Sohn, dass du ihn beachtest?
Ein Mensch ist einem Hauch gleich,
seine Tage sind wie ein flüchtiger Schatten.
(Ps 144,3f.)

6 Zur hier greifbaren Relationalität des Menschen vgl. B. Janowski: Konstellative Anthropologie. Zum Begriff der Person im Alten Testament, in: Ders. (Hg.): Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte, Berlin 2012, 109-127, 121-124.

Der Mensch bewegt sich demnach nicht in der Sphäre des Göttlichen, sondern gleicht dem Windhauch (הֶבֶל), seine Tage sind wie ein flüchtiger Schatten.[7] Hier wird keine ‹hohe› Anthropologie entwickelt: Dem Menschenbild aus Ps 8 wird vielmehr ein Bild des Menschen in seiner Hinfälligkeit und Vergänglichkeit zur Seite gestellt. Auch im Psalter wird damit ein Raum des Redens vom Menschen abgesteckt, der sich zwischen וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱלֹהִים und הֶבֶל bewegt.

Es ist nun genau dieser Terminus הֶבֶל, der das Buch Qohelet in besonderer Weise bestimmt: Qohelet sieht die den Menschen umgebende Welt insgesamt durch ihr הֶבֶל-Sein charakterisiert. So ist in Qoh 1,2 zu lesen:

Nichtig und flüchtig, sprach Qohelet, nichtig und flüchtig, alles ist nichtig.
(Qoh 1,2)

In Qoh 3,19 wird diese Generalaussage anthropologisch gewendet:

Ja, das Geschick der Menschen und das Geschick der Tiere – ein Geschick ist es für sie. Wie der Tod dieses, so ist auch der Tod jenes – und alle haben einen Lebensodem. Und den Vorzug des Menschen vor dem Tier gibt es nicht, denn alles ist flüchtig.
(Qoh 3,19)

Das Geschick des Menschen wird mit dem des Tieres verglichen und beide gehören dem Bereich des הֶבֶל zu. Das Qoheletbuch scheint damit eine ähnliche ‹Niedrigkeitsanthropologie› zu entwickeln, wie sie auch in Ps 144 oder Gen 2 zu greifen ist. Ist diese Sicht auf die Anthropologie Qohelets aber sachgemäß? Und wie verbindet sich bei Qohelet die Frage nach den Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis mit der Frage nach dem Wesen des Menschen?

2. Exegetische Annäherungen an Qohelet 3,10-15

In der neueren Forschung zum Qoheletbuch ist überzeugend herausgearbeitet worden, dass die einleitenden Kapitel Qoh 1-3 als eine Grundlegung des Denkens Qohelets verstanden werden können.[8] Sein Verständnis des Menschen legt Qohelet vor allem in Qoh 3 dar: Das Kapitel setzt ein mit dem Gedicht

7 Vgl. dazu auch den dritten Beleg für die Frage nach dem Menschen in Hi 7,17.

8 Vgl. dazu H.-P. Müller: Der unheimliche Gast. Zum Denken Kohelets, in: ZThK 84 (1987), 440-464, 442f., und A.A. Fischer: Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet (BZAW 247), Berlin/New York 1997, 183ff.

über die Zeit in V. 1-8.9, bevor der Mensch in V. 10-15, V. 16f. und V. 18-22 aus unterschiedlichen Perspektiven in den Blick genommen wird. Im Zentrum des Kapitels steht der Abschnitt V. 10-15:

10 Ich sah die Mühe, die Gott den Menschen gegeben hat, um sich damit abzumühen.
11 Alles hat er schön gemacht zu seiner Zeit.
Auch die ferne Zeit hat er in ihr Herz gegeben, ohne dass der Mensch das Werk, das der Gott gemacht hat, von Anfang bis Ende herausfinden könnte.
12 Ich erkannte, dass es nichts Gutes unter ihnen gibt,
als sich zu freuen und Gutes zu tun in seinem Leben.
13 Und auch jeder Mensch, der isst und trinkt und Gutes genießt bei aller seiner Mühe – eine Gabe Gottes ist dies.
14 Ich erkannte, dass alles, was der Gott macht, für immer sein wird. Ihm ist nichts hinzuzufügen, und von ihm ist nichts wegzunehmen.
Und der Gott hat es so gemacht, dass man sich vor ihm fürchte.
15 Was geschah, ist längst (geschehen), und was geschehen wird, ist längst schon geschehen.
Der Gott aber sucht das Entschwundene.
(Qoh 3,10-15)

Eingeleitet wird die Passage in V. 10 mit רָאִיתִי – damit kennzeichnet Qohelet in seiner Schrift einzelne Gedankenabschnitte.[9] Der nächste solche Einschnitt liegt in V. 16 vor, so dass V. 10-15 als literarischer Zusammenhang verstanden werden kann.

V. 10 zufolge geht es zunächst um die Mühe, die Gott dem Menschen zugedacht hat. Dass menschliches Leben mit Mühe und Arbeit zu tun hat, ist ein für Qohelet zentraler Gedanke – das Abstraktnomen עִנְיָן, abgeleitet von der Wurzel III ענה, findet sich nur bei Qohelet und wird dort insgesamt achtmal gebraucht. In Qoh 1,13 wird etwa das Erforschen und Erkunden als eine leidige Mühe, die Gott dem Menschen gegeben hat (עִנְיַן רָע נָתַן אֱלֹהִים לִבְנֵי הָאָדָם לַעֲנוֹת בּוֹ), charakterisiert.

9 Qoh 3,10-22 ist insgesamt durch ein Beziehungssystem von Signalwörtern strukturiert: In V. 10 eröffnet רָאִיתִי einen ersten Durchgang, auf den dann zweimal in V. 12 und V. 14 mit יָדַעְתִּי eine Erkenntnisaussage getroffen wird. In V. 16 steht dann wieder רָאִיתִי am Anfang, wird nun aber in V. 17 und V. 18 jeweils durch אָמַרְתִּי fortgeführt, bevor am Ende in V. 22 noch einmal וְרָאִיתִי steht.

In V. 11 wird das Lexem עִנְיָן allerdings in ein anderes Licht gestellt: V. 11a qualifiziert die Gesamtheit der Wirklichkeit als יָפֶה – schön in einem umfassenden Sinn. Die Anspielung auf das abschließende Urteil des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts, demzufolge nach Gen 1,31 alles sehr gut sei (טוֹב מְאֹד), ist nicht zu übersehen. Ob mit der lexematischen Verschiebung von טוֹב zu יָפֶה eine Änderung des Werturteils über die Qualität der Schöpfung als des Werkes Gottes vorgenommen wird,[10] erscheint fraglich. Es ist vielmehr nicht ganz auszuschließen, dass mit der Verwendung von יָפֶה ein gewisser Einfluss griechischen Denkens im nachexilischen Juda greifbar wird: יָפֶה könnte an das breite semantische Feld des griechischen καλός anknüpfen.[11] V. 11a ist aber nur die eine Seite der Aussage, die durch V. 11b deutlich erweitert wird: Die Gesamtheit der Schöpfung ist nicht nur schön zu ihrer Zeit, sondern dem Menschen ist auch ein Wissen um הָעֹלָם[12] gegeben, ohne dass der Mensch jedoch das Gesamtwerk Gottes von Anfang bis Ende, also in seiner Gesamtheit herausfinden und erkennen kann. Schönheit dessen, was Gott gemacht hat – Gabe der ‹fernen Zeit› in das Herz des Menschen – Unfähigkeit des Menschen zu umfassender Erkenntnis: Es sind diese drei Aspekte, die die Architektur des

10 So H.-P. Müller: Das Ganze und seine Teile. Anschlußerörterungen zum Wirklichkeitsverständnis Kohelets, in: ZThK 97 (2000) 147-163 (156); zu dieser Debatte vgl. L. Schwienhorst-Schönberger: Kohelet (HThKAT), Freiburg im Breisgau u.a. 2004, 263-267.

11 Vgl. dazu Müller: Der unheimliche Gast (Anm. 8), 449f.

12 Zur Bedeutung von עוֹלָם in Qoh 3,11 vgl. M. Rose: Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth (OBO 168), Fribourg/Göttingen 1999, 61: «Il s'agira, en effet, d'un domaine plus large, qui dépasse les limites du monde «sous le soleil» […] et celles du temps limité par la mort […]. Cet espace n'est pas accessible à l'homme (il est «caché»); mais dans ses réflexions (לֵב), l'homme en fait tout même un objet qu'il ne pourra pas éviter de considérer. Cet objet de la réflexion est déclaré être «donné» par Dieu. En utilisant un terme moderne et abstrait, on pourrait parler de «transcendance» pour définir le sens de עוֹלָם dans ce contexte précis: Qohéleth évoque la capacité de l'homme à *transcender*, dans ses réflexions (לֵב; «cœur») […], les limites de son temps et de son monde.» Ob man so weit gehen sollte, עוֹלָם mit ‹Transzendenz› o. ä. zu übersetzen, ist sicherlich zu fragen; dass das semantische Feld von עוֹלָם hier aber weitestmöglich abzustecken ist, ergibt sich in der Tat aus dem in V. 11 greifbaren Kontext; vgl. dazu Gesenius[18], 936: «Zeitalter, Weltzeitalter, Welt», mit Verweis auf Sir[A] 3,18; Sir 36,22; 39,20; 42,18. In ähnlicher Weise H.-P. Müller: Neige der althebräischen ‹Weisheit›. Zum Denken Qohäläts, in: ZAW 90 (1978), 238-264, demzufolge «an unserer Stelle der sonst durchgängig intendierte Begriff der ‹fernsten Zeit› in Vergangenheit und/oder Zukunft, d. h. der Gedanke an die Extrempunkte der Zeitextension, ganz eindeutig zugrunde» (Müller: Neige, 249) liegt (vgl. dazu grundlegend E. Jenni: Das Wort ʿōlām im Alten Testament, Berlin 1953).

Verses konstituieren. Der Akzent liegt dabei nicht auf der Schönheit des Werkes Gottes – V. 11a ist nur der Ausgangspunkt, von dem her die Aussagen über den Menschen in V. 11b entwickelt werden: Das Werk Gottes ist schön zu seiner Zeit, der Mensch kann es allerdings nicht vollständig überblicken, obwohl – und diese Einsicht ist in die Spannung zwischen der Schönheit des Werkes Gottes und der Begrenzung des Menschen eingeflochten – der Mensch selbst das Wissen um הָעֹלָם in seinem Herzen trägt. Der Mensch steht keineswegs im Bereich des absoluten Nicht-Wissens, er kann allerdings auch keine umfassende Erkenntnis erlangen, ihm ist aber sehr wohl etwas ins Herz gegeben, das man am ehesten als Ahnung bezeichnen könnte.[13] Ahnung ist noch kein Wissen, Ahnung unterscheidet sich aber doch vom Nicht-Wissen. Ahnung ist gewissermaßen der erste Schritt, der aus dem Nicht-Wissen hinausführt und über das Stadium der Vermutung und der Meinung zu Wissen und Erkenntnis werden kann.[14] Das Potential und Wesen des Menschen zwischen Ahnung und Erkenntnis anzusetzen, ist eine außerordentlich bemerkenswerte anthropologische Position: Dem Menschen ist der Zugang zur Erkenntnis der Welt als des Werkes Gottes zwar nicht grundsätzlich versperrt, er überblickt dieses Werk

13 Vgl. dazu Hogrebe: Ahnung und Erkenntnis (Anm. 1), 7: «Die Erkenntnistheorie dieses Jahrhunderts hat diese höchst fragilen Eingangsorte für Ideen zwar konstatiert, aber analytisch ignoriert.» – Ob man an dieser Stelle nicht übrigens ‹innerer Tiefen› des Menschen ansichtig wird, soll zumindest gefragt werden. R.A. di Vito: Alttestamentliche Anthropologie und die Konstruktion personaler Identität, in: B. Janowski (Hg.): Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte, Berlin 2012, 129-152, 142-146, bestreitet, dass es innerhalb der alttestamentlichen Anthropologie so etwas wie die Vorstellung ‹innerer Tiefen› des Menschen gebe; im Anschluss an C. Taylor: Sources of the Self. The Making of the Modern Identity, Cambridge 1989, formuliert di Vito: «Augenfällige Merkmale der modernen Identität – wie beispielsweise ihr ausgeprägter Individualismus – gründen in der neuzeitlichen Verortung des Selbst in den ‹inneren Tiefen› des eigenen Innenlebens statt in der sozialen Rolle eines Menschen oder in seinen gesellschaftlichen Beziehungen.» (di Vito: Anthropologie, 132) Diese Merkmale ‹moderner Identität› grenzt di Vito dann deutlich vom alttestamentlichen Menschenbild ab. Man kann zum einen natürlich grundsätzlich fragen, ob der Begriff der ‹inneren Tiefen› nicht mehr verschleiert als klärt – will man ihn aber verwenden, muss man zum anderen zumindest darlegen, warum die Reflexionen Qohelets (wie auch die Stimmen anderer alttestamentlicher Verfasserkreise) nicht genau diese ‹inneren Tiefen› spiegeln, die allerdings nicht als autonom, sondern als grundlegend hetero- bzw. theonom zu profilieren wären. Nach Qoh 3,11 wäre Gott selber als der Urheber dieser ‹inneren Tiefen› zu verstehen, also als derjenige, der den Menschen in seine vorfindliche Verfasstheit bringt.

14 Vgl. Hogrebe: Ahnung und Erkenntnis (Anm. 1), 21.

Gottes allerdings nicht ganz, trägt aber dennoch etwas vom Ganzen in seinem Herzen – und kann, gewissermaßen beruhigt, davon ausgehen, dass das Werk Gottes auch da, wo es sich der Erkenntnis des Menschen entzieht, schön ist.[15]

In V. 12f. werden aus dieser Einsicht – eingeleitet mit יָדַעְתִּי, dem Lexem des Erkennens *par excellence* – die für Qohelet typischen Konsequenzen gezogen: Der Einsicht in die Begrenzung menschlicher Möglichkeiten folgt die Überzeugung, dass die Lebensfreude das Gut des Menschen sei. Dass genau diese Lebensfreude als Gabe Gottes qualifiziert wird, verbindet die Lebensfreude mit הָעֹלָם aus V. 11b: Beides ist eine Gabe Gottes. Während allerdings die ferne Zeit die Gegenwart umfasst, in ihr aber nicht aufgeht, ist die Lebensfreude ein ganz und gar gegenwärtiges Phänomen, das den Menschen in seinem konkreten Lebensvollzug bestimmt. Die auf הָעֹלָם bezogene Ahnung führt den begrenzten Menschen an den Rand seiner Möglichkeiten – die Lebensfreude dagegen erschließt dem Menschen sein ermöglichtes Sein. In sehr dichter Auslegung könnte man sagen, dass Mensch-Sein sich für Qohelet nicht im Ausloten menschlicher Möglichkeiten erschöpft – auch wenn genau dieses Ausloten mit zu seinen Bestimmungen gehört –, sondern dass Mensch-Sein mit dem Genuss des Lebens zu sich selbst kommt. Dass es Qohelet dabei nicht um puren Hedonismus geht, unterstreicht die Wendung בְּכָל־עֲמָלוֹ am Ende von V. 13a: Die klassische Trias der Lebensfreude – essen, trinken, es sich gut gehen lassen – wird damit in das Licht der Mühe gestellt, die das menschliche Leben bestimmt. Es gibt kein Leben ohne Mühe, es gibt aber auch kein Leben ohne Genuss. Mühe und Genuss sind die beiden Seiten der Medaille des Lebens – aber der Genuss ist eine Gabe Gottes, wie V. 13b abschließend betont.

V. 14 wird mit einem zweiten יָדַעְתִּי eröffnet. Nach der ersten Einsicht in die Dimensionen der Lebensfreude in V. 12f. wird hier nun eine zweite Einsicht entfaltet: V. 14 folgert aus der Schöpfungsaussage – Gottes schönes Werk

15 Ganz anders interpretiert V. 11 Müller: Das Ganze (Anm. 10), 150: «Gottes ebenso willkürliche wie unabänderliche Vorherbestimmung verwehrt es dem Menschen, eine einsichtige Ordnung und so einen ethisch werthaften Sinn der Weltgeschichte zu finden; ‹Weisheit› schlägt bei Kohelet in theonome Skepsis um, die mit seinem Weltpessimismus übereinkommt.» Dass V. 11 nicht in den Bahnen der Deutung Qohelets als eines Skeptikers und Pessimisten gelesen werden muss, sondern dass Qohelets Anthropologie durch einen erfahrungsgeleiteten Realismus geprägt ist und auch als solche erfahrungsbezogene Anthropologie innerhalb des anthropologischen Diskurses verstanden werden kann, soll im Folgenden gezeigt werden.

auf der einen, menschliche Erkenntnisgrenzen auf der anderen Seite – eine hohe Suffizienz und Beständigkeit der Schöpfung. Bemerkenswert ist in V. 14 die Imperfektform יַעֲשֶׂה: Gott hat nicht nur alles schön gemacht zu seiner Zeit, wie noch in V. 11 zu lesen war, sondern Gott wirkt bleibend – seinem Werk ist nichts hinzuzufügen und von ihm ist nichts wegzunehmen. Dass das alles den Menschen zur Gottesfurcht bringt, setzt einen klassisch weisheitlichen Akzent: Die Furcht Gottes wird hier allerdings nicht als der Anfang der Erkenntnis verstanden, sondern stellt das Ende bzw. das Ergebnis einer Reflexion über die Schöpfung dar. Diese Furcht Gottes, die sich aus der Einsicht in die Suffizienz des Handelns Gottes und die Begrenzungen der Möglichkeiten des Menschen ergibt, ist wohl weniger ein erschütterndes *tremendum* als vielmehr ein *fascinosum*, das den Menschen angesichts der Spannung zwischen Ahnung und Erkenntnis erfasst. Ahnung, Erkenntnis und Furcht Gottes bilden einen Zusammenhang, der sich als ein anthropologischer Hauptsatz des Qoheletbuches verstehen lässt.

Unter Rückgriff auf Gedanken aus Qoh 1,3-11 schließt Qoh 3,15 den Abschnitt ab: Dass sich nichts wirklich Neues ereigne und dass alles, was geschieht, bereits einmal war, ist eine aus Qoh 1,9-11 bekannte Einsicht, der in V. 15b allerdings ein neuer Aspekt hinzugefügt wird: Dass Gott das Entschwundene suche, ist nach V. 14a einigermaßen erstaunlich, da Gottes Werk ja für immer besteht und ihm nichts hinzugefügt und von ihm nichts weggenommen werden kann – was ist dann aber das, was entschwunden ist, wenn doch eigentlich nichts verloren gehen kann? Deutet man die der Form יְבַקֵּשׁ zugrundeliegende Wurzel בקשׁ hier im Sinne eines trachtenden, strebenden, sich hingebenden Suchens[16], ergibt sich eine innerhalb des Gedankengangs schlüssige Aussage: Es ist allein Gott, der sich aufgrund der begrenzten Möglichkeiten des Menschen um das kümmern und sich dem widmen kann, was dem Menschen verloren erscheint.[17] Nur Gott überblickt sein Werk insgesamt,

16 Vgl. u. a. Prov 17,9; Dan 9,3 (Gesenius[18], 171).

17 Folgt man Janowski: Mensch (Anm. 5), 160-166; ders.: Konstellative Anthropologie (Anm. 6), 109-112, und sieht im Moment des Konstellativen eine Signatur alttestamentlicher Anthropologie, wird in Qoh 3,10-15 vorrangig die Beziehung zwischen Gott und Mensch greifbar: Gott ist derjenige, der als Geber und am Ende der Passage auch als Suchender greifbar wird. Die semantische Gestaltung dieser Gott-Mensch-Beziehung lässt sich zwar als weithin emotionsfrei beschreiben, der Tatbestand der Bezogenheit des Menschen auf Gott und der Zuwendung Gottes zum Menschen wird dadurch aber keineswegs in Frage gestellt.

daher kann auch nur er dasjenige zusammenhalten, was auseinanderzufallen droht – und um der bleibenden Schönheit seines Werkes willen tut er es durchgehend: Die Form יְבַקֵּשׁ steht in der 3. Person Maskulinum Singular Imperfekt Pi'el, wobei die Zeitstufe die Dauerhaftigkeit der durch das Verb ausgedrückten Handlung markiert.

3. Qohelet 3,10-15 im Diskurs

An welcher Stelle steht nun das Qoheletbuch mit der in Qoh 3,10-15 greifbaren anthropologischen Trias von Ahnung, Erkenntnis und Furcht Gottes innerhalb der Hebräischen Bibel?

Qoh 3,10-15 formuliert entgegen dem Erfahrungs-, Erkenntnis- und Bildungsoptimismus der Spruchweisheit eine deutlich zurückhaltendere, vorsichtigere Position im Blick auf die Möglichkeiten des Menschen. Mit der Verortung des Menschen zwischen Ahnung und Erkenntnis schließt Qohelet vielmehr an erkenntniskritische Texte an, wie sie etwa in Prov 30,1-9 oder Hi 28 vorliegen. In Prov 30,2f. wird nach dem Durchgang durch die gesammelte Spruchweisheit gegen Ende des Buches geklagt:

Fürwahr, dümmer bin ich als irgendjemand,
und menschliche Erkenntnis habe ich keine.
Und Weisheit habe ich nicht erlernt,
dass ich Kenntnis von heiligen (Dingen) hätte.
(Prov 30,2f.)

Und in Hi 28, einem der spätesten Texte des Hiobbuches, liest man im Blick auf die Weisheit:

Die Weisheit aber, von woher ist sie zu finden?
Und wo ist der Ort der Erkenntnis?
Nicht kennt ein Mensch ihren Wert,
und nicht wird sie gefunden im Land der Lebendigen.
[…]
Die Weisheit aber, von woher kommt sie?
Und wo ist der Ort der Erkenntnis?
Verborgen ist sie vor den Augen jedes Lebendigen,
und vor den Vögeln des Himmels ist sie versteckt.
[…]

Gott weiß um ihren Weg,
und er kennt ihren Ort.
Denn bis zu den Enden der Erde blickt er,
alles, was unter dem Himmel ist, sieht er.
[…]
Zum Menschen aber sprach er: Siehe, die Furcht des Herrn, das ist Weisheit,
und Böses meiden ist Erkenntnis.
(Hi 28,12f.20f.23f.28)

In beiden Texten werden die Grenzen menschlicher Erkenntnismöglichkeiten deutlich benannt. Prov 30,1-9 schließt in V. 7-9 mit einer gebetsartigen Sequenz, Hi 28 endet in V. 28 angesichts der menschlichen Unfähigkeit, die Weisheit zu finden, mit einer Identifikation von Weisheit und Furcht des Herrn, die dem Menschen als eigentliche Weisheit empfohlen wird.

Qoh 3,10-15 gehört in diesen weisheitlichen Diskurs um die Grenzen des Menschen. Gegenüber den weisheitlichen Kreisen, die hinter der Spruchweisheit stehen und die – wie insbesondere die späte, aber dennoch programmatische Eröffnung des Sprüchebuches in Prov 1-9 zeigt – den Bereich der weisheitlichen Bewältigung des Alltags mehr und mehr hinter sich lassen, um umfassendere Erkenntnisansprüche zu formulieren, markieren Texte wie das Lied auf die Weisheit in Hi 28, das Bekenntnis des Nicht-Wissens in Prov 30,1-9 und die Reflexionen in Qoh 3 Grenzen des Menschen. Qoh 3,10-15 vertritt hier allerdings eine eigenständige Position, denn dem Menschen wird in diesem Text ja keineswegs vollkommene Unfähigkeit, sondern ein Status zwischen Ahnung und Erkenntnis attestiert. Dass dieser anthropologische Status unschärfer bleibt als ein Ansatz, der dem Menschen weitgehende Erkenntnisfähigkeiten bescheinigt, oder ein Ansatz, der dem Menschen jede Möglichkeit zur Weisheit abspricht, liegt auf der Hand. Aber Unschärfe ist der eingangs zitierten Beobachtung von Rads zufolge ja gerade ein Kennzeichen der weisheitlichen Erkenntnisbildung. Unschärfe kann dazu beitragen, zwischen polaren Positionen zu vermitteln – und hat damit ein durchaus konstruktives Moment.

Dass die Frage nach den Erkenntnismöglichkeiten des Menschen eine besonders akzentuierte Form der Frage nach dem Wesen des Menschen ist, zeigt sich an der Position, die Qoh 3,10-15 innerhalb der eingangs skizzierten anthropologischen Ansätze der Hebräischen Bibel einnimmt. Lässt sich im Blick auf Gen 1 und Ps 8 eine ‹hohe› Anthropologie erkennen, der in Gen 2f. und Ps 144 eine ‹niedrige› Anthropologie entgegensteht, kann Qoh 3,10-15 auch in dieser Diskurskonstellation als ein vermittelnder Text interpretiert werden.

Es spricht einiges dafür, dass Qohelet die Schöpfungsberichte aus Gen 1-3 und vielleicht auch ältere literarische Stufen des Psalters kannte. Auch wenn die Priesterschrift ihr Menschenbild in der Sintflutgeschichte erheblich modifiziert, steht doch am Anfang in Gen 1 der sehr optimistische Ansatz, den Menschen – der Konzeption aus Ps 8 entsprechend – als herrschenden und sich vermehrenden Repräsentanten Gottes in der Mitte der Schöpfung zu verorten. Qohelet nimmt hier einiges, wenn auch nicht alles zurück: Von Gottebenbildlichkeit, *dominium terrae* und Mehrungsauftrag spricht Qohelet nicht, wohl aber davon, dass dem Menschen ein Wissen um הָעֹלָם und der Genuss des Lebens als Gaben Gottes gegeben sind. Mehr nicht – aber eben auch nicht weniger.

Das ‹Mehr nicht› wird durch die Grenzen, innerhalb derer Qohelet den Menschen sieht, deutlich greifbar: Auch wenn den Menschen ein gewisses Potential auszeichnet, ist er doch nicht im Stande, die Welt als Werk Gottes umfassend zu durchschauen. Dass der Mensch nun aber in Ps 144,4 mit הֶבֶל verglichen wird, unterscheidet sich von Qohelets Position: הֶבֶל ist im Qoheletbuch zwar der Leitbegriff, wird aber nicht mit dem Menschen gleichgesetzt, auch wenn anthropologische Aussagen wie etwa in Qoh 3,19 in unmittelbarer Nähe zu הֶבֶל-Aussagen stehen. Und auch von der nichtpriesterschriftlichen Anthropologie, die den Menschen als ‹Mängelwesen› versteht und sein hohes Verfehlungspotential herausstellt, hält Qohelet Abstand: Zwar weiß er um die Mangelhaftigkeit und das Defizitäre des Menschen, er weiß aber auch um seine Möglichkeiten – und eine der Möglichkeiten des Menschen sieht er darin, das Leben zu leben und sich dem nicht zu verschließen, was das Leben für den Menschen an Gutem bereit hält.

Hier wie auch an anderen Stellen des Buches ist das Leitmotiv Qohelets μηδὲν ἄγαν – nichts zu sehr! Der Mensch ist weder vollkommen töricht noch allwissend, er ist weder gottgleich noch vollkommen flüchtig, das Wesen des Menschen liegt vielmehr zwischen Torheit und Erkenntnis, zwischen Göttlichkeit und dem Nichts. Mit diesen Koordinaten wird ein Feld abgesteckt,[18] inner-

18 Vgl. C. Frevel: Art. Anthropologie, in: A. Berlejung/C. Frevel (Hg.): Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt [2]2009, 1-8, 1: «Die bibl. A. bildet so ein Koordinatensystem oder einen Rahmen, in dem sich eine christl. Antwort über den Menschen formiert und verortet.» Dass eine ‹Biblische Anthropologie› im Spannungsfeld zwischen historischer Rekonstruktion und normativem Geltungsanspruch steht, muss dabei hermeneutisch erfasst werden; diese Position unterscheidet eine ‹Biblische Anthropologie› von der Historischen Anthropologie, die gegenüber essentialistischen Anth-

halb dessen sich das Reden vom Menschen in aller Unschärfe vollzieht – und aufgrund dieser Unschärfe für sich in Anspruch nehmen kann, der Buntheit[19] des Phänomens ‹Mensch› vielleicht doch einigermaßen gerecht zu werden.[20]

ropologien philosophischer und theologischer Prägung die historisch bedingten Varianzen der jeweiligen Menschenbilder herausarbeitet. Ein Ziel einer ‹Biblischen Anthropologie› könnte darin liegen, die historisch bedingten Unterschiede biblischer Menschenbilder herauszuarbeiten, zugleich aber den Beitrag dieser Menschenbilder für die gegenwärtige Debatte um das Wesen des Menschen als Deutungsangebot zu profilieren. Zu dem gesamten Problemkomplex vgl. Janowski: Mensch (Anm. 5), 143-152.172-175, und C. Frevel: Die Frage nach dem Menschen. Biblische Anthropologie als wissenschaftliche Aufgabe – Eine Standortbestimmung, in: Ders. (Hg.): Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament (QD 237), Freiburg im Breisgau u.a. 2010, 29-63.

19 Zu dieser Formulierung vgl. Müller: Das Ganze (Anm. 10), 152: «Der rationale Wille zu widerspruchsloser Wirklichkeitsaneignung findet an der Buntheit der Phänomene hier und dort eine Grenze.»

20 Deutet man diese Unschärfe als Problem, geht man an einem Wesensmerkmal alttestamentlicher Literatur vorbei. Das Alte Testament steht für eine Kultur des Umgangs mit Vielfalt, Unschärfe und Uneindeutigkeit, die für eine Theologie in Zeiten des Abbrechens großer Denksysteme eine unverzichtbare Basis darstellt: Theologie kann sich mit dem Alten Testament auf ein Fundament beziehen, dessen Verfasser und Trägerkreise das *et audiatur altera pars* als ein fruchtbares hermeneutisches Prinzip verstehen.

Abstract

Am Beispiel von Qoh 3,10-15 wird die Anthropologie des Qoheletbuches rekonstruiert und dabei der Versuch unternommen, Qohelets Menschenbild im Kontext anderer anthropologischer Ansätze des Alten Testaments zu interpretieren. Qohelet entwirft weder eine rein pessimistische Anthropologie, noch kann er als Vertreter einer rein optimistischen Anthropologie verstanden werden – vielmehr vermittelt das Qoheletbuch zwischen extremen Ansätzen und versucht, das Wesen des Menschen und seine Fähigkeiten zwischen Ahnung und Erkenntnis zu verorten. Die in diesem Zusammenhang besonders akzentuierte Rede von der Furcht Gottes unterstreicht, dass die Anthropologie des Qoheletbuches nicht unter Absehung der Beziehung des Menschen zu Gott beschrieben werden kann, was Qohelet mit anderen weisheitlichen Schriften des Alten Testaments verbindet.

In this paper, at the example of Qoh 3,10-15, the anthropology of the book of Qohelet is reconstructed and the attempt is undertaken to interpret Qohelet's image of man in the context of other anthropological approaches of the Old Testament. Qohelet neither develops a purely pessimistic anthropology, nor can he be understood as a representative of a purely optimistic anthropology. Rather, the book of Qohelet mediates between extreme approaches and attempts to locate the essence of man and his abilities between intuition and understanding, notion and knowledge. The particular emphasis on the fear of God underlines the fact that the anthropology of the book of Qohelet cannot be described under the exclusion of the relation of man to God, which connects Qohelet with other wisdom texts of the Old Testament.

Markus Saur, Bonn