

Die Skepsis des Qohelet

Autor(en): **Klopfenstein, Martin A.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **28 (1972)**

Heft 2

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878552>

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.

Die Skepsis des Qohelet

Probevorlesung an der Evangelisch-theologischen Fakultät
der Universität Bern

Eine der merkwürdigsten Gestalten des A.T. ist ohne Zweifel Qohelet. Merkwürdig fremd begegnet er dem, der von den alttestamentlichen Geschichts-, Propheten- und Weisheitsbüchern herkommend auf ihn trifft. Merkwürdig vertraut wiederum begegnet er dem modernen Leser, der sich mit seinen eigenen Zweifeln streckenweise unmittelbar in ihm wiederzufinden glaubt. Jene traditions-geschichtliche Fremdheit wie diese existentielle Nähe machen die Beschäftigung mit Qohelet zu einem faszinierenden Unternehmen.

Beide Aspekte nun, jene Ferne wie diese Nähe, verbinden sich vornehmlich in *den* Reflexionen Qohelets, in denen er uns als Skeptiker entgegentritt. In ihm, diesem Fremdling innerhalb des A.T., glaubt eine skeptische Generation sogleich ihren Bruder zu entdecken. Aber ist Qohelet wirklich jener Fremdling, für den man ihn so oft ausgibt? Und hält die so unmittelbar empfundene Wahlverwandtschaft einer näheren Prüfung wirklich stand?

Daß es sich bei Qohelet um einen Skeptiker handle, könnte das unreflektierte Urteil eines ersten Eindrucks sein, den man bei der Lektüre seines Buches erhält. Gegen ein solch unreflektiertes Pauschalurteil haben die Einwände der Exegeten Walter Zimmerli und Oswald Loretz sowie des Philosophiehistorikers Eduard Zeller ihr unbestreitbares Gewicht. Zimmerli z. B. schreibt in der Einleitung zu seinem Qohelet-Kommentar: «Echte Skepsis pflegt mit ihren Fragen an keiner Stelle Halt zu machen. Kohelet ist aber darin im tiefsten kein Skeptiker, als über all seinem Fragen Gott als die gültige Wirklichkeit und als der Herr, der alles in Händen hält, mit keinem Wort in Frage gestellt oder auch nur in ein zweifelhaftes Licht gerückt würde. Er bleibt darin Mensch des A.T.»¹ Eduard Zeller seinerseits bemerkt in seinem Werk «Die Philosophie der

¹ W. Zimmerli, *Das A.T. Deutsch*, 16 (21967), S. 137; vgl. O. Loretz, *Qohelet und der Alte Orient* (1964), S. 271ff.

Griechen»: «Er (Qohelet) ist kein Skeptiker, wenn er auch (3, 11; 7, 24; 8, 17) die Kurzsichtigkeit des Menschen beklagt, die ihn verhindere, die Werke Gottes zu ergründen.»²

Diese Einwände haben wir durchaus vor Augen, wenn wir nun dennoch von der Skepsis Qohelets reden. Es soll nämlich unter diesem Titel nur *ein* Aspekt der Geisteshaltung Qohelets beleuchtet werden, der zudem innerhalb ganz bestimmter Grenzen steht. Ein solches Vorhaben knüpft an die Versuche von Forschern wie Johannes Pedersen, Eberhard Wölfel und Gerhard von Rad an, bei Qohelet eine für Israel spezifische Form der Skepsis nachzuweisen.³ Gibt es, um mit Pedersen zu formulieren, bei Qohelet einen «scepticisme israélite»? Und wenn ja: Mit wem steht solche Skepsis in Auseinandersetzung? Was ist das spezifisch Skeptische an dieser Auseinandersetzung? Wo hat solche Skepsis ihren Grund und ihre Grenze? Von solchen Leitfragen her ergibt sich sachlich die folgende dreigliedrige Disposition:

1. Der Gesprächspartner Qohelets: Die traditionelle Weisheit.
2. Die Infragestellung der traditionellen Weisheit in der Skepsis Qohelets.
3. Das israelitisch-jüdische Erbe Qohelets als Grund und Grenze seiner Skepsis.

Es ist mir bewußt, daß die Problematik in diesem kurzen Aufsatz nur angerissen werden kann und daß sie weiterem Nachforschen und Nachdenken überlassen werden muß.

1. Der Gesprächspartner Qohelets: Die traditionelle Weisheit

Der Ausdruck «Gesprächspartner» in diesem Zusammenhang stammt von Walter Zimmerli⁴. Er trifft präzise die Situation. Schon ein flüchtiger Blick auf die Redeformen und Gedankengänge des Buches Qohelet entdeckt ihren dialogischen Charakter. Diese innere dialogische Bewegtheit, mit der Qohelet polemisch auf traditionelle weisheitliche Anschauungen eingeht, hat öfters zur Ausscheidung

² E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 3, 2 (1903), S. 304.

³ J. Pedersen, *Scepticisme israélite*: *Rev. hist. phil. rel.* 10 (1930), S. 317ff.; E. Wölfel, *Luther und die Skepsis* (1958); G. v. Rad, *Theol. d. A.T.*, 1 (1957), S. 467f.; ders., *Weisheit in Israel* (1970), S. 292ff.

⁴ Zimmerli (A. 1), S. 132.

verschiedener Gesprächspartner oder gar zu Quellenscheidungshypothesen geführt⁵. Die neuere Forschung betont die Einheitlichkeit des Werkes und erhebt mit Recht Einspruch gegen die Auflösung des inneren Dialoges in einen äußeren. Innerer Dialog aber besagt: Qohelet stammt selber aus weisheitlicher Tradition und setzt sich als Weisheitslehrer der Spätzeit⁶ mit seiner eigenen Tradition kritisch auseinander⁷. Ein Zitat, das für seine Stellung, Denkweise und Skepsis gegenüber dem Gesprächspartner ausgesprochen charakteristisch ist, mag unseren Überlegungen zum Ausgangspunkt dienen, Qoh. 8, 16–9, 1:

«Als sich mein Herz (*libbī*, auch: ‚mein Sinn‘) daran gab, Weisheit (*ḥākāmā*) zu erkennen und Einsicht zu gewinnen in das Geschäft, das auf Erden sich tut – denn Tag und Nacht bekommt man ja dabei keinen Schlaf zu sehen! –, da mußte ich in Anbetracht der Gesamtheit des Werkes Gottes einsehen, daß der Mensch⁸ das Werk, das unter der Sonne sich tut, nicht herausfinden kann. Selbst wenn der Mensch voll Mühe darnach sucht, findet er’s nicht heraus. Und wenn der Weise (*ḥeḥākām*) noch so sehr behauptet, es zu kennen, er vermag’s nicht herauszufinden. Denn an all dies gab ich mein Herz hin, und mein Herz ersah⁹ aus all dem, daß die Gerechten und die Weisen samt ihren Taten in der Hand Gottes sind.»

Qohelet bezeichnet sich in diesen Sätzen als ein Mann, der aufgebrochen war, sich leidenschaftlich und ruhelos der *ḥākāmā* zu widmen. Mit der für den *ḥākām* charakteristischen Kühnheit und Zuversicht war er ausgesprochen, Welt und Leben zu erkunden und daraus Regeln für kluges, erfolgversprechendes Handeln zu gewinnen. Daß solche Erkundung zum Ziel führen würde, dafür stand ihm die überlieferte Lehrtradition der *ḥākāmā* gut. Denn wie der altorientalische Weise überhaupt, so macht sich auch der alttestamentliche Weise auf, den sinnvollen Zusammenhang allen Gesche-

⁵ Am weitesten ist hierin C. Siegfried, Prediger und Hoheslied (1898), S. 2 ff., gegangen.

⁶ Mitte des 3. Jahrhunderts (Zimmerli, Galling u. a.).

⁷ K. Galling, Handbuch zum A.T., 18 (1969), S. 78.

⁸ Wörtlich: «... da mußte ich einsehen das Ganze des Werkes Gottes, daß nämlich der Mensch...» Das «Ganze des Werkes Gottes» ist Grund für den im folgenden daß-Satz gezogenen Schluß. Vgl. zu dieser sog. Antiptosis F. Delitzsch in Biblischer Commentar 4, 4 (1875), z. St. Galling: «... da mußte ich erkennen am Ganzen des göttlichen Werkes, daß...»; Zimmerli: «... da sah ich, daß der Mensch vor alledem, was Gott tut, das Geschehen... nicht herausfinden kann.»

⁹ Textkorrektur nach Galling z. St.

hens zu entdecken, die damit korrespondierenden Lebensregeln zu formulieren und diese dem Zeitgenossen als Orientierungs- und Entscheidungshilfen zur Verfügung zu halten. Welt- und Lebenskunde fallen dabei in eins. Der Kenner der Welt ist zugleich der Könnner im Leben. *Ḥākmā* ist Weisheit als Sachverstand und – wie der für das Spruchbuch charakteristische hebräische Ausdruck *tāḥbulōt* plastisch sagt (Spr. 1, 5; 11, 14; 12, 5; 20, 18; 24, 6) – «Steuermannskunst». Ganz so behauptet auch Qohelet, sich um Erkenntnis sowohl als auch um praktische Kenntnis, um das der Erkenntnis entsprechende irdische Handeln redlich bemüht zu haben:

«Als ich mein Herz daran gab, Weisheit zu erkennen und Einsicht zu bekommen in das Geschäft, das auf Erden sich tut – denn Tag und Nacht bekommt man ja dabei keinen Schlaf zu sehen! – ...»

Doch die Erwartungen Qohelets, mit Hilfe der traditionellen Weisheitslehre seinen Erkenntniswillen zu befriedigen und sein Leben zu meistern, erfüllten sich nicht. An welchen brüchigen Stellen fiel ihm das Gebäude der Weisheitslehre zusammen? Wir müssen zur Beantwortung dieser Frage zwei Aspekte weisheitlicher Tradition scharf ins Auge fassen, einen inhaltlichen zunächst, und sodann einen geschichtlichen.

a) Der inhaltliche Aspekt: Die traditionelle *ḥākmā* ist zutiefst davon überzeugt, daß zwischen dem Tun des Menschen und seinem Ergehen ein folgerichtiger Zusammenhang besteht. Im Tun-Ergehen-Zusammenhang sieht sie die kosmische Ordnung im Bereich des Sittlichen am Werk.

«Der Gerechte hat zu essen, bis er satt ist, aber der Gottlosen Bauch leidet Mangel» (Spr. 13, 25).

Diese innere Gesetzmäßigkeit gibt, da sie grundsätzlich lehr- und lernbar ist, dem Einsichtigen den Schlüssel zum Lebensglück in die Hand. «Alle in Israel wie im Alten Orient hochgeschätzten Lebensgüter kann er sich erwerben und sichern: langes Leben in Gesundheit, bis er alt und lebenssatt stirbt, blühende Kinderschar, die die Fortdauer des Geschlechts garantiert, materiellen Besitz, Ehre und Ansehen.»¹⁰ Weisheit ist nach diesem Verständnis nicht bloß Lebens-

¹⁰ E. Würthwein, *Die Weisheit Ägyptens und das Alte Testament: Mitteilungen des Universitätsbundes Marburg* (1959), S. 8.

kunst, sondern sie weist überhaupt erst den Weg zum Leben im Vollsinn des alttestamentlichen Wortes.

b) *Der geschichtliche Aspekt:* Gerhard von Rad hat in seinem neuesten Werk über die «Weisheit in Israel» mit dem ganzen Gewicht seiner Autorität betont, daß die Weisheitslehrer solche Sentenzen von der schicksalwirkenden Tat nicht als starre Dogmen verstanden wissen wollten, sondern als die Notierung erfahrbarer Lebensordnungen und didaktisch vereinfachender Regeln, die durchaus von der Wirklichkeit da und dort auch einmal widerlegt werden konnten.¹¹ Dennoch gesteht von Rad zu, daß es weisheitliche Sätze gegeben haben mag, «die das Handeln Gottes allzu rational und durchsichtig hinstellten»... «Jedes umfassender formulierte Weltverständnis trägt immer in sich die Tendenz zu einer gewissen Versteifung, und vollends werden im Eifer des Didaktischen gewisse Thesen wohl einmal ins Einseitige überzogen.»¹² Damit weist von Rad hin auf das Problem der geschichtlichen Wandlung der Weisheit in Israel. Diese Wandlung ist verschiedentlich unter dem Stichwort einer fortschreitenden «Theologisierung» der Weisheit beschrieben worden¹³. Besser würde man vielleicht von einer zunehmenden Dogmatisierung der weisheitlichen Erfahrungssätze sprechen. Zunächst einmal wurde in Israel Jahwe als Garant des Tun-Ergehen-Zusammenhangs eingeführt. Als solcher konnte er schließlich leicht nur noch als der Vergelter schlechthin verstanden werden, der zwar einerseits an die Stelle dieser immanenten Nemesis trat, andererseits aber ihrem Gesetz faktisch zugleich unterworfen wurde¹⁴. Die schon zitierte, noch untheologisch formulierte Erfahrungssatzsentenz:

«Der Gerechte hat zu essen, bis er satt ist, aber der Gottlosen Bauch leidet Mangel»,

stand noch kaum in Gefahr, als Dogma verstanden zu werden. Viel näher lag dies, sobald Jahwe als Garant der Regel auftrat und der gleiche Gedanke dogmatisch formuliert wurde; so etwa in Spr. 10,3:

¹¹ von Rad, *Weisheit* (A. 3), passim, bes. S. 165ff.

¹² Ebd., S. 301.

¹³ Vgl. z. B. J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung* (1933); H. H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit* (1966), S. 144ff.

¹⁴ Würthwein (A. 10), S. 9.

«Jahwe läßt den Hunger¹⁵ des Gerechten nicht ungestillt, die Gier der Gottlosen aber stößt er zurück.»

Lag da nicht das Mißverständnis nahe, Jahwes Tun sei rational erfaßbar, ja der Gerechte habe es in der Hand, Jahwes Segen zu gewinnen? Walther Zimmerli hat eindrücklich darauf hingewiesen, daß selbst die Gottesfurcht, die in den Proverbia als «Anfang der Weisheit» so hoch gepriesen wird, in Gefahr geriet, instrumental als im *Dienste* des weisheitlichen Geschäfts stehend aufgefaßt zu werden, «als die Königin aller Ordnungen des Steuerns»¹⁶.

Soviel mußte vorausgeschickt werden, wenn nun die skeptische Einrede Qohelets recht gehört werden soll.

2. Die Infragestellung der traditionellen Weisheit in der Skepsis des Qohelet

Hören wir auf dem Hintergrund des bisher Ausgeführten ein zweites Mal das – etwas verkürzte – Zitat aus Qoh. 8, 16–9, 1:

«Als ich mein Herz daran gab, Weisheit zu erkennen und Einsicht zu gewinnen in das Geschäft, das auf Erden sich tut..., da mußte ich in Anbetracht der Gesamtheit des Werkes Gottes einsehen, daß der Mensch das Werk, das unter der Sonne sich tut, nicht herausfinden kann. Selbst wenn der Mensch voll Mühe darnach sucht, findet er's nicht heraus. Und wenn der Weise noch so sehr behauptet, es zu kennen, er vermag's nicht herauszufinden...»

Zunächst wird an diesem Text deutlich, daß Qohelet die Krisis der traditionellen *ḥākḡmā* in erster Linie als eine Krisis des menschlichen Erkenntnisvermögens erfährt – Erkenntnis im Sinn der theoretischen wie praktischen Welt- und Lebenskunde. Das «Erkennen» (*jāda'*), das «Einsichtgewinnen» (*rā'ā*), das «Finden» (*māšā'*) ist dem Menschen nicht gegeben – es sei denn eben diese Erkenntnis der Fruchtlosigkeit aller Erkenntnisbemühungen, das Wissen um das Nichtwissen!

Woran ist bei Qohelet die weisheitliche Erkenntniszuversicht zerschellt? Die eben zitierte Grundstelle gibt uns einen wichtigen Hin-

¹⁵ *nəpəš* als Sitz der Begierde (L. Dürr, Zs. atl. Wiss. 43, 1925, S. 267f.) oder noch konkreter nach ugaritisch *npš* als «Appetit» zu verstehen (M. Dahood, Proverbs and Northwest Semitic Philology, 1963, S. 18).

¹⁶ W. Zimmerli, Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie: Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze (1963), S. 306, vgl. S. 314.

weis in der polemischen Bemerkung: «Und wenn der Weise noch so sehr behauptet, es (das Werk, das sich unter der Sonne tut) zu kennen, er vermag's nicht herauszufinden.» Hier wird angedeutet, daß Behauptung eines Satzes allein nicht genügt, mag er auch voll sein von traditioneller Korrektheit. Diese fast sarkastische Bemerkung ist ein starkes Indiz dafür, daß Qohelet wirklich – darin Hiob nicht unähnlich – einer dogmatisch verfestigten Weisheitslehre gegenüber stand. Wird ein Satz behauptet, so will ihn Qohelet – auch darin Hiob nicht unähnlich – zunächst einmal an der Wirklichkeit des Lebens gemessen wissen. Was ergibt nach Qohelet dieses Messen der Lehre an der Wirklichkeit? Eine Durchsicht des Buches Qohelet zeigt, daß er namentlich die folgenden vier Hauptargumente anführt:

a) Tun und Ergehen erweisen sich als *inkongruent*.

«Es gibt Gerechte, denen es ergeht, als hätten sie wie Gottlose gehandelt, und es gibt Gottlose, denen es ergeht, als hätten sie wie Gerechte gehandelt» (Qoh. 8, 14).

Solches ist für Qohelet nicht etwa die Ausnahme, die die Regel bestätigt. Die Regel wird vielmehr durch die Wirklichkeit außer Kraft gesetzt.

b) Die unvoreingenommene Wirklichkeitserfahrung lehrt das *Scheitern* der menschlichen Bemühungen auf dem Gebiet der *Lebensmeisterung*:

«Und ich wandet mich und sah unter der Sonne, daß nicht den Schnellen das Rennen gehört noch den Helden der Krieg noch auch den Weisen das Brot noch auch den Klugen der Reichtum noch auch den Einsichtigen die Gunst. Vielmehr: Zeit und Zufall trifft sie alle» (9, 11).

c) Wiederholt stellt Qohelet fest, daß der Mensch bei all seiner Mühe um die Lebensgüter kein *jitrōn*, keinen «Gewinn» davontrage. *jitrōn*, von der Wurzel *jtr* Ni. «übrigbleiben», bezeichnet die positive Bilanz nach Abzug der Aufwendungen. Lakonisch stellt Qoh. 2, 11 dazu fest:

«Es gibt kein *jitrōn* unter der Sonne.»

d) Dem Einwand, Qohelet verabsolutiere selber seine Erfahrungen, begegnet er mit einem letzten schlagenden Argument: Dem *Widerfahrnis des Todes*. Den wohlgemeinten Rat des Weisen, man solle

bei allem Tun doch stets den Ausgang, das «Ende» einer Sache bedenken (Spr. 5, 4. 11; 23, 37; 25, 8), führt er sarkastisch mit dem Ausruf *ad absurdum*:

«Wie stirbt doch der Weise genau wie der Tor!» (Qoh. 2, 16).

Die traditionelle Weisheit, die sich mächtig wußte, den Weg zum Leben zu weisen, wird entmächtigt durch die unentrinnbare Wirklichkeit des Todes.

An diesen vier hauptsächlichen Wirklichkeitserfahrungen – der Inkongruenz zwischen Tun und Ergehen, dem Scheitern der Lebensmeisterung, dem Ausbleiben des *jitrōn*, der Mächtigkeit des Todes – hat sich die Skepsis Qohelets gegenüber tradierten Lehrsätzen entzündet. Sie mündet aus im thematischen Universalurteil, welches das Buch eröffnet und beschließt und in Varianten wie ein roter Faden durchzieht, Qoh. 1, 2; 12, 8:

h'abēl h'abālim... h'ākkol h'abael, «Nichtigkeit über Nichtigkeit, alles ist nichtig!»

H'abael, eigentlich «Hauch», bezeichnet bei Qohelet nach Galling das Resultatlose eines Unternehmens.¹⁷ W. E. Staples hat die These vertreten, *h'abael* habe im Buch des Predigers einen agnostischen Klang und bezeichne insbesondere die Unbegreiflichkeit, Unfaßbarkeit einer Sache.¹⁸ Zwar muß Staples' Versuch, *h'abael* vom vorislamischen Regengott *hubal* abzuleiten und als Grundbedeutung «Geheimnis, Verhülltes» anzunehmen, als mißglückt gelten. Seine Analysen der einzelnen *h'abael*-Stellen in ihrem jeweiligen Kontext jedoch haben etwas Überzeugendes. *H'abael* ist demnach das Urteil Qohelets über eine Sache, die sich dem Kennen und Können des Menschen entzieht. Wo die Steuerungsgesetze als unerkennbares Rätsel erfahren werden, muß die Steuermannskunst in sich zusammenbrechen.

Darin zeigt Qohelet's Denken echt skeptische Züge, daß er tradierte Lehre solcherweise auf ihren Wirklichkeitsgehalt hin untersucht und im Urteil *h'abael* einen radikal erkenntniskritischen Schluß aus seinen Analysen zieht. Wie ist der Stellenwert solcher Skepsis in der alttestamentlichen Geisteswelt zu bestimmen?

¹⁷ Galling (A. 7), S. 79.

¹⁸ W. E. Staples, The "Vanity" of Ecclesiastes: *Journ. Near East. Stud.* 2 (1943), S. 95ff.

3. *Das israelitisch-jüdische Erbe Qohelets als Grund und Grenze seiner Skepsis*

Es ist hier nicht möglich, dem Verhältnis Qohelets zur mesopotamischen, ägyptischen und griechischen Geisteswelt nachzuspüren. Dafür muß auf die neueren Untersuchungen von Hans Heinrich Schmid und Oswald Loretz verwiesen werden.¹⁹ Mit Loretz wird man ein positives Ergebnis in der Frage nach solchen Beziehungen eigentlich nur im Fall der Keilschriftliteratur annehmen dürfen, wobei auch hier Parallelität noch nicht Abhängigkeit bedeutet.

Um so schärfer ist die Frage nach dem israelitisch-jüdischen Erbe Qohelets zu stellen. Zwei Leitfragen sollen unsere Überlegungen ordnen.

a) Läßt sich ein inneralttestamentlicher Grund finden, von dem Qohelet zur Destruktion der traditionellen *ḥākmā* Anstoß erhält?

b) Wo sind die Grenzen abzustecken, an die die Skepsis Qohelets – seinem Universalurteil *ḥæbæl* zum Trotz und also inkonsequenterweise – tatsächlich stößt?

Zu a): die Frage nach dem Grund der Skepsis:

Ein drittes Mal diene unsern Überlegungen die Stelle Qoh. 8, 16–9, 1 zum Ausgangspunkt (ich zitiere verkürzt):

«Als ich mein Herz daran gab, Weisheit zu erkennen..., da mußte ich in Anbetracht der Gesamtheit des *Werkes Gottes* einsehen, daß der Mensch *das Werk, das unter der Sonne sich tut*, nicht herausfinden kann... Denn an all dies gab ich mein Herz, und mein Herz ersah aus all dem, daß die Gerechten und die Weisen samt ihren Taten in der Hand Gottes sind.»

Hier wird von Qohelet eine zunächst höchst überraschende Kausalität festgestellt: Daß der Weise die Gesetze des irdischen Geschehens nicht zu erkennen und darum auch nicht in Lebensregeln umzumünzen vermag, das eben hat seinen Grund in der Universalität und Allwirksamkeit des *Werkes Gottes*. In diesem seinem Werk nämlich ist Gott frei. Darum ist sein Tun auch nicht verrechenbar. Daß Gott alles Geschehen nach seinem freien Ermessen bestimmt, ist für Qohelet ein Satz des Glaubens, an dem er nicht rüttelt. Erkenntnistheoretisch hat dieser Glaubenssatz den Stellenwert einer *Maxime*, hinter die nicht zurückgefragt wird. Das allbestimmende *Werk Gottes* ist für menschliche Weisheit unerkennbar per de-

¹⁹ Schmid (A. 13); Loretz (A. 1).

initionem, das von ihm bestimmte «Werk unter der Sonne» unerkennbar per determinationem.

«So wie du nicht weißt, wohin der Wind weht..., so kennst du auch das Tun Gottes nicht, durch das er alle Dinge wirkt» (Qoh. 11, 5).

So folgt aus dem Glaubenssatz über die Allbestimmung durch das Werk Gottes zwingend die erkenntniskritische Skepsis, und aus ihr wiederum der Satz über das Scheitern weisheitlicher Steuermannskunst:

«Sieh an das Werk Gottes! Wer könnte denn gerade biegen, was er gekrümmt?» (7,13).

Mit seiner Konzeption vom «Werk Gottes» aber steht Qohelet fraglos in der alttestamentlichen Tradition vom *ma^ašē JHWH*. In der Festschrift für Theodor Vriezen hat Gerhard von Rad diese Traditionslinie nachgezeichnet.²⁰ Ursprünglich Bezeichnung für das schöpfungsmäßige, aber auch das geschichtliche Handeln Jahwes, wird *ma^ašē^{ab}lohīm* in späteren Texten zum Begriff des «Waltens Gottes» schlechthin stereotypisiert. Für Qohelet ist dieses Walten wohl je und je erfahrbar im Kontinenten, aber unerkennbar in seinem inneren Gesamtzusammenhang. Mit dem Satz von der Verborgenheit des göttlichen Waltens bekennt sich Qohelet in seiner Zeit zur Freiheit und Unverfügbarkeit Gottes und damit zu einem altisraelitischen Erbe.

b) *Die Frage nach den Grenzen der Skepsis*

Der eben skizzierte *ma^ašē^{ab}lohīm* ist Grund, aber als unbestrittener Glaubenssatz zugleich Grenze der Skepsis Qohelets. Daß Gott ist und wirkt, diese Wahrheit steht auf sich selbst, ist absolut. Alles wird relativiert an dieser Absolutheit Gottes – auch die Skepsis selbst! Nichts Menschliches darf sich absolut setzen; denn «Gott ist im Himmel und du bist auf Erden!» (Qoh. 5, 1). Mit solcher Selbstbeschränkung der Skepsis hängt es zusammen, daß sie – just *sie!* – die Gottesfurcht wieder in ihrer ursprünglichen Bedeutung freisetzt. «Gott sollst du fürchten!» (5, 6), das ist bei Qohelet sicher keine Aufforderung, kühn nach dem vornehmsten Instrument menschlicher Steuermannskunst zu greifen. Furcht Gottes im hier wieder-

²⁰ G. von Rad, *Das Werk Jahwes: Studia biblica et semitica* (1964), S. 290ff.

entdeckten ursprünglichen Sinn «bleibt offen für Gott selber – ihn, den Freien und Lebendigen. Mit diesen Erkenntnissen erinnert Qohelet die Weisheit an ihren Ort vor dem Schöpfer.»²¹

In solcher Offenheit ursprünglicher Gottesfurcht kann Qohelet nun auch offen sein für das ihm von Gott je und dann zugemessene Teil (*hēlæq*) an positiven Erfahrungen. Sowenig die Skepsis durchgehalten wird, so wenig auch das Universalurteil *hæbæl*. In praktischer Inkonsequenz hält Qohelet am *relativen* Vorzug der Weisheit vor der Torheit (2, 13f.; 7, 11f.; 8, 1–8), am *begrenzten* Wert der Lebensgüter (7, 11f.), gar am *Dennoch* des tätigen Lebens fest (11, 1–8).²²

«Am Morgen säe aus deinen Samen, und am Abend gib nicht Ruh deiner Hand; denn du weißt nicht, ob dieses glückt oder jenes, oder ob beides gut gerät» (11, 7).

Der Satz von der Unerkennbarkeit des Werkes Gottes hebt das an Gen. 1 erinnernde Bekenntnis nicht auf:

«Alles hat er (Gott) schön gemacht zu seiner Zeit» (3, 11; vgl. 7, 29; 12, 1).

An der je und dann kontingent erfahrbaren Güte des Schöpfers zweifelt Qohelet nicht. Sie bezeugt sich ihm vor allem im Erlebnis der Freude, die Qohelet als das Beste im Leben zu preisen nicht müde wird. Mit Fröhlichkeit meint Qohelet durchaus keinen Galgenhumor, jenen Trick, die Anfechtungen des Lebens doch noch elegant zu überspringen. Solche selbstgemachte Freude muß, wie er selbst erfahren, scheitern:

«Ich sagte mir: Wohlan, versuch's mal mit der Freude und genieße! Doch siehe, auch das war *hæbæl!*» (2, 1).

Vielmehr kann Freude allein aus Gottes Hand empfangen werden. Nur als *mattat* ^ʾ*lohīm*, als «Gabe Gottes», kommt dem Menschen echte Freude, echte Heiterkeit zu:

«Ich erkannte, daß es für den Menschen nichts Besseres gibt als fröhlich zu sein und sich's im Leben wohl gehen zu lassen. Denn auch dies, daß ein Mensch essen und trinken und Gutes erleben kann in all seiner Mühsal, ist eine Gabe Gottes» (3, 12).

Neuestens hat Leo Gorssen einmal mehr die hartnäckig sich haltende Mißdeutung vorgetragen, solche Fröhlichkeit sei nichts als

²¹ Zimmerli (A. 16), S. 315.

²² Zimmerli (A. 1), z. St.

ein verzweifelter Versuch, der Nichtigkeit des Lebens zu entfliehen²³. Schon eher könnte eine solche Deutung auf die berühmte Gilgamesch-Stelle aus dem sog. Meißner-Fragment zutreffen, wo die Schenkin Siduri dem Helden zuruft (Gilg. X, 3, 1–8):

«Gilgamesch, wohin läufst du?
Das Leben, das du suchst, wirst du nicht finden!
Als die Götter die Menschheit erschufen,
teilten den Tod sie der Menschheit zu,
nahmen das Leben für sich in die Hand.
Du Gilgamesch – dein Bauch sei voll,
ergötzen magst du dich Tag und Nacht!
Feiere täglich ein Freudenfest!...»²⁴

Hier ist das Dasein resigniert, ja tragisch verstanden. Die Götter lassen dem Menschen nichts als den Tod. Dem möge Gilgamesch mit dem Griff nach der Freude begegnen!

Anders Qohelet. Er erfährt Gottes Hand durchaus auch als schenkende:

«Es gibt nichts Besseres für den Menschen, als daß er esse und trinke und sich's gut sein lasse in seiner Mühsal. Auch das kommt nämlich, so sah ich, aus der Hand Gottes. Denn wer kann essen und wer genießen ohne ihn?»

Aus der «Hand Gottes» kommt ihm, dem Skeptiker, unerwartet Lebensfreude zu! Dies Bekenntnis fällt sachlich in eins mit der Erkenntnis am Schluß unserer wiederholt zitierten Grundstelle Qoh. 8, 16–9, 1:

«... Mein Herz ersah aus all dem, daß die Gerechten und die Weisen samt ihren Taten in der Hand Gottes sind.»

Wenn aus Gottes Hand Freude kommt, so mag es – trotz aller Unberechenbarkeit des göttlichen Werks – letztlich gerade auch für den Weisen gut sein, sich in dieser Hand zu wissen. Die Einsicht, daß Gott dem Steuermann das Steuer nicht überläßt, mußte Qohelet, das spürt man ihm an, schmerzen. In ein fatalistisches und tragisches Welt- und Selbstverständnis ist er deswegen nicht abgeglitten. Vom Abgrund radikalster Skepsis weiß er sich von Gottes Hand zurückgehalten. Darin, daß seine Skepsis ihn nicht der

²³ L. Gorssen, *La cohérence de la conception de Dieu dans l'Écclésiaste*: *Ephemerides theol. lovan.* 46 (1970), 282–324, S. 321f.

²⁴ A. Schott & W. v. Soden, *Das Gilgamesch-Epos* (1958), S. 77f. Die Stelle wird insbesondere mit Qoh. 9, 7–9 in Parallele gesetzt.

Tragik ausliefert, lebt Qohelet noch einmal entschieden vom israelitisch-jüdischen Erbe.

Die traditionsgeschichtliche Ferne Qohelets vom übrigen A.T. erweist sich folglich als kleiner, als zunächst vermutet. Wie aber steht es um jene raschempfundene Wahlverwandtschaft zwischen ihm und uns, der skeptischen Generation? Ob wir als wirklich Angefochtene oder mehr – um einen Ausdruck von Rads zu gebrauchen – als «literarische und philosophische Feinschmecker»²⁵ uns mit ihm befassen, er erspart uns so oder so die *eine* Frage nicht: die Frage nach der Wirklichkeit Gottes jenseits unseres Denkvermögens. Er tut dies mit der gerade ihm eigenen distanzierten Radikalität, aber auch mit der gerade ihm eigenen, seltsam verhaltenen und seltsam ergreifenden Festlichkeit.

Martin A. Klopfenstein, Bern

²⁵ von Rad, *Weisheit* (A. 3), S. 308.