Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 56 (2000)
Heft: 1

Artikel: Zweifel, Freude und Gottesfurcht als Glaubensgewissheit : zum aspektivischen Denken Kohelets

Autor: Wahl, Harald Martin

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878033

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

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

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 56 2000 Heft 1

Zweifel, Freude und Gottesfurcht als Glaubensgewissheit

Zum aspektivischen Denken Kohelets

Diethelm Michel in dankbarer Erinnerung[1]

I. Einleitung

Sein scharfsinniges Beobachten und radikales Fragen machen den Prediger Salomo, wie ihn M. Luther nach der Überschrift (1,1) und der fiktiven Selbstvorstellung (1,12) nennt[2], oder Kohelet[3], wie er nach der Tradition der Hebräischen Bibel heisst, zu einem «unheimlichen Gast»[4] im Kanon des Alten Testaments[5]. Kohelet, dessen Pseudonym einen Deckmantel über den ersten individuell greifbaren Theologen der alttestamentlichen Literaturgeschichte wirft, ist ein der Tradition kundiger Phänomenologe, dessen Denken seine Kraft daraus gewinnt, dass er die «Lehren der Väter» mit dem beschrie-

[1] Ein Manuskript des Aufsatzes hat er anlässlich seiner Emeritierung im Februar 1999 freundlich empfangen.

[2] Vgl. M. Luther, Prediger Salomo (WA.DB 1), 615; (WA.DB 10,2), 109 (vgl. zur Interpretation Luthers E. Wölfel, Luther und die Skepsis. Eine Studie zur Kohelet-Exegese Luthers [FGLP X,12], München 1958, 119-142).

[3] Alle Deutungsversuche von קהלת (vgl. D. Michel, Qohelet [EdF 258], Darmstadt 1988, 1-8) hat M. Luther, Vorrhede auff den prediger Salomo (WA.DB 10,1), 104, schon 1524 vorweggenommen: «Das buch heysst auff Ebreisch Kohelet, das ist eyner der offentlich ynn eyner gemeyne redet, Denn Kahal heysst eyne gemeyne versamlet beyeynander, die man auf kriechisch Ecclesia, nennet» (vgl. M.E. Schild, Abendländische Bibelvorreden bis zur Lutherbibel [QFRG 39], Gütersloh 1970, 208-211). Entsprechend betitelt M. Buber, Die Schrift, Bd. 4, Darmstadt [6]1962, 389, das Buch Kohelet als «Versammler».

[4] H.-P. Müller, Der unheimliche Gast. Zum Denken Kohelets, ZThK 84 (1987) 440.

[5] Vgl. zur ältesten Auslegungsgeschichte K.J. Dell, Ecclesiastes as Wisdom: Consulting Early Interpreters, VT 44 (1994) 301-329.

benen Zustand der Welt konfrontiert, schonungslos ihren Widerspruch[6] aufdeckt und - ohne diesen eschatologisch aufzuheben - benennt.

Die Auslegung der in ihrem Kernbestandteil (1,4 - 11,6) von wenigen Glossen abgesehen[7] auf einen anonymen Gelehrten des 3. Jahrhunderts[8] zurückgehenden Weisheitsschrift[9] wird durch dessen schriftstellerische Technik erschwert. Die Arbeits- und Darstellungsweise des Predigers machen es dem Exegeten schwer, den Gedankengang nachzuzeichnen, ja es hat nicht an Stimmen gefehlt[10], die dem Büchlein einen logischen Aufbau ganz absprechen[11]. Formal ist es schwierig, Kohelets eigene Meinung von der angeführten

[6] H.-P. Müller, Theonome Skepsis und Lebensfreude. Zu Koh 1,12 - 3,15, BZ 30 (1986) 18, spricht zu Recht von den durch Kohelet aufgedeckten «Aporien der Weisheit».

[7] H. Gese, Zur Komposition des Koheletbuches, FS M. Hengel, Bd. 1 Judentum, Tübingen 1996, 96, hält keinerlei Ausscheidungen für nötig.

[8] Wegen der geistesgeschichtlichen Anklänge, des späten Hebräisch und des theologischen Gedankenguts, welches weder die weisheitliche Torafrömmigkeit Ben Siras (Sir 1,11-38; 15,11-21) noch die eschatologisierende Weisheit der Sapientia Salomonis (Sap Sal 1,11-16; 3,1-4; 9,1-18; 11,17 - 12,1) kennt, ist das Buch wohl im zweiten Drittel des 3. Jahrhunderts entstanden (vgl. J.L. Crenshaw, Ecclesiastes [OTL], Philadelphia 1987, 49-50; H.W. Hertzberg, Der Prediger [KAT XVII], 4-5, Gütersloh 1963, 42-55; R.E. Murphy, Qohelet, [WBC 23A], Dallas 1992, XIX-XXIII; R.N. Whybray, Ecclesisastes, [NeCB], London 1989, 7-14).

[9] Vgl. F. Ellermeier, Qohelet, Teil I/1. Untersuchungen zum Buche Qohelet, Herzberg 1967, 93-103; 131-141; K. Galling, Die fünf Megilloth. Prediger Salomo (HAT 18), Tübingen 1940, [2]1969, 76-77; 123-125; O. Kaiser, Die Botschaft des Buches Kohelet, EphTheol 71 (1995) 48-69; R.N. Whybray, Ecclesiastes, 34-36, 169-174 (Anm. 8).

[10] Berühmt ist das Votum von F. Delitzsch, Hoheslied und Koheleth (BC IV,4), Leipzig 1875, 195: «Blicken wir auf diese umrissliche Reproduction des Inhalts und Gedankengangs des Buchs zurück, so zeigt sich durchweg gleiche Weltanschauung mit gleichem Ultimatum, und auch insofern Kunst der Composition, als eine malerische Ouvertüre das Buch eröffnet und ein malerisches Finale es abschliesst. Aber stufengängige Entwickelung, fortschreitende Beweisführung lässt sich vermissen und sogar die Gruppirung des Gleichartigen ist nicht rein durchgeführt; die Gedankenverknüpfung ist öfter durch Äusserliches und Zufälliges bestimmt und nicht selten schiebt sich in die Kette des Sachverwandten ein fremdartiges Glied ein. [...] Die Gründe, Anlässe und Absichten, welche den Verf. bestimmten, Bekenntnisse und Sittensprüche gerade so einander folgen zu lassen, entziehen sich grossentheils der Beobachtung. Alle Versuche, in dem Ganzen nicht nur Einheit des Geistes, sondern auch genetischen Fortgang, allesbeherrschenden Plan und organische Gliederung nachzuweisen, mussten bisher und werden inskünftige scheitern».

[11] Eine sinnvolle Komposition der ersten drei Kapitel einschliesslich einer Abgrenzung der Königstravestie haben H.-P. Müller, Theonome Skepsis, 1-19, [vgl. Anm. 6] und zuletzt A. Fischer, Beobachtungen zur Komposition von Kohelet 1,3 - 3,15, ZAW 103 (1991) 72-86, nachgewiesen; vgl. allgemein zum Aufbau des Buches M.V. Fox, Frame-Narrative and Composition in the Book of Qohelet, HUCA 48 (1977) 83-106; J. Loader, Polar Structures in the Book of Qohelet (BZAW 152), Berlin/New York 1979; W. Zimmerli, Das Buch Kohelet - Traktat oder Sentenzensammlung, VT 24 (1974) 221-230, und zuletzt H. Gese, Zur Komposition des Koheletbuches, 69-98 (Anm. 7).

Schulmeinung, von Zitaten oder einer ironisch dargestelleten Gegenposition abzugrenzen[12].

Als ein der Tradition kundiger Schriftgelehrter und Weisheitslehrer[13] nimmt Kohelet überkommene Gattungen, Motive und Gedanken auf und kombiniert sie zu einer eigenständigen Textform: Aus unterschiedlichen Gattungen (Sprüche, Abmahnung, Frage, Nichtigkeitsformel, Selbstreflexion und Zitat)[14] und Stilfiguren (Paranomasie, Anapher, Vergleich, Parabel und Metapher)[15] schafft er unter der Verwendung von Redewendungen, Topoi[16], Leitbegriffen, Leitmotiven und Lieblingswörtern[17] eine konzentrisch und doch linear[18] aufgebaute Weisheitsschrift mit lehrartigem[19] Duktus, die um die Frage nach dem «Lohn» menschlicher Existenz kreist.

Charakteristisch ist für den Prediger das aspektivische Denken, mit dem er ein Thema aus unterschiedlichen Blickwinkeln betrachtend erfasst. Typisch für diese Weise der Reflexion und der Darstellung ist es auch, dass Kohelet bei seiner Leitfrage nach dem Ertrag menschlicher Existenz weitere Aspekte behandelt und diese in den Gedankengang einflicht. So entsteht aus dem einzelnen Blick additiv die Gesamtsicht[20]. Deutlich können wir die drei

[12] Vgl. E.M. Good, Irony in the Old Testament, London 1965, 168-195; M.V. Fox, Qohelet and His Contradictions (JSOT.S 71), Sheffield 1989, 9-28.

[13] Dass Kohelet ein nach griechischem Vorbild umherziehender *Wanderprediger* war, der seine Lehre dem Volk auf dem Markt gegen Geld angeboten hat (so N. Lohfink, Kohelet [NEB], Würzburg 1980, 12), ist weder nachzuweisen noch einleuchtend. Kohelets Wirken ist nur im Kontext der Schule und der Synagoge vorstellbar, den Orten, an denen der theologische Diskurs in Auseinandersetzung mit der Tradition stattgefunden hat. Nur so ist sein Aufruf an die männliche Jugend verständlich, sich ihrer Jugend zu erfreuen (11,9). Nur so sind die aus dem Schulgespräch entlehnten Gattungen erklärbar (vgl. A. Fischer, Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet [BZAW 247], Berlin/New York 1997, 102-103; 245).

[14] Vgl. Chr. Klein, Kohelet und die Weisheit Israels. Eine formgeschichtliche Studie (BWANT 132), Stuttgart u.a. 1994, 121; 157-162; O. Loretz, Zur Darbietungsform der ‹Ich-Erzählung› im Buche Qohelet, CBQ 25 (1963) 46-59; G.S. Ogden, The «Better»-Proverb (Tôb-Spruch), Rhetorical Criticism, and Qoheleth, JBL 96 (1977) 489-505; R.N. Whybray, The Identification and Use of Quotations in Ecclesiastes (VT.S 32), Leiden 1981, 435-451.

[15] Vgl. O. Loretz, Qohelet und der Alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet, Freiburg u.a. 1964, 180-196; ders., Altorientalische und kanaanäische Topoi im Buche Kohelet, UF 12 (1980) 267-286.

[16] Vgl. O. Loretz, Qohelet, 179-180, 196-212 (Anm. 15).

[17] Vgl. O. Loretz, Qohelet, 167-179 (Anm. 15); C.F. Whitley, Koheleth. His Language and Thought (BZAW 148), Berlin/New York 1979, 119-121, 147-148.

[18] Einen linearen Gedankengang hat A. Fischer, Beobachtungen, 72-86, (Anm. 11), für c. 1,3 - 3,15 nachgewiesen.

[19] Die für die Lehrrede typische Anrede, Aufmerksamkeitsrufe und Lehreröffnungsformeln fehlen (vgl. Chr. Klein, Kohelet, 39 [Anm. 14]; K.F.D. Römheld, Die Weisheitslehre im Alten Orient. Elemente einer Formgeschichte [BN.B 4], München 1989, 135-138).

für sein Denken grundlegenden Themen konturieren, die im Buche ineinander verwoben sind: Es sind der Zweifel, die Freude und die Gottesfurcht.

Für sich betrachtet kann die Darstellung nur eine der drei Kategorien das Denken des Predigers nicht hinreichend erfassen. Dass diese drei Themen in variierter Gestalt das Denken des Predigers ausmachen, und wie sie einander bedingen, wollen wir nachdenkend vorstellen. Dabei werden wir auch zu zeigen versuchen, dass die basalen Themen seiner Reflexion für Kohelet gleichzeitig die Grundbefindlichkeiten gläubiger Existenz einschliesslich deren Vergewisserung bilden. So bedingen und befruchten sich Existenz und Reflexion bei Kohelet wie ansonsten kaum im Alten Testament.

II. Der Zweifel

Der *Zweifel* des Predigers als Grundhaltung seiner Reflexion drückt sich in seinem vorbehaltlosen *Fragen* und den wiederholt eingestreuten *Nichtigkeitsformeln* aus, mit denen er einen Gedankengang kommentiert. Die wie ein Leitmotiv immer wieder gestellte Grundfrage des Buches lautet (1,3):

Welchen Gewinn hat der Mensch bei all' seiner Mühe,
mit der er sich müht unter der Sonne?

Was bleibt dem Menschen bei aller seiner Mühe? In immer neuen Variationen zieht sich die Frage nach dem Wert des Lebens durch das ganze Buch (2,2.12.24; 3,21-22; 4,8.11; 5,10; 6,6.8.11.12; 7,10.24; 8,1.4). Abgeschlossen werden die sich an diese Fragen anschliessenden Reflexionen und Sentenzen von *Nichtigkeitsformeln* und kürzeren *Nichtigkeitsaussagen*. Eine solche Nichtigkeitsformel leitet nach der Überschrift auch das Buch ein (1,2):

Eitel Eitelkeiten, spricht Kohelet,
eitel Eitelkeiten, alles ist eitel[21].

[20] Vgl. ausführlich E. Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens. Aspektive im Alten Ägypten, [3]1996, 5-6; 67-70; 141-154.

[21] Die Bedeutungsbreite der in Koh 38 mal belegten Form von הבל reicht von *Windhauch* und *Dunst*, über *Flüchtigkeit* bis zu *Eitelkeit* (vgl. M.V. Fox, Qohelet, 37-48 [Anm. 12]; K. Seybold, הבל, ThWAT 2 [1977], 334-343). Sowohl D. Michel, Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet (BZAW 183), Berlin/New York 1989, 50-51, als auch M.V. Fox, The Meaning of *Hebel* for Qohelet, JBL 105 (1986) 425-427, übersetzen הבל in der Regel mit *absurd/Absurdität*. Absurd bedeutet für D. Michel, Qohelet, 86 (Anm. 2), in der an A. Camus, Der Mythos von Sisyphos, Hamburg 1959, 29, angelehnten Definition (referiert Camus hier nicht Husserl?), dass der nach Sinn fragende Verstand keine Antwort findet. Aus zwei Gründen ist dieses Verständnis von הבל unangemessen: Erstens rechnet Camus nicht, wie jedoch Kohelet, mit Gott als Grund und Regent der Welt (Sisyphos, 100, das Absurde «vertreibt aus dieser Welt einen Gott, der mit dem Unbehagen und mit der Vorliebe für nutzlose Schmerzen in sie eingedrungen war»); das Absurde ist für ihn ein anthropologischer Begriff, der beschreibt, dass etwas nicht vernunftgemäss erklärbar ist

Die bestärkende Nichtigkeitsformel dient nicht nur als Leitmotiv, sie wird vom ersten Redaktor[22] auch am Ende des Buches als Inklusio angehängt. Durch diesen redaktionellen Eingriff wird das Buch gerahmt (1,2; 12,8). Traditionsgeschichtlich greift der Redaktor in V 2 fast wörtlich die von Kohelet über das ganze Buch verteilten Nichtigkeitsaussagen (2,1.11.15.17.19.26; 3,19; 4,4.7.8.16; 5,9; 6,2.9.11; 7,6.15; 8,10.14; 9,9; 11,8.10) auf. Wie in einer wohlkomponierten Fuge ist das Thema der Nichtigkeit auf die Königstravestie (1,12 - 2,26*) konzentriert, in c. 10 fehlt die Nichtigkeitsaussage ganz. Die Nichtigkeitsformel steht gewöhnlich als Abschluss von Diskursen, um die Eitelkeit, Flüchtigkeit und Nichtigkeit allen menschlichen Strebens in den untersuchten Lebensbereichen zu unterstreichen, gelegentlich leitet sie auch einen Gedankengang ein. In der Kurzform (2,1; 2,15; 2,19; 2,23; 3,19; 5,9; 7,6; 8,10; 8,14) lautet die jeweils leicht abgewandelte Formel gewöhnlich גם־זה הבל, in der Langform גם־זה הבל ורעות רוח (1,14; 2,11; 2,17; 2,21; 2,26; 4,4; 4,8; 4,16; 6,2).

Koh 1,2 unterscheidet sich in seiner Intention gar nicht, in seiner Form aber erheblich von den übrigen Nichtigkeitsformeln. Fünfmal kommt die Wurzel הבל in dem synonymen Parallelismus vor, der durch das abschliessende הכל הבל noch gesteigert wird. Das Wortspiel und die doppelte, gesteigerte Wiederholung kennen die anderen Nichtigkeitsformeln nicht. Auch die eingeschobene Apposition אמר קהלת, die den Sprecher benennt, taucht beim Prediger sonst nicht auf. In der ebenfalls auf den ersten Redaktor zurückgehende Inklusio in 12,8 fehlt in 12,8b das wiederholte הבל הבלים.

Nun wird die allgemeine Nichtigkeitsaussage in 1,2 von einer konkreten Frage (V 3) ergänzt. Beide Verse verhalten sich wie Leitmotiv (V 2) und Leitfrage (V 3) zueinander. Zusammen bilden sie das Motto des Buches. Fast

(R. Fabian, Absurd, HWP 1 [1971], 66-67). Zweitens gehört *absurdus* zur lateinischen Wortgruppe *susurrus*, das lautmalerisch einen missklingenden Ton nachahmt. So ist nach der Grundbedeutung etwas absurd, wenn jemand etwas misstönend hervorbringt. In der Logik erhielt absurd dann die Bedeutung von *widersinnig* oder *widersprüchlich* (vgl. F. Kluge/E. Seebold, Etymologisches Wörterbuch, Berlin/New York [22]1989, 6, 662). Weder die etymologische Grundbedeutung noch die spätere Bedeutung von widersinnig und erst recht nicht die Definition von Camus des anthropologisch verkürzten Vernunftswidrigen gibt הבל angemessen wieder: הבל bedeutet für den Prediger, dass angesichts des ewigen Weltenlaufs, der Uneinsehbarkeit Gottes und der Unvorhersehbarkeit der eigenen Zukunft alles Mühen und Plagen, alles Trachten nach Weisheit bis in den Tod nur einen relativen und keinen absoluten Wert hat, den Gott und sonst niemand gewährt. Diese Bedeutung trifft am ehesten M. Luthers *eitel*, *Eitelkeit* (vgl. G. Ogden, Qohelet, Sheffield 1987, 17-22).

[22] Auf den ersten Redaktor gehen ausser den ersten beiden Worten der Überschrift דברי קהלת (1,1aα) auch das Motto (1,2-3) und der erste Epilog (12,8-11) zurück (Vgl. F. Delitzsch, Hoheslied und Koheleth, 195 [Anm. 10]; F. Ellermeier, Qohelet, 93-103 [Anm. 9]; K. Galling, Prediger Salomo, 84-85, 123-125 [Anm. 9]; O. Kaiser, Botschaft, 52-53 [Anm. 9]; R.N. Whybray, Ecclesiastes, 34-36, 169-172 [Anm. 8]).

wörtlich greift der erste Redaktor die in 2,2, 3,9 und 5,15 von Kohelet selbst gestellte Frage auf (1,3):

Welchen Gewinn (יתרון) hat der Mensch bei all' seiner Mühe (עמל),
mit der er sich müht (עמל) unter der Sonne?

Nachdem vom ersten Redaktor dem Buch das Leitmotiv und die Leitfrage vorangestellt worden sind, beginnt der dem Prediger zugeschriebene Teil der Weisheitsschrift (1,4 - 11,6). In immer neuen Diskursen schreitet er verschiedene Erscheinungen menschlicher Existenz ab, um nach dem Wert des Lebens zu fragen. Sein radikales Fragen und die über das ganze Buch gestreute Nichtigkeitsaussage haben ihm zu Unrecht den Ruf eines Skeptikers eingetragen. In den Ohren traditioneller Weisheitslehrer klingen Kohelets Äusserungen anstössig, wenn nicht sogar blasphemisch, doch ist er weder ein Pessimist[23] noch ein Agnostiker, noch ein Skeptiker[24], der die Sinnlosigkeit, Unerkennbarkeit oder Unbegreiflichkeit der Welt und der menschlichen Existenz vertritt[25]. Sein prüfendes Fragen können wir vielmehr als *Zweifel* bezeichnen.

Zunächst betrachtet er im Gewande eines weisen Königs (1,12) zweifelnd den Ertrag der menschlichen Mühe (עמל), Geschäftigkeit (ענין) und Weisheit (חכמה). Kein Wunsch bleibt dem König unerfüllt. Zuerst prüft der Weise die Weisheit selbst auf ihren Nutzen hin und kommt zu dem bitteren Ergebnis (1,18):

Wo viel Weisheit, ist viel Kummer,
und wer Erkenntnis (דעת) mehrt, mehrt den Schmerz.

Danach wendet er sich dem äusseren Wohlleben zu. Kohelet, der König, baut schönere Paläste, legt prächtigere Lustgärten an (2,4-6), hat einen grösseren Hofstaat und üppigere Schätze als alle, die vor ihm in Jerusalem waren (2,7-9). Alles, was sein Auge begehrt und sein Herz wünscht, erfüllt er sich,

[23] Vgl. H. Diels, Der antike Pessimismus, Schule und Leben 1, Berlin 1921, 1-27; A. Fischer, Skepsis, 244-250 [Anm. 13]; V. Gerhardt, Pessimismus, HWP 7 (1989), 386-395; L. Schwienhorst-Schönberger, «Nicht im Menschen gründet das Glück» (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie (HBS 2), Freiburg u.a. 1994, 263-269; sowie M. Stockhammer, Kohelets Pessimismus, Schopenhauer-Jahrbuch 41 (1960), 52-81.

[24] Vgl. J.L. Crenshaw, The Birth of Scepticism in Ancient Israel, FS L.H. Silbermann, New York 1980, 1-19; K.J. Dell, The Book of Job as Sceptical Literature (BZAW 197), Berlin/New York 1991, 213-217; M.A. Klopfenstein, Die Skepsis bei Kohelet, ThZ 28 (1972) 97-109; H.-P. Müller, Theonome Skepsis, 17-19 [Anm. 6]; R. Pfeiffer, The Peculiar Scepticism of Ecclesiastes, JBL 53 (1934) 100-109.

[25] Nach D. Michel, Untersuchungen, 1989, 7 (Anm. 21), ist Kohelet «ein erkenntnistheoretischer Skeptiker», doch schon diese Deutung geht über das Selbstverständnis Kohelets hinaus. Kohelet hält an den Konstanten alttestamentlichen Glaubens fest, nur klammert er spekulative eschatologische Gedanken aus (vgl. St. de Jong, God in the Book Qohelet: A Reappraisal of Qohelets Place in the Old Testament Theology, VT 47 (1997), 154-167).

damit das Herz fröhlich sei, und er seinen Teil von seiner Mühe gewänne. Und doch, sein Werk betrachtend, resümiert der weise König (2,11):

Und ich wandte mich all' meinem Tun zu, das meine Hände getan haben,
und der Mühe, mit der ich mich abgemüht habe, um es zu tun!
Und da, alles ist eitel und auch Haschen nach Wind,
und es ist kein Gewinn unter der Sonne!

Was für den König gilt, der ein Sinnbild von Weisheit und Reichtum und somit ein personifiziertes Symbol für den Vergeltungsglauben ist, gilt im weiteren Verlauf des Buches auch für den einzelnen Israeliten. In immer neuen Diskursen fragt Kohelet nach dem Ertrag (יתרון) der menschlichen Existenz. Wesentliche Grundthemen des privaten und öffentlichen Lebens - wie Weisheit und Torheit (2,12-20; 4,13-16; 7,23; 10,1-15), Recht und Unrecht (4,1; 5,7-8; 9,1-3), Frömmigkeit und Kultus (4,17 - 5,5; 9,2), menschliche Beziehungen (4,8-12; 7,26-28), Armut und Reichtum (2,21-23; 5,9-17) - werden bedacht. Die Analysen weisen den Prediger als einen scharfsinnigen Beobachter und Kenner der sozialen, politischen und religiösen Verhältnisse aus. Seine Einsichten müssen beim gesetzesfrommen Juden Empörung ausgelöst haben: Den Reichen plagen die Sorgen um seinen Besitz (5,11) und die Missgunst der Nächsten (5,10); wenn er stirbt, muss er sein Erbe zurücklassen (5,13), oder seine Erben bringen es durch (2,21). Recht und Unrecht sind verdreht (3,16). Der Böse lebt trotz seiner Bosheit lange, und der Gerechte stirbt trotz seiner Gerechtigkeit jung (7,15; 8,14). Diese Missstände weisen auf eine tiefe Krise hin: Dem Weisen und Gerechten ergeht es nicht besser als dem Toren und dem Frevler. Ja, am Ende des Lebens hat der Mensch nicht einmal einen Vorteil vor dem Vieh (3,19-21):

19 Denn das Geschick der Menschenkinder und das Geschick des Viehs,
ein und dasselbe Geschick ist es für sie:
Wie jene sterben, so stirbt auch dieses und einerlei Anhauch (רוח) haben beide.
Und einen Vorteil (מותר) hat der Mensch vor dem Vieh nicht,
denn alles ist eitel.
20 Alles geht an einen Ort, alles ist aus Staub,
und alles kehrt wieder zum Staub.
21 Wer weiss denn, der Anhauch der Menschenkinder,
ob er nach oben aufsteigt,
und der Anhauch des Viehs, ob er hinab zur Erde fährt?

Die bewährte weisheitliche Lehre von einer Lebens- und Weltordnung, nach der es einen gültigen Zusammenhang zwischen dem gerechten Tun und dem Wohlergehen gegeben hat, einer Ordnung, die auf der erkennbaren und berechenbaren Immanenz Gottes beruht (Hi 34,10-15; Ps 37,10-40; 103,6-9; Prov 1,7; 2,6-8; 3,13-16), kann dem kritischen Zweifel Kohelets nicht standhalten. Die Weisheit selbst (7,23), ja, der alte Glaube trägt nicht mehr[26].

Und doch ist die kritische Reflexion des Predigers der unmittelbare Ausdruck seines existentiellen Ringens um Gott. Im zweifelnden Fragen, deren anschliessende Reflexionen oder Sentenzen oft mit der hoffnungslos erscheinenden Nichtigkeitsformel summarisch abgeschlossen werden, steht die von der Tradition gebotene menschliche Rede von Gott, nicht aber Jahwe, der Heilige Israels, auf dem Prüfstand.

III. Die Rede von Gott

Wenn aber die von Gott gewirkte und garantierte Ordnung zerbrochen ist, bleibt es erneut zu fragen, was dann dieser Gott für Kohelet noch bedeutet, und was von diesem Gott angesichts seiner prinzipiellen Unberechenbarkeit und Uneinsehbarkeit zu sagen ist.

Die *Rede des Predigers von Gott* erschliesst sich zunächst über die Verwendung und den Kontext der Gottesbezeichnung[27]. Wie die Konkordanz belegt, ist Kohelet zusammen mit Esther[28] das einzige Buch im Alten Testament, in denen der Eigenname des Gottes Israels, das Tetragramm, nicht vorkommt. Von den gängigen Gottesbezeichnungen kommen weder יהוה noch אדני, noch אל, noch אל שדי, sondern nur אלהים vor[29]. Je nachdem, ob man die Konjektur von 5,5a hinzunimmt, ist אלהים 40 bzw. 41 Mal bezeugt[30]: אלהים kommt 7 mal[31], לאלהים nur in 5,3 und האלהים 32 bzw. mit 5,5a 33 Mal vor[32]. Die Gottesbezeichnungen sind sehr unterschiedlich verteilt: In c. 10 fehlt sie ganz, in c. 1 und 4 ist sie je nur einmal und in den c. 2, 6 und 9 je zweimal belegt.

Da Kohelet phänomenologisch-induktiv denkt, sind der Ausgangspunkt seiner Überlegungen gewöhnlich die menschliche Erfahrung und die Erscheinungen der Welt. Nur gelegentlich macht er allgemeine Aussagen über Gott. Und wenn, dann sind es Theologoumena, die er aus der Tradition über-

[26] Vgl. H. Gese, Die Krisis der Weisheit bei Kohelet, Vom Sinai zum Zion (BEvTh 64), München 1974, 168-179; O. Kaiser, Die Sinnkrise bei Kohelet (BZAW 161), Berlin/New York 1985, 91-109; H.H. Schmid, Gerechtigkeit als Weltordnung, Tübingen 1968, 166-186.

[27] H.-P. Müller, Wie sprach Qohälät von Gott?, VT 18 (1968) 508, zieht nur die 18 Stellen heran, in denen אלהים in Verbindung mit נתן (11 mal) oder עשה (7 mal) vorkommt.

[28] Vgl. H.M. Wahl, Die Sprache des hebräischen Estherbuches. Mit Anmerkungen zu seinem historischen und traditionsgeschichtlichen Referenzrahmen, ZAH 12 (1999) 44-47.

[29] O. Loretz, Qohelet, 167-179 (Anm. 15), hat bei der Auflistung der Lieblingswörter des Predigers die Gottesbezeichnung אלהים nicht aufgeführt.

[30] M. Hengel, Judentum und Hellenismus (WUNT 10), Tübingen ²1973, 216, zählt 38, D. Michel, Untersuchungen, 95 (Anm. 21), 40 Belege.

[31] 1,13; 3,10; 3,13; 5,18b; 7,18; 8,2; 8,13.

[32] 2,24; 2,26; 3,11; 3,14a; 3,14b; 3,15; 3,17; 3,18; 4,17; 5,1a; 5,1b; 5,5b; 5,6; 5,17; 5,18a; 5,19; 6,2aα; 6,2aβ; 7,13; 7,14; 7,26; 7,29; 8,12; 8,15; 8,17; 9,1; 9,7; 11,5; 11,9; 12,7; 12,13; 12,14.

nimmt[33]. Dazu gehört unter anderem der unangezweifelte Gedanke, dass Gott der Schöpfer der Welt ist, der dem Menschen den Anfang und auch das Ende setzt (3,11):

Alles hat ER schön gemacht zu seiner Zeit,
auch die Ewigkeit[34] hat ER ihnen ins Herz gegeben,
nur dass der Mensch nicht herausfindet das Tun,
das Gott tut, von Anfang bis Ende.

Dieser Schöpfer, der bei der Beschreibung der Planeten und des Wasserzyklus (1,5-7) völlig zurücktritt, gibt und bemisst das Leben (5,17; 12,1). Gott, der Schöpfer, setzt die Frist (3,1-8). Er bestimmt den Anfang und das Ende der Lebenstage. Er lädt dem Menschen seine täglichen Mühen und Geschäftigkeit auf, gewährt ihm aber andererseits auch seine materielle Lebensgrundlage (5,15-16; 6,2)[35].

Es ist dem Prediger vorgeworfen worden, dass sich seine Theologie zu Anthropologie verdünne. Das hat seinen Grund darin, dass Gottes berechenbare Immanenz für Kohelet gebrochen ist. Gott rückt in die Ferne. Er ist für den Menschen unverfügbar (5,1; 8,6-8) und letztlich unerkennbar (7,14; 8,17). Und doch ist er der Grund der Welt und wirkt in ihr, nur bleibt dieses Wirken unberechenbar[36]. Das wechselseitige Verhältnis von Mensch, Gott und Welt wird an der von Kohelet vorausgesetzten religiösen und kultischen Praxis deutlich (4,17 - 5,5):

4,17 Hüte deinen Fuss, wenn du ins Haus Gottes gehst,
und sich nahen, um zu hören ist mehr als das Schlachtopfer (זבח)
der Toren (כסילים),
denn sie sind unwissend, so dass sie Übles tun.
5,1 Haste nicht mit deinem Mund,
und mit deinem Herzen eile nicht, ein Wort vor's Angesicht
Gottes zu bringen,
denn Gott ist im Himmel und du auf der Erde,
darum seien deiner Worte wenige.
2 Denn «der Traum kommt mit viel Geschäftigkeit,
und die Stimme des Toren mit vielen Worten.»
3 Wenn du ein Gelübde (נדר) gelobst vor Gott,
säume nicht, es zu erfüllen (שלם),
denn kein Gefallen finden die Toren (כסילים).
Du aber, was du gelobt hast, erfülle!

[33] Vgl. St. de Jong, God, 154-167 (Anm. 25).
[34] Vgl. dazu den Exkurs bei F. Ellermeier, Qohelet, 309-322 (Anm. 9).
[35] Vgl. M. Schubert, Schöpfungstheologie bei Kohelet (BEAT 15), Frankfurt a. M. u.a. 1989, 189-193.
[36] Vgl. D. Michel, Untersuchungen, 274-289 (Anm. 21).

4 Besser ist, du gelobst nicht,
als dass du gelobst, und nicht erfüllst du.
5 Gib nicht deinen Mund her, dein Fleisch in Sünde zu bringen,
und sage nicht vor dem Boten, dass es ein Versehen gewesen sei!
Warum sollte Gott deiner Stimme zürnen,
und verderben das Werk deiner Hände?

Für Kohelet gehören der kultische Dienst, das Opfer, das Gebet und das Gelübde zur selbstverständlichen religiösen Praxis dazu (9,2-3). Ihr Gegenüber ist allein Gott. Diese religiösen Handlungen bleiben nach Kohelet nicht ohne Wirkung: Opfer, die nicht mit reinen Herzen dargebracht, Worte, die leichtfertig gesagt, und Gelübde, die nicht gehalten werden, können von Gott vergolten werden, denn er prüft den Menschen (3,18; Dt 23,22)[37]. Offensichtlich kannte der Prediger eine heuchlerische religiöse Praxis, die er verwirft. Doch der Glaube an die allgemein gültige kultische Ordnung wird durch die Erfahrung erschüttert, dass, obwohl der eine aufrichtigen Herzens opfert und betet und der andere nicht, beide dasselbe Schicksal ereilt (9,1-2):

1 Ja, all' dies gab ich meinem Herzen ein, um all' dies zu klären,
dass die Gerechten und die Weisen und ihre Arbeit in der Hand
Gottes sind.
Auch Liebe und Hass begreift der Mensch nicht - alles ist ihnen voraus.
2 Es geht einem wie dem anderen:
dem Gerechten und dem Frevler, dem Guten und dem Reinen
und dem Unreinen,
und dem Opfernden und dem, der nicht opfert -
wie dem Guten, so dem Sünder,
wie dem Schwörenden, so dem, der den Schwur scheut.

Determination und Freiheit liegen bei Kohelet eng beieinander[38]. Auch wenn der Mensch bei seinen Entscheidungen, die seine täglich Mühe erfordern, frei ist, so ist er doch an allen Punkten seiner Existenz von Gottes unergründbarem Walten bestimmt: Nicht nur die Eckdaten des Lebens, die Geburts- und Todesstunde, legt Gott fest, auch der Erfolg menschlicher Arbeit, ja die Mühe überhaupt und ihr Ertrag, die Weisheit und die Einsicht, sind von Gott gegeben (2,26). Paradox scheint es zu sein, wenn Gott dem einen Reichtum, Ehre und viele Kinder schenkt, diese Gaben dann aber einem anderen unverdient in die Hände gibt. Ein solches Schicksal ist für den Prediger, anders als für den Dichter des Hiobrahmens (Hi 1,1 - 2,13; 42,7-17), unerträglich, da habe es, so der Dichter, selbst eine Totgeburt besser (6,1-6):

[37] Vgl. D. Michel, Qohelet, 143 (Anm. 3).

[38] Vgl. O. Kaiser, Determination und Freiheit beim Kohelet/Prediger Salomo, NZSTh 31 (1989) 251-270; ders., Schicksal, Leid und Gott. Ein Gespräch mit dem Kohelet, FS A.H.J. Gunneweg, Stuttgart u.a. 1987, 30-51.

1 Es gibt ein Übel, das ich gesehen habe unter der Sonne,
und schwer lastet es auf dem Menschen:
2 Einen Menschen, dem Gott Reichtum und Schätze und Ehre gibt,
und nichts mangelt seiner Seele von allem, was er begehrt,
und nicht gewährt es ihm Gott, davon zu geniessen,
denn ein fremder Mann darf es geniessen -
dies ist nichtig, und ein grosses Leid ist das.
3 Wenn ein Mann (auch) hundert zeugte
und lebte viele Jahre, und viel wären die Tage seines Lebens,
und seine Seele würde nicht satt an Gutem,
und selbst wenn das Grab nicht für ihn (bestimmt) wäre[39],
ich sage, besser als er hat's eine Fehlgeburt.
4 Denn in Nichtigkeit (בהבל) kommt sie, und in Finsternis geht sie,
und Finsternis bedeckt ihren Namen.
5 Auch die Sonne hat sie nicht gesehen, und nichts hat sie gewusst,
mehr Ruhe hat sie als jener.
6 Und wenn einer zweimal tausend Jahre lebte, und Gutes sähe er nicht -
geht nicht alles zu einem Orte hin?

Trotz der partiell unerträglichen Zustände menschlichen Daseins, predigt Kohelet gerade nicht die Sinnlosigkeit des Lebens und Beliebigkeit des Handelns, sondern die Unberechenbarkeit, Uneinsehbarkeit und Unverfügbarkeit Gottes. Ausdrücklich hält er am relativen Wert des Lebens fest (9,3-6):

3 Dies ist ein Übel bei allem, was unter der Sonne geschieht,
denn das Geschick ist eins für alle.
Auch füllt sich das Herz der Menschenkinder mit Übel,
und Tollheit ist in ihren Herzen ihr Leben hindurch
und danach bis zu den Toten.
4 Nun, wer allen Lebenden zugesellt ist - da ist Hoffnung,
denn «ein lebender Hund ist besser als ein toter Löwe».
5 Denn die Lebenden wissen, dass sie sterben werden,
aber die Toten wissen gar nichts,
und auch Lohn (שׂכר) empfangen sie nicht,
denn ihr Andenken wird vergessen.
6 Auch ihre Liebe, auch ihr Hass, auch ihre Eifersucht ist längst dahin,
keinen Teil haben sie mehr für immer, in allem, was geschieht unter der Sonne.

Der relative Wert des Lebens, den Kohelet vertritt, ist einer der Höhepunkte in seiner Analyse von Leben und Welt: Die Verborgenheit Gottes im Tod ist der Gipfel seiner Uneinsehbarkeit. Nirgends zeigt sich die dunkle Sei-

[39] D. Michel, Untersuchungen, 141 (Anm. 21), übersetzt sinngemäss «auch wenn er kein Begräbnis hätte».

te Gottes so deutlich, wie bei der für den Menschen völlig offenen und unergründlichen Zukunft im und nach dem Tod. Eine billige eschatologische Hoffnung, einen jenseitigen Trost[40], der von der Erfahrung nicht bewahrheitet werden kann, lässt der Prediger nicht gelten. Darauf hat schon R. Gordis hingewiesen: «Koheleth's metaphysics postulates the existence of God, coupled with His creative power and limitedless sovereignity. But beyond these attributes, Kohelet refuses to affirm anything about his God»[41].

IV. Die Freude

Neben den Aussagen über Gott kreist Kohelets Denken um den Ertrag menschlichen Daseins. Kehren wir deshalb zur Ausgangsfrage des Buches zurück. Erstmalig im Alten Testament fragt der Prediger (1,3):

Welchen Gewinn (יתרון) hat der Mensch bei all seiner Mühe (עמל),
mit der er sich müht (עמל) unter der Sonne?

Was bleibt dem Menschen angesichts einer Existenz, die einem Windhauch gleicht? Das Schlüsselwort des Verses ist das Wort יתרון. Das Derivat von יתר I ist nur bei Kohelet, dort aber gleichmässig verteilt insgesamt 10 mal belegt[42]. Hinzu kommen die beiden Ableitungen יתר mit 7 Belegen[43] und מותר in 3,19. יתרון, יתר und מותר sind Lieblingswörter des Predigers[44], deren Klärung für das Verständnis des Büchleins unerlässlich ist. Das Verständnis des Derivates יתרון wird dadurch erschwert, dass es weder im Alten Testament noch in Qumran[45] bezeugt ist, und so der Wortgebrauch und die Bedeutung nur aus dem Kontext zu erschliessen sind. Wenig Hilfestellung bieten die drei weiteren Belege der auch vom Prediger benutzten Derivate יתר und מותר. Nach Prov 14,23 und 21,5 führen Mühe und die Überlegungen des Fleissigen

[40] Vgl. M. Schubert, Schöpfungstheologie, 163-171 (Anm. 35). - Eine polemische Kritik der aufkommenden Apokalyptik, wie sie D. Michel, Untersuchungen, 136-137; 175-178 (Anm. 21), in 7,1-10 und 9,1-10 angedeutet finden will, kennt Kohelet nicht (vgl. P.D. Hanson, The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology, Philadelphia [2]1979, 427-444; E.P. Sanders, The Genre of Palestinian Jewish Apocalypses, Apocalyptism in the Mediterranean World and the Near East hg. v. D. Hellholm, Tübingen 1983, 447-459; J.M. Schmidt, Die jüdische Apokalyptik, Neukirchen-Vluyn [2]1976, 306-317; P. Volz, Merkmale jüdischer Apokalyptik, 1934 [WdF 365], Darmstadt 1982, 249-257).

[41] R. Gordis, Kohelet - The Man and His World (TSJTSA 19), New York 1955, [3]1968, 113.

[42] 1,3; 2,11; 2,13a; 2,13b; 3,9; 5,8; 5,15; 7,12; 10,10; 10,11.

[43] 2,15; 6,8; 6,11; 7,11; 7,16; 12,9; 12,12.

[44] Vgl. O. Loretz, Qohelet und der Alte Orient, 170 (Anm. 15), nach dessen Liste יתר an dreizehnter Stelle in der Häufigkeit (ohne אלהים) steht.

[45] Vgl. K. Beyer, Die aramäischen Texte vom Toten Meer, Göttingen 1984, 602; sowie ders., Die aramäischen Texte vom Toten Meer. Ergänzungsband, Göttingen 1994, 360.

zum materiellen Gewinn (מותר). מותר ist also der Ertrag der Arbeit. Nach Esth 6,6 bedeutet יתר jemanden durch Belohnung zu ehren. König Achashverosh belohnt durch eine wohltätige Zuweisung Mordechais Verdienste. Auch von diesen Texten her meint das aus der Kaufmannssprache[46] entlehnte יתרון den materiellen *Ertrag, Gewinn*. Kohelet gebraucht das Wort sowohl in dieser eingeschränkten Bedeutung als auch im übertragenen Sinne: יתרון meint den Ertrag aus menschlicher Arbeit (5,8) und den aus der Weisheit entstehenden materiellen Nutzen (2,13a.13b; 7,12; 10,10.11); im weiteren Sinn benutzt der Prediger die Vokabel dreimal, um an Nahtstellen des Buches allgemein nach dem Ertrag menschlicher Existenz zu fragen (1,3; 3,9; 5,15). Mit diesen Fragen korrespondiert das Summarium, mit dem in der Königstravestie der weise Monarch nach der kritischen Betrachtung der Welt resümierend konstatiert, dass es keinen Ertrag für den Menschen gibt (2,11; 7,23). Die Belege in 1,3 und 2,11 folgen unmittelbar auf die Nichtigkeitsformel. So erhält der Begriff יתרון eine negative Konnotation. Um die Frage nach dem Ertrag menschlicher Existenz zu beantworten, verwendet der Dichter das 8 mal belegte Wort חלק. Abgesehen von dem allgemeinen sozialen Sinn in 2,21 und 11,2 beschreibt der Prediger mit חלק positiv den von Gott gewährten *Ertrag der Existenz* (2,10; 3,22; 5,17.18; 9,6.9). חלק ist nicht vom Menschen zu erwirtschaften, חלק ist Gabe Jahwes (9,18)[47].

Auf die wiederholt gestellte Grundfrage des Buches nach dem יתרון des menschlichen Lebens gibt der Prediger in verschiedenen Variationen eine Antwort (3,9-13):

9 Was für einen Gewinn (יתרון) hat derjenige, der etwas tut,
bei dem, womit er sich abmüht (עמל)?
10 Ich betrachtete die Geschäftigkeit,
die Gott den Menschensöhnen gegeben hat, sich damit abzumühen.
11 Alles hat ER schön gemacht zu seiner Zeit,
auch die Ewigkeit hat ER ihnen ins Herz gegeben[48],
nur dass der Mensch nicht herausfindet das Tun, das Gott tut,
von Anfang bis Ende.
12 Ich erkannte, dass nichts Besseres unter ihnen ist,
als sich zu freuen und sich's gut sein zu lassen in seinem Leben;
13 aber auch, für jeden Menschen der isst und trinkt,
und sieht Gutes bei all seiner Mühe -
eine Gabe (מתת) Gottes ist's[49].

[46] Vgl. A. Lauha, Kohelet (BK XIX), Neukirchen-Vluyn 1978, 33.

[47] Vgl. J. Loader, Polar Structures, 32 (Anm. 11); D. Michel, Untersuchungen, 3-8; 120-125 (Anm. 21); W.E. Staples, ‹Profit› in Ecclesiastes, JNES 4 (1945) 87-96.

[48] Für A. Lauha, Kohelet, 68 (Anm. 46), gehen die Worte את־העלם auf den frommen, zweiten Redaktor zurück.

[49] A. Lauha, Kohelet, 69 (Anm. 46): «Der Vers 13 ist möglicherweise ein Zusatz».

Der Ertrag der Arbeit und der Geschäftigkeit bedeutet für Kohelet, dass es sich der Mensch gut sein lässt, in *Freude* isst und trinkt und ihn die tägliche Mühe (עמל) zufrieden stellt. In 9,7-9 wird der Katalog dessen, was zur Freude gehört, erweitert:

7 Geh, iss in Freuden dein Brot!
Und trink mit gutem Herzen deinen Wein!
Denn längst hat Gott Wohlgefallen an dir.
8 Jeder Zeit (עת) seien deine Kleider weiss,
und an Öl auf deinem Haupt soll es nicht mangeln.
9 Geniess das Leben mit der Frau, die du liebst,
alle Tage deines flüchtigen (הבל) Lebens,
die ER dir gegeben hat unter der Sonne!
[All deine flüchtigen (הבל) Tage.][50]
Denn das ist dein Teil (חלקך) im Leben und bei deiner Mühe (בעמלך),
womit du dich mühst (עמל) unter der Sonne.

Die Freude an der täglichen Arbeit und der Genuss von Brot und Wein werden durch den Wunsch des materiellen Wohlergehens - feiner Kleidung und Körperpflege - und die Freude an der geliebten Frau, die menschliche Gemeinschaft allgemein, ergänzt. Ja, schon sich zu freuen (שמח) und zu geniessen (ראה) ist eine Gabe Gottes (מתת אלהים), die er nicht allen gewährt (2,15; 6,2)[51]. Das also ist der Teil (חלק), den Gott, der Schöpfer, dem Menschen gewährt. Dieser Anteil des Menschen ist von Kohelet immer nur individuell gedacht. Der Prediger wird nicht müde, immer wieder den menschlichen Ertrag (חלק) bei der Mühe des Lebens zu wiederholen (5,17-19):

17 Das ist's, was ich nun als gut ersehen habe:
Es ist schön, zu essen und zu trinken,
und sich's gut sein zu lassen bei all' seiner Mühe (עמלו),
mit der man sich müht unter der Sonne, die Zahl seiner Lebenstage,
die ihm Gott gegeben hat, denn das ist sein Teil (חלקו).
18 Auch jeder Mensch, dem Gott Reichtum und Schätze gibt
und ihm gewährt (השליטו), davon zu essen und zu trinken
seinen Teil (חלקו)
und sich zu freuen bei seiner Mühe (עמלו) -
dies ist eine Gabe Gottes!
19 Ja, nicht viel denkt er an die Tage seines Lebens,
denn Gott hält ihn beschäftigt mit der Freude seines Herzens.

Der Genuss und die Freude, die der Prediger preist, sind frei von jeglichem Hedonismus. Wahre Freude gibt es nur dort, wo Gott als die Ursache

[50] M כל ימי הבלך ist vermutlich eine Dittographie aus V 9a.
[51] Vgl. R.N. Whybray, Qohelet - Preacher of Joy, JSOT 23 (1982) 87-98; M.A. Klopfenstein, Kohelet und die Freude am Dasein, ThZ 47 (1991) 97-107.

der unverdienten Freude und des bescheidenen Wohlergehens angenommen wird. Die Freude ist eine Gabe Gottes, mit der er die gesamte Existenz des Menschen erfüllt. Insofern ist die Freude eine Grundbefindlichkeit des Daseins, aber nicht die ausschliessliche. Deshalb kontrastiert der Prediger die Freude an anderer Stelle auch mit der Trauer, die er offensichtlich für das tiefere Gefühl hält, das auf die Endlichkeit hinweist (7,2-3).

Besondere Aufmerksamkeit hat V 19 auf sich gezogen. N. Lohfink hat die von Gott gegebene fortwährende Beschäftigung des Herzens mit der Lebensfreude als eine Form von Offenbarung ausgelegt. «In the context of the whole book, this must mean that by the joy of our heart we touch something which is even more than the ‹fear of God› and therefore renders this attitude superfluous. It must be contact with God in a higher degree than just to know the unknown, to know that there is a sense even if we cannot grasp it. The joy of the heart must be something like divine revelation»[52]. Zweifellos ist die Freude eine Selbstmitteilung Gottes. Doch für Kohelet ist sie immer vermittelt und somit indirekte Selbstmitteilung Jahwes. Die von Kohelet beschriebene Freude freut sich *über* etwas: über die Tage der Jugend, über Essen und Trinken, über schöne Kleidung und Körperpflege, über Ehe, menschliche Gemeinschaft und Wohlstand. Die Freude hat einen Gegenstand. Dass für den Gläubigen jeder Anlass zur Freude ihn in dankbarer Demut auf Gott verweist, ist für Kohelet selbstverständlich. Die Freude weist auf Gott vermittelt, aber nicht unmittelbar hin, deshalb ist sie keine Kategorie der Offenbarung. Gott ist nicht die Freude selbst, er bewirkt sie und stiftet ihren Anlass.

Die Freude ist für Kohelet ein wichtiges Moment seiner Schöpfungstheologie. «Das ganze Leben des Menschen (3,1-9) ist Partizipation an der Schönheit der Schöpfung (3,11). Freude ist eine Explikation der Schöpfung, durch die hindurch der Schöpfergott sich offenbart (5,19). Freude ist jederzeit möglich, weil Gott seine Schöpfung in Güte ständig erneuert»[53]. Insofern ist die durch nichts vom Menschen zu bewirkende Freude Gabe Gottes und, um einen von Kohelet nicht selbst gebrauchten Begriff zu benutzen, Gnade Jahwes[54].

Aber den von Gott gegebenen Tagen der Freude folgen auch Tage des Kummers. Beide verweisen auf die Abhängigkeit des Geschöpfes. So rät der Prediger (7,14):

Am guten Tag sei guter Dinge, und am bösen Tag sieh ein:
Auch diesen, ebenso wie jenen, hat Gott gemacht,
dass der Mensch nicht finde, was nach ihm kommt.

[52] N. Lohfink, Qohelet 5:17-19 - Revelation by Joy, CBQ 52 (1990) 634.

[53] L. Schwienhorst-Schönberger, «Nicht im Menschen gründet das Glück», 327 (Anm. 23).

[54] So M.A. Klopfenstein, Kohelet, 107 (Anm. 51).

Kohelets wiederholter Aufruf, die Gunst der Stunde zu ergreifen, ist die Pointe der Lebensfreude. Die Freude in ihrem gewährten Moment zu ergreifen, das ist der eigentliche Ertrag der Lebensmühe. Das *carpe diem* ist ein zentraler Topos bei Kohelet (9,4-6.7-12.17; 11,5-6; 12,1; Sap Sal 2,6-9)[55]. O. Kaiser versteht ihn sogar als die «Summe der Lehren Kohelets»[56]. Diese Deutung überbetont jedoch den Topos, da die Freude für den Prediger nur eine der drei Grundbefindlichkeiten des Daseins ist. Gleichermassen gehören der an der Existenz nagende Zweifel und die Gottesfurcht dazu[57].

V. Die Gottesfurcht

Untrennbar sind die Themen Zweifel und Freude mit dem der *Gottesfurcht* verbunden. Seine *maiestas* beweist Jahwe gerade in seiner Unverfügbarkeit, in der er dem Menschen die Zeiten festsetzt (3,1-8) und Weisheit, Freude und Wohlstand nach seinem Willen gewährt. Aus der Verborgenheit Gottes und der Eitelkeit der Existenz leitet der Prediger keine ethische, moralische oder kultische Beliebigkeit ab. Gerade wegen der Unverfügbarkeit gehört nach Kohelet die aufrichtige Frömmigkeit, deren Kennzeichen Opfer, Gelübde und Gebet sind, die Observanz der Gebote und die Hochschätzung der Weisheit - trotz ihrer aufgezeichneten Schwächen - unbedingt zum jüdischen Leben hinzu (4,17 - 5,5; 8,5-6.10-12; 9,1-2). Alle kultischen und religiösen Handlungen sind für Kohelet uneingeschränkt sinnvoll, auch wenn sie nicht notwendigerweise zu gottgefälliger Gerechtigkeit und Wohlstand führen müssen. Denn, was Gott gefällt, bestimmt er selbst, auch darauf hat der Mensch keinen Einfluss (3,18).

Seine Wurzeln hat das religiöse und kultische Handeln positiv in der erhaltenden Zuwendung und negativ in der dunklen Seite Gottes (3,14; 5,1.6; 7,18; 8,12-13). Die Gottesfurcht[58] ist die Antwort des Glaubens auf das für den Menschen nicht zu berechnende Handeln Jahwes, die dunkle Seite Gottes. In der Gottesfurcht antwortet der Mensch auf die numinos erscheinende Gottheit. Wäre Gott berechenbar und für den Menschen verfügbar, wäre er kein Gott, sondern ein Götze, ein Automat, der sich dem menschlichen Wil-

[55] Der Topos des *carpe diem* ist nicht, wie Chr. Klein, Kohelet, 112-114 (Anm. 14), meint, mit dem *memento mori*, sondern mit dem *hbl*-Motiv verbunden.

[56] Vgl. O. Kaiser, Botschaft, 66 (Anm. 8); ähnlich A. Fischer, Skepsis, 74-86; 248 (Anm. 13).

[57] Vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, «Nicht im Menschen gründet das Glück», 327-331 (Anm. 23).

[58] Vgl. J. Becker, Gottesfurcht im Alten Testament, AnBib 25, Rom 1965, 249-261; T. Nishimura, Quelques réflexions sémiologiques à propos de ‹la crainte de dieu› de Qohelet, AJBI 5 (1979) 67-87; E. Pfeiffer, Die Gottesfurcht im Buche Kohelet, FS H.W. Hertzberg, Göttingen 1965, 133-158.

len unterwerfen müsste (3,14). Das Motiv der Gottesfurcht zieht sich wie ein Leitfaden durch das Buch. An vier zentralen Stellen wird es behandelt (3,14; 5,6; 7,18; 8,12-13):

3,14 Ich erkannte, dass alles, was Gott tut, für immer ist,
nichts ist hinzuzufügen, und nichts ist von ihm wegzunehmen.
Und Gott hat es so getan, dass man sich vor ihm fürchte.

In der Gottesfurcht entspricht der Mensch der Güte, die Gott ihm gewährt, und der Grenze, die Gott ihm setzt; in ihr wird die Anthropologie Kohelets zur Theologie. Fürchtend gibt sich der Mensch seinem Gegenüber hin, dem er sich als Geschöpf verdankt. Weiterführend heisst es an anderer Stelle (8,12b-13):

12b Ja, auch ich weiss, es wird gut gehen denen, die Gott fürchten,
die sein Angesicht fürchten.
13 Und gut wird es nicht gehen dem Frevler,
und nicht werden lang sein die Tage - wie ein Schatten -,
für den, der sich nicht fürchtet vor dem Angesicht Gottes[59].

Anders als für Ben Sira ist die Gottesfurcht für den Prediger nicht mit dem Toragehorsam, der Wurzel menschlicher Weisheit, identisch (Sir 1,11-38; 15,11-21)[60]. Die Furcht Gottes ist für Kohelet die אלהים im Opfer, Gelübde, Gebet und Gehorsam aufrichtigen Herzens dargebrachte Beziehung des Menschen zu seinem Schöpfer, mit der er zugleich ehrfürchtigen Vertrauens auf dessen Uneinsehbarkeit und Unverfügbarkeit reagiert. Der Gottesfürchtige glaubt an Gott als Grund und Ziel der Existenz: Er ehrt ihn als Schöpfer und Vollender und rechnet täglich mit seinem Eingreifen in die Welt[61]. Grund und Ziel der Furcht ist allein der persönliche Gott, der trotz seiner vermeint-

[59] Der Kontext und der Bezug des Textes ist ausserordentlich schwierig: J.L. Crenshaw, Ecclesiastes, 155 (Anm. 8), und A. Lauha, Kohelet, 157 (Anm. 46), halten ihn für einen Zusatz des frommen zweiten Redaktors; D. Michel, Qohelet, 155-156 (Anm. 3), interpretiert ihn als ein Zitat, mit dem Kohelet die überkommene Weisheit widerlegen will. – Für E. Pfeiffer, Gottesfurcht, 147-151 (Anm. 58), gehören V 12b-13 zum Kontext hinzu. «Mit diesem ‹Bekenntnis› radikalisiert Kohelet einen anerkannten Grundsatz der Weisheit, indem er der Furcht Gottes ihre kraftvolle, urprüngliche numinose Grundlage wiedergibt» (151); ähnlich R.E. Murphy, Ecclesiastes, 85 (Anm. 8).

[60] Vgl. J. Becker, Gottesfurcht, 262-268 (Anm. 58).

[61] Anders akzentuiert H.-P. Müller, Wie sprach Qohälät von Gott?, 516 (Anm. 27), die Definition von Gottesfurcht: «‹Furcht Gottes› ist dabei das auflehnungs- und erwartungslose Respektieren einer Macht im Hintergrund der sich verfinsternden Welt - nicht so sehr die numinose Angst, insofern diese Macht nicht in die Erscheinung tritt, als vielmehr das Sich-Schicken in eine existentiale Situation, die die menschlichen Enfaltungsmöglichkeiten in engste Grenzen stellt.»

lichen Ferne (5,1) im Glauben nahe ist und über den Menschen nach seinem Willen verfügt[62].

Das Thema der Gottesfurcht hat der zweite Redaktor aufgenommen, mit dem Motiv der Befolgung der Gebote (מצוה) verbunden und so seine theologische Summe des Büchleins akzentuiert (12,12-14)[63]. Dadurch hat er die Nichtigkeitsaussage des ersten Redaktors (1,2) relativiert und in eine assozierte Torafrömmigkeit uminterpretiert[64].

VI. Die Glaubensgewissheit

Der Zweifel, die Freude und die Gottesfurcht bilden für Kohelet die Grundbefindlichkeit der in Jahwe gegründeten Existenz aus[65]. Es sind die Zustände des Daseins, in der sich auf unterschiedliche Weise die Beziehung des Menschen zu seinem Gott ausdrückt. So verschieden sich Zweifel, Freude und Gottesfurcht auch im Leben und im Denken äussern, sie teilen die Gewissheit des von Gott im Glauben berührten Menschen:

Der *Zweifel* ist das den Prediger treibende Moment seines Denkens. Dieser Zweifel schlägt sich einerseits in seinem vorbehaltlosen Fragen und andererseits in der den einzelnen Reflexionsgängen und Sentenzen vorangestellten oder diese abschliessenden Nichtigkeitsformel nieder, mit der er die traditionellen Antworten auf die Frage nach dem Ertrag der Existenz kommentiert. Keineswegs darf dieser Zweifel mit Verzweiflung, die Jahwe und damit den Glauben negiert, verwechselt werden. Der Zweifel bewahrt den Glauben davor zu erstarren. Und trotz seines radikalen Fragens und der immer wieder eingestreuten Nichtigkeitsformel fällt der Prediger nicht aus dem Gottesverhältnis heraus. Die Nichtigkeitsaussagen heben das Gottesverhältnis nicht auf, ja sie schränken es nicht einmal ein. «Qohelet», betont D. Michel, «redet häufiger von Gott als etwa von dem für ihn so typischen *häbäl*»[66]. Sein vorbe-

[62] H. Gese, Komposition, 97 (Anm. 7), weist auf den Zusammenhang von Gottesfurcht und Sozialethik hin. «Kohelet sieht positiv in der prinzipiellen Begrenztheit des menschlichen Erkennens die wesentliche Begründung der Furcht Gottes, und dieser primär religiöse Begriff wird ihm zum Schlüssel für das menschliche Gewissen, das den in der Gerechtigkeit irrenden Menschen leitet».

[63] Vgl. K. Galling, Prediger Salomo, 123-125 (Anm. 9).

[64] Auch an zwei weiteren Stellen hat der zweite Redaktor erheblich eingegriffen: Er hat die Überschrift (1,1) um die Worte בן־דוד מלך בירושלים ergänzt und das Gedicht in 11,7 - 12,7 dem ersten Epilog vorangestellt und einen Schluss (12,12-14) dem Buche angefügt (vgl. F. Ellermeier, Qohelet, 100-103 [Anm. 9]; O. Kaiser, Botschaft, 51-53 [Anm. 9]; 66; G.S. Ogden, Qoheleth xi 7 - xii 8: Qoheleth's Summons to Enjoyment and Reflection, VT 34 (1984) 27-38; R.N. Whybray, Ecclesiastes, 170-174 [Anm. 8]).

[65] Vgl. T. Polk, The Wisdom of Irony. A Study of hebel and its Relation to Joy and the Fear of God in Ecclesiastes, SBTh 6 (1976) 3-17.

[66] D. Michel, Qohelet, 95 (Anm. 3).

haltloses Fragen und die kommentierende Nichtigkeitsformel bezweifeln also nicht das Gottesverhältnis, sie bezweifeln nur die an den Erfahrungen der Existenz gemessenen Antworten der traditionellen Theologie. Gerade in seinem Zweifel drückt sich eine lebendige Gottesgewissheit aus, denn «Gott ist der Autor solchen Zweifelns»[67]. Kohelet kann nur so ungehemmt nach dem Verhältnis von Gott und menschlicher Existenz fragen, weil er sich dabei in Jahwes Obhut geborgen weiss.

Die *Freude* selbst und alles, was zur Freude Anlass gibt, versteht Kohelet als den von Gott gewährten, unverdienten Ertrag, den Teil des Menschen von der Lebensmühe. Die als Gabe empfangene Freude verweist auf Jahwe, doch Gott teilt sich in ihr nicht unvermittelt mit. Die Freude ist keine Form der «Offenbarung»[68]. Und als grundlose Gabe Jahwes ist die Freude nicht, wie R. Gordis meint, «God's categorical imperative for man»[69] und damit «the basic theme of the book»[70]. Den Spezialfall der Freude beschreibt das Motiv des *carpe diem* als den Moment, in dem das Herz selbstvergessen voller Bejahung des Lebens und des Schöpfers ist. Die Nichtigkeitsaussagen relativieren die aus Gott kommende Freude nicht, fehlen sie doch immer im Zusammenhang der Texte, in denen von der Freude als Teil des Menschen an seiner Lebensmühe die Rede ist[71].

Die *Gottesfurcht* ist die spontane menschliche Reaktion auf den numinosen Gott. In der Gottesfurcht wird der Mensch sich über die Eitelkeit menschlichen Planens und Strebens bewusst. Angesichts der Begegnung mit dem uneinsichtigen Heiligen Israels verstummt der menschliche Hochmut. Die Gottesfurcht bindet den Menschen an seinen Gott und befreit ihn zu sich selbst, indem er ihn im Wissen um den lebendigen Gott lehrt, zu unterscheiden, was wichtig und was nichtig ist. Als Lebenshaltung schlägt sie sich in kultischer Frömmigkeit und im Gebet nieder. Sogar die auffällige Vermeidung des Eigennamens Jahwe kann als Scheu oder Furcht vor dem numinosen Gott gedeutet werden.

Der Zweifel, die Freude und die Gottesfurcht sind drei einander korrespondierende Grundbefindlichkeiten der Existenz, die für den Prediger verschiedene Aspekte des *einen* Gottesverhältnisses in seiner Tiefe konstituieren. In ihr reagiert der gläubige Mensch auf die Selbstmitteilungen Jahwes. Die durch die Begriffe Zweifel, Freude und Gottesfurcht beschriebenen Befindlichkeiten begründen das Gespräch mit Gott. Sie erfassen den ganzen Menschen: Während der Zweifel ein Reflexionsvermögen anspricht, mit dem der Prediger die systematisierte und vom Wissen bereicherte Erfahrung re-

[67] C.H. Ratschow, Der angefochtene Glaube, Gütersloh 1957, [5]1983, 238.
[68] So N. Lohfink, Qohelet, 634 (Anm. 52).
[69] R. Gordis, Kohelet, 119 (Anm. 41).
[70] R. Gordis, Kohelet, 121 (Anm. 41).
[71] Vgl. O. Kaiser, Botschaft, 69 (Anm. 9).

flektiert, betont die Freude die Sinnlichkeit und das Gefühl, die Gottesfurcht schliesslich ergreift synthetisch das ganze Dasein. Zweifel, Freude und Gottesfurcht spiegeln für den Prediger wie in einem Prisma die Gewissheit des seinem Wesen nach immer «angefochtenen Glaubens»[72] wider.

Alle drei Befindlichkeiten korrespondieren miteinander und führen den Gläubigen im Dialog mit Gott zur Selbsterkenntnis, die immer auch Gotteserkenntnis ist, und überwinden so die Aporien der traditionellen Weisheit[73]. Alle drei Befindlichkeiten korrelieren mit unterschiedlichen Aspekten der Rede von Gott: Der Zweifel wurzelt in der Rede von Jahwe als Geist, die Freude in der Rede von Jahwe als Schöpfer und die Gottesfurcht in der Rede von Jahwe als unergründlichen und unverfügbaren Heiligen Israels.

In der aspektivischen Redeweise des Predigers über Gott und Mensch sowie Mensch und Gott verschmelzen Anthropologie und Theologie. Indem Kohelet die drei Themen Zweifel, Freude und Gottesfurcht als wechselseitige Konstanten des Glaubens aufeinander bezieht, welche die Grenzen menschlicher Reflexion bestimmen, begreift er aus seiner Glaubensgewissheit[74] heraus, auch angesichts eines für den Menschen unberechenbaren und unverfügbaren Gottes, das alttestamentliche Gottesverhältnis neu. So überwindet er in der Annahme der menschlichen Endlichkeit und der Hingabe in die göttliche Obhut die Aporien der traditionellen Weisheit, die darin versagte, dass ihre Lehren nicht mit den Erfahrungen des Einzelnen in Einklang zu bringen waren[75].

Harald Martin Wahl, Frankenau

[72] C.H. Ratschow, Glaube, 233-248; 287-294 (Anm. 67).

[73] Bei O. Kaiser, Die Rede von Gott am Ende des 20. Jahrhunderts (Bausteine zur Philosophie 10), Ulm 1996, 32, findet sich die schöne und auch für den Prediger treffende Formulierung: «Die nach ihm fragen, werden zu den von ihm Gefragten. Die ihn vergessen, werden zu ihm getrieben. Die auf ihn hören, werden von ihm getragen».

[74] Vgl. weiterführend O. Kaiser, Gottesgewissheit und Weltbewusstsein in der frühhellenistischen jüdischen Weisheit (BZAW 161), Berlin/New York 1985, 122-134.

[75] Herrn stud. theol. Alexander Dietz, Heidelberg, danke ich für die kritische Durchsicht des Manuskriptes.