

Haben oder Sein - Anmerkungen zur Anthropologie des Buches
Kohelet¹

Rüdiger Bartelmus - Wörthsee

"Die Frage nach dem Menschen wird von jeder Generation neu gestellt; die Antwort auf sie wird stets ein Querschnitt durch das Wissen einer Epoche sein und zugleich Ausdruck ihrer Deutung der eigenen Geschichte. Die alten Weisheiten der Mythen und Religionen, die sich wandelnden Systeme der Philosophie und die neuen Fakten der Erfahrungswissenschaften fließen zusammen zu einem Bild, in dem der Mensch sich, während er seine Herkunft zu erkennen sucht, zugleich in seiner Gegenwart versteht und für seine Zukunft entwirft"².

Was in diesem Zitat aus der "Zoologie des Menschen" von Joachim ILLIES programmatisch formuliert ist, will der folgende Beitrag in einem bescheidenen Rahmen an einem winzigen Teilaspekt anthropologischer Forschung erproben. Es geht um einen Versuch, angesichts der in jüngerer Zeit gewachsenen Bereitschaft der Erfahrungswissenschaften, den seit dem 19. Jahrhundert ausgefochtenen Kampf zwischen Theologie und Erfahrungswissenschaften um den "Alleinvertretungsanspruch" zur Welt- und Menschenerklärung beizulegen, auch von seiten des Bibeltheologen einen Schritt hin zu einer Integration der Fragestellungen und Ergebnisse zu leisten, wie er von seiten der systematischen Theologie - ich denke hier etwa an die Arbeiten W.PANNENBERGS zur Anthropologie³ -, schon längst gemacht ist. Jedenfalls erscheint es mir an-

¹ Für den Druck überarbeitete und erheblich erweiterte Fassung eines Vortrags, der am 11. 12.1985 vor dem Fachbereich Religionswissenschaften der Justus-Liebig-Universität Giessen gehalten wurde.

² J.ILLIES, Zoologie des Menschen, München 1971, 7.

³ So W.PANNENBERG, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen 1981 (dort z.B. 5) und DERS., Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983.

gezeigt, das derzeit gegebene integrationsfreundliche wissenschaftliche Klima, in dem der gegenseitige Austausch von Erfahrungswissenschaft und Theologie nicht als illegitimer Übergriff bewertet wird, sondern als sinnvolle Ergänzung der jeweils fachspezifischen Problemlösungsmodelle, einmal zugunsten der Exegese auszunutzen.

In meinen folgenden Überlegungen soll konkret der Versuch unternommen werden, die anthropologischen Aussagen des Buches Kohelet (Prediger) mit einem gesellschaftswissenschaftlichen, genauer gesagt: mit einem psychoanalytisch begründeten und sozialpsychologisch ausgeführten anthropologischen Modell zu konfrontieren, das in popularisierter und pragmatisierter Form seit der Mitte der siebziger Jahre in den Ländern der "ersten Welt" in der sozialen und politischen Entwicklung eine gewichtige Rolle gespielt hat und immer noch spielt. Möglicherweise werden so - gewissermaßen vor dem Spiegel eines uns vertrauten Modells - die uns fremdartig erscheinenden Strukturen des Denkens des Kohelet verständlicher, so daß ihre Relevanz für die Anthropologie des AT, und damit für das theologische Gesamtverständnis des AT, deutlicher wird. Kohelet zählt ja zu den bis vor kurzem weitgehend unbeachteten und v.a. unverständenen Büchern innerhalb des AT, wofür nicht zuletzt das Verdikt G.VON RADS sorgte, der es "am äußersten Rand des Jahwe-glaubens" angesiedelt sehen wollte⁴. Der Kohelet-Kommentar von A.LAUHA in der von G.VON RAD mit initiierten Reihe "Biblischer Kommentar", wo Kohelet nur mehr als finsterer Hintergrund ausgemalt wird, vor dem das Licht "des heilsgeschichtlichen Glaubens" umso heller erstrahlt⁵, ist nur ein Beispiel für die massiven Folgen des Verdikts G.VON RADS über das in der neueren biblisch-theologischen Diskussion immer noch häufig mit Vorbehalten traktierte Büchlein.

Die Gefahren, die mit einem solchen zeit- und fachübergreifenden Vorgehen verbunden sind, sind mir durchaus bewußt - besonders naheliegend ist der Einwand, daß dabei moderne Probleme in das Buch Kohelet zurückprojiziert werden und damit die ursprünglichen Gedanken Kohelets verzeichnet werden. Allzu groß erscheint mir diese Gefahr jedoch nicht, denn es geht ja um Grundstrukturen menschlichen Verhaltens, um Modelle menschlicher Einstel-

→ ⁴ G.VON RAD, Theologie des Alten Testaments, Bd.I, München ⁴1962, 472.

⁵ A.LAUHA, Kohelet (BK), Neukirchen 1978, passim; Zitat 71.

lung zu Leben und Tod, und dafür gibt es einfach nur eine beschränkte Zahl von Lösungsmöglichkeiten. Dazu kommt, daß ich den historistischen Anspruch, herauszufinden was ursprünglich gemeint war, zwar für methodisch legitim und notwendig, aber zugleich für nur in Grenzen erfüllbar halte. Weiters lehrt ein Blick auf die gängigen exegetischen Verfahren, daß auch dort moderne Fragestellungen an die Texte herangetragen werden, die mit den ursprünglichen Intentionen der Autoren nur bedingt vereinbar sind. Und schließlich steht fest, daß Erkenntnisfortschritt in der alttestamentlichen wie in jeder anderen Wissenschaft stets daran gebunden war und ist, daß man alte, bewährte Methoden mit neuen Lösungsmodellen verbindet. Die gattungsgeschichtliche Methode etwa, in der seinerzeit moderne literaturwissenschaftliche Erkenntnisse auf das AT übertragen wurden, ist nur eines von vielen Beispielen, die belegen, wie fruchtbar die Konfrontation alter Texte mit neuen Denkmodellen sein kann, wenn man die Grenzen zwischen der Methode und der Sache selbst nicht übersieht.

M.a.W. wenn ich im folgenden den Versuch unternehme, die anthropologischen Grundgedanken des Buches Kohelet vor dem Hintergrund eines modernen anthropologischen Entwurfs besser verständlich zu machen, dann geschieht das nicht in Konkurrenz zu den gängigen Methoden alttestamentlicher Wissenschaft, sondern mit der Absicht, durch die Einführung eines m.W. bisher noch nie auf das Buch Kohelet angewandten sozialpsychologischen Denkmodells einige Aspekte im Buche aufzuzeigen, die bei bloßer schematischer Anwendung der "klassischen" Methoden und theologischen Denkmodelle nur allzuleicht übersehen werden bzw. worden sind. Allerdings sollte der programmatische Satz Kohelets: "Es gibt nichts Neues unter der Sonne" (Koh 1,9), hier als Warnung vor allzuhohen Erwartungen bei Autor und Leser dienen. Wenn der Leser am Ende der folgenden Überlegungen wenigstens den Eindruck bekommen haben sollte, Kohelet hätte richtiger formulieren müssen: "Es gibt nicht viel Neues unter der Sonne", und sich damit die bei Kohelet ontologisch gemeinte Aussage semantisch leicht variiert und erkenntnistheoretisch verfremdet zu eigen machen könnte, wäre das Ziel meiner Ausführungen erreicht.

Entsprechend diesen Vorüberlegungen und der Abfolge der Gedanken in der Themenstellung bietet sich folgender Aufbau an: In einem kürzeren ersten Teil sollen einige Gedanken zu den Kategorien "Haben" und "Sein" vorgestellt werden, die - wie letztlich schon die plakative Formulierung des

Themas anzeigt - auf das anthropologische Denkmodell Bezug nehmen, das Erich FROMM 1976 in seinem Buch "To Have or to Be?" erstmals zur Diskussion stellte, das dann im deutschsprachigen Raum unter dem Titel "Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft" zu einem Sachbuch-Bestseller wurde. Der umfanglichere zweite Teil - untergliedert in einige allgemeine Anmerkungen zum Verständnis des Buches und die exemplarische Auslegung einiger Abschnitte des Buches - soll dann dem Buche Kohelet und seiner Anthropologie gewidmet sein. In ganz wenigen abschließenden Sätzen soll schließlich noch auf die Rolle eingegangen werden, die dem Buch Kohelet angesichts des aufgezeigten Interpretationsmodells in einer Anthropologie bzw. Theologie des AT sinnvollerweise zugestanden werden müßte.

I "Haben oder Sein" - zwei Formen menschlichen Erlebens

"Die Alternative *Haben* oder *Sein* leuchtet dem "gesunden Menschenverstand" nicht ein"⁶. Mit diesen Worten eröffnet E.FROMM seine Überlegungen; und er fährt fort: "*Haben*, so scheint es, ist eine normale Funktion unseres Lebens; um leben zu können, müssen wir Dinge haben; ..wie könnte es da eine Alternative zwischen Haben und Sein geben? Es scheint im Gegenteil, als bestehe das eigentliche Wesen des Seins im Haben: So daß nichts *ist*, wer nichts *hat*"⁷. Diese von den gesellschaftlichen Bedingungen der Gegenwart her zu erklärenden Gedanken relativiert FROMM jedoch sogleich durch den Verweis auf die Reihe der "großen Meister des Lebens" - sie reicht für ihn von Buddha über Jesus zu Marx -, die "in der Alternative zwischen Haben und Sein eine Kernfrage ihres jeweiligen Systems gesehen" hätten⁸, und denen er sich anschließt. Zur philosophisch-religiösen Überzeugung von der Richtigkeit dieses polaren Denkmodells "Haben oder Sein" kommt bei FROMM allerdings noch der Versuch, das Modell empirisch, und das heißt für ihn psychoanalytisch zu begründen und durch eine Fülle von sozial- und individualpsychologischen Beobachtungen zu verifizieren. Daß er bei diesem plakativ-simplifi-

⁶ E.FROMM, *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, Stuttgart 1976, 25.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

zierenden Vorgehen die Probleme der idealtypischen Methode keineswegs übersieht, ist daran zu ersehen, daß er zwar "Haben und Sein als zwei grundlegend verschiedene Formen menschlichen Erlebens" betrachtet, aber sehr wohl damit rechnet, daß diese in der Regel nicht in Reinkultur auftreten, sondern daß sie in der Weise wirksam sind, daß "deren jeweilige Stärke die individuellen und kollektiven Charakterunterschiede bestimmt"⁹.

Was die psychoanalytische Begründung betrifft, könnte man stark vereinfachend sagen, daß FROMM das entwicklungspsychologische Modell S.FREUDS zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen nimmt, wobei er ursprünglich individualpsychologische Erkenntnisse in den sozialpsychologischen bzw. anthropologischen Bereich überträgt. Von den Hauptphasen des FREUDSchen Modells, das von einer oralen, einer analen, einer phallischen und einer genitalen Entwicklungsphase ausgeht, macht er jedoch nur die anale und die genitale Phase für die Begründung seines Modells fruchtbar; die orale und die phallische Phase sind in seinem dualistisch angelegten System nicht unterzubringen - möglicherweise bildet das Wissen um FREUDS Beschreibung der oralen Phase allerdings den Hintergrund für FROMMS kurzen Exkurs zu der "Funktion des existentiellen Habens"¹⁰, der im Zusammenhang des hier verhandelten Problems indes vernachlässigt werden kann. Die Zuordnung der beiden anderen Phasen zu den Kategorien seines Denkmodells sind dagegen unschwer nachzuvollziehen, zumal FROMM die Zuordnung der analen Phase bzw. des analen Charakters zum Haben-Modus explizit vollzieht¹¹ und die Zusammengehörigkeit von Seins-Modus und genitaler bzw. Reife-Phase durch mancherlei assoziative Anklänge an FREUDS Beschreibung dieser Phase deutlich macht.

Hier auf die vielen Beobachtungen und literarischen Belege näher einzugehen, anhand derer FROMM den Unterschied zwischen Haben und Sein im ersten Teil seines Buches zu beschreiben sucht, würde zu weit führen. Immerhin sei darauf verwiesen, daß FROMM - obwohl radikaler Humanist, ja Atheist - eine ganze Reihe alt- und neutestamentlicher Texte wie z.B. die Manna-Geschichte in Ex 16 oder die Bergpredigt als Belegmaterial verwendet. Wichtiger ist im Rahmen dieses Aufsatzes jedoch ein Überblick über den zweiten Teil seines

⁹ Ebd. 26; im Original durch Italics hervorgehoben.

¹⁰ Ebd. 87f.

¹¹ Ebd. 85.

Buches, wo FROMM - durchaus nicht mit der Attitude des distanziert-neutral beobachtenden Wissenschaftlers, sondern engagiert und bewußt wertend vorgehend - eine "Analyse des grundlegenden Unterschiedes zwischen den beiden Existenzweisen" vorlegt. Was den Habenmodus betrifft, so begründet er das dominante Vorkommen dieser Existenzweise in unserer Zeit als eine Folge sukzessive gewachsener gesellschaftlicher Strukturen, die den "sozialen Charakter" der Individuen prägen, also sozialpsychologisch. Die psychoanalytische Ausgangsbasis, daß in diesem Verhalten ein Verharren in einer frühkindlichen Phase der Entwicklung zu sehen sei, wird deshalb jedoch nicht in Frage gestellt. Als Grundwerte der gegenwärtigen Gesellschaft identifiziert er die drei "unveränderlichen Rechte des Individuums in der ... auf den drei Säulen Privateigentum, Profit und Macht" ... ruhenden Industriegesellschaft, nämlich "Erwerben, Besitzen und Gewinnmachen"¹². Diese Werte sind jedoch nicht erst in der Gegenwart virulent geworden, sie bestimmen vielmehr schon seit den Anfängen der patriarchalischen Orientierung der Gesellschaft vor sechs oder sieben Jahrtausenden das soziale und individuelle Leben, wenn auch mit je und je unterschiedlicher Intensität. Besonders bemerkenswert erscheint FROMM dabei, daß und wie diese Mentalität auf Bereiche ausgedehnt wurde, in denen der Habenmodus unmittelbar zerstörerisch wirken muß. Genannt seien nur zwei von ihnen - der Bereich der elementaren zwischenmenschlichen Beziehungen Freundschaft, Liebe und Ehe, sowie - als äußerstes Extrem - das Verhältnis zur eigenen Person, die zum "Ding" wird, das man "hat": "Der »Individualismus«, der im positiven Sinn Befreiung von gesellschaftlichen Fesseln bedeutet hatte, läuft im negativen Sinn auf »Selbst-Besitz« hinaus - das Recht (und die Pflicht), seine Energie in den Dienst des eigenen Erfolges zu stellen"¹³. [Daß diese genuin patriarchalische Einstellung ausgerechnet in feministischen Kreisen z.B. in Form des Schlagwortes: Mein Bauch gehört mir! wichtig geworden ist, sei angemerkt, um deutlich zu machen, wie wenig die Schlagworte "patriarchalisch" und "matriarchalisch" in diesem Zusammenhang mit konkreten Individuen bzw. deren Geschlechtszugehörigkeit zu tun haben].

¹² Ebd. 73.

¹³ Ebd. 75.

War für den Habenmodus charakteristisch, daß das Individuum sich und seine Umwelt nur als "Dinge" beschreiben kann, als Sachen, die nach den Kategorien "Gewinn und Verlust" taxierbar und damit verfügbar sind, so ist der Seinsmodus für FROMM dadurch bestimmt, daß der Mensch sich und seine Umwelt erlebt, und zwar in ihrem So-Sein und nicht unter dem Gesichtspunkt der Verwertbarkeit für bestimmte Zwecke¹⁴. Das setzt im Blick auf den Einzelnen voraus, daß dieser den Mut hat, in Unabhängigkeit, Freiheit und kritischer Rationalität mit seinen individuellen Gaben und Möglichkeiten umzugehen und ohne "Maske", d.h. ohne aufgesetzte Attitude, auf andere zuzugehen - nicht um sie zu vereinnahmen, sondern um mit ihnen zu leben, zu sein. Wesentliche Akzidentien des Seinsmodus sind für FROMM u.a. das Fehlen von Angst, "Aktives Sein", d.h. Aktivität nicht im Sinne von blindem Aktionismus, sondern Aktivität im Sinne "nicht entfremdeter" Tätigkeit, sowie das Akzeptieren der eigenen Möglichkeiten und Grenzen und schließlich die Bereitschaft zu geben, zu teilen, zu opfern¹⁵.

Ohne Scheu vor den Gefahren einer Schwarz-Weiß-Malerei stellt FROMM schließlich noch eine Reihe von Alternativen zusammen, wie man äußerlich gleichartigen Widerfahrnissen gegenüber unterschiedliche Einstellungen annehmen kann, wobei ich mich angesichts des beschränkten Rahmens auf eine kommentarlose Wiedergabe der wichtigsten Stichworte in systematischer Anordnung beschränken muß¹⁶: Für den Habenmodus stehen "Sicherheit", "Antagonismus", "Vergnügen", "Angst vor dem Sterben" und Orientierung an "Vergangenheit" und "Zukunft". Dem Seinsmodus werden demgegenüber die Sachverhalte "Unsicherheit" (allerdings inhaltlich im Sinne von Luthers "certitudo" gefüllt), "Solidarität", "Freude", "Bejahung des Lebens" und Orientierung am "Hier und Jetzt" zugeordnet¹⁷. Daß diese sozialpsychologisch-anthropologische Bestandsaufnahme im dritten Teil des Buches von FROMM in den Entwurf

¹⁴ Ebd. 89.

¹⁵ Ebd. 90-108 mit zahlreichen Beispielen.

¹⁶ Die Zusammenstellung erfolgt - gegen FROMMs wohl absichtlich gewählte Variabilität in der Abfolge der Begriffe - in systematischer Abfolge.

¹⁷ Ebd. 109-128. FROMMs differenzierte Stellungnahme zu Sünde und Vergebung (119-125) erforderte eine ausführlichere Darstellung und ist daher hier übergangen - im Zusammenhang mit den in diesem Aufsatz diskutierten Problemen spielt Sünde bei Kohelet nur in 2,26 eine wichtigere Rolle und ist dort möglicherweise eine sekundäre dogmatische Korrektur.

einer "neuen Gesellschaft" ausmündet, ist angesichts des entwicklungspsychologischen Grundansatzes und der bewußt wertenden Darstellung nicht weiter verwunderlich, braucht uns jedoch hier nicht weiter zu beschäftigen. Für unsere Zwecke genügt es, die Chiffren "Haben" und "Sein" von FROMMS Darlegung her inhaltlich gefüllt zu sehen, um vor diesem Hintergrund die anthropologischen Anschauungen des Buches Kohelet einer genaueren Betrachtung unterziehen zu können.

II Kohelet und seine Anthropologie

Kommt man von dem mit einem optimistischen Zukunftsentwurf endenden Buch FROMMS zum Buch Kohelet, und hat man all die negativen Urteile im Ohr, die allein in diesem Jahrhundert über den Nihilisten, Pessimisten oder Skeptiker Kohelet gefällt wurden¹⁸, erscheint einem der Inhalt dieses Buches noch düsterer, klingt das "alles ist eitel" der Lutherübersetzung noch deprimierender im Ohr als sonst. Welchen Sinn soll es für den Theologen bzw. Christen haben, sich in einer Zeit, die nach positiven Entwürfen der Weltdeutung förmlich lechzt, mit einem Autor, mit einem Buche zu beschäftigen, dessen angebliche müde Resignation schon fast sprichwörtlich geworden ist?

¹⁸ Grundsätzliche Ausführungen dazu finden sich etwa bei C.C.FORMAN, *The Pessimism of Ecclesiastes*, JJS 3 (1958) 336-343; A.LAUHA, *Kohelet*, 17f; D.MICHEL, *Qohelet*, EdF 258, Darmstadt 1988, 87f; G.VON RAD, *Theologie Bd.I*, 469 (...eine "sehr bittere" "skeptische Randbemerkung zur weisheitlichen Überlieferung"); M.A.KLOFFENSTEIN, *Die Skepsis des Kohelet*, ThZ 28 (1972) 98.108f (eine "spezifische Form der Skepsis", die Qohelet wenigstens "nicht der Tragik ausliefert", weil er sich "vom Abgrund radikalster Skepsis...von Gottes Hand zurückgehalten weiß"). Die Reihe der negativen Kategorien zur Charakterisierung Qohelets erweitern noch z.B. H.P.MÜLLER, *Neige der althebräischen "Weisheit"*. Zum Denken Qohäläts, ZAW 90 (1978) 245 A 51 ("Weltschmerz" - von H.GUNKEL übernommen), 250 ("theonome Skepsis"), 258 ("Weltverdrossenheit"); O.KAISER, *Die Sinnkrise bei Kohelet*, in: *Rechtfertigung, Realismus, Universalismus in biblischer Sicht*, FS A.KÖBERLE, Darmstadt 1978, 3-21 (= DERS., *Der Mensch unter dem Schicksal*, BZAW 161, Berlin-New York 1985, 91-109) ("Sinnkrise") bzw. DERS., *Der Mensch unter dem Schicksal*, NZSyTh 14 (1972) 1-28 (= DERS., *Der Mensch unter dem Schicksal*, BZAW 161, Berlin-New York 1985, 63-90) ("Nichtigkeitsurteil"); B.LANG, *Ist der Mensch hilflos? Das biblische Buch Qohelet neu und kritisch gelesen*, ThQ 159 (1979) 118 ("Philosophie der Hilflosigkeit"). Stellvertretend für die ältere Forschung unter dem Einfluß der Wellhausen-Schule sei schließlich noch auf C.STEUFERWAGEL, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1912, 714 verwiesen ("getragen" "von Pessimismus und Skeptizismus").

Nun, ich meine, daß die Frage falsch gestellt ist, und zwar falsch nicht in dem Sinne, daß ich die gegenwärtige Situation etwa anders einschätzen würde, sondern falsch insofern, als sie von einer falschen Prämisse ausgeht - einer Prämisse allerdings, die durch jahrhundertelange Wiederholung fast den Rang eines Axioms gewonnen hat. Den Ausgangspunkt für die Entstehung dieser falschen Prämisse im Umgang mit dem Buche Kohelet bildet - wie so häufig - ein Übersetzungsproblem. Schon die Übersetzer der LXX sahen sich vor das Problem gestellt, für das 38x im Buche belegte Wort הַקֵּל, das je nach Kontext die verschiedensten Konnotationen annehmen kann¹⁹, eine Übersetzung zu finden, die weder den leitmotivischen Charakter dieses Wortes²⁰ durch die Verwendung verschiedener Äquivalente verwischt, noch zu Wörterverbindungen führt, die für den griechischen Leser unverständlich geblieben wären. Daß aber mit einer sachgerechten Übersetzung dieses Wortes, das in 5-facher Wiederholung das Buch eröffnet und 3-fach wiederholt auch beschließt, und das somit den Rahmen für die Ausführungen des Koheletbuches abgibt, das Gesamtverständnis des Buches untrennbar verbunden ist²¹, war ihnen vermutlich ebenso klar wie den heutigen Übersetzern. - Da es nun für הַקֵּל kein griechisches Äquivalent gibt, das alle im hebräischen Terminus steckenden Bedeutungsnuancen abdecken würde²², entschieden sie sich in Ausweitung der Nuance des Wortes im redaktionellen Teil des "Basissatzes" (Koh

¹⁹ Vgl. zu diesem grundsätzlichen Problem etwa J. LYONS, *Semantik II*, München 1983, 153ff bzw. 187ff. Daß der Terminus bei Kohelet in den verschiedensten Nuancen gebraucht wird, zeigt etwa K. SEYBOLD, Art. הַקֵּל *haebael*, in: *ThWAT* Bd. II, 340f. Der Sachverhalt wird von den wenigsten kritischen Autoren bestritten, doch vgl. dagegen M. V. FOX, *The Meaning of HEBEL for Qohelet*, JBL 105 (1986) 411, der die Vieldeutigkeit vehement bestreitet - allerdings ohne überzeugende Argumente -, und D. MICHEL, *Qohelet*, 84-86, der das Phänomen anerkennt, aber dessenungeachtet für eine einheitliche Übersetzung des Terminus mit "absurd" plädiert; der Art. von SEYBOLD scheint ihm entgangen zu sein.

²⁰ Vgl. dazu O. LORETTZ, *Qohelet*, 169ff.; K. SEYBOLD, *ThWAT* II, 340.342.

²¹ Das gilt unbeschadet der Tatsache, daß unter den angesprochenen Versen zumindest Koh 1,2a.ba und 12,8a verdeutlichende redaktionelle Rahmenstücke (des "l. Epilogisten" [?]) sind, in denen הַקֵּל bereits in deutlich negativem Sinne gebraucht ist; vgl. die - nur hier erscheinende "Steigerungsform" הַקֵּל הַקֵּלִים. Daß es sich um redaktionelle Teile des Buches handeln muß, ergibt sich aus der Verwendung der 3. statt der 1. Pers. in Bezug auf Kohelet.

²² Das bei Aquila und Theodotion verwendete ἀπίος ist zu sehr auf ein konkretes Bedeutungsfeld eingeschränkt.

1,2a)²³ dafür, die konkrete Konnotation "Lufthauch, Atem" zu vernachlässigen, und durch die Wahl des Terminus *ματαιότης* die abstrakt-philosophischen Nuancen "Vergeblichkeit, Vergänglichkeit und Nichtigkeit" in den Vordergrund zu rücken. Das Bild des Windes, von dem man nicht weiß, woher er kommt und wohin er fährt (Joh 3,8), das zumindest in den Kerntexten des Buches bei *הַלַּל* stets mitschwingt²⁴, ist zugunsten einer philosophisch klaren Interpretation aufgegeben. Immerhin - die ursprünglich noch nicht eindeutig negative Intention des Basissatzes des Koheletbuches: "Es gibt (nur) Wind-Gleiches; alles ist wind-gleich", ist mit der Wahl eines u.a. auch für Vergänglichkeit stehenden Wortes noch nicht eindeutig verlassen, wenn auch im Akzent verschoben.

Ersterer Schritt erfolgte erst, als in der lateinischen Wiedergabe des Basissatzes in der Vulgata der Akzent endgültig auf die negativen Konnotationen gelegt wurde. Denn das Wortfeld des lateinischen "vanitas/vanus" umfaßt nur Bedeutungen, die eindeutig negativ besetzt sind. So kann vanitas "Nichtigkeit", "Eitelkeit" und sogar "Lügenhaftigkeit" bezeichnen²⁵, was dazu führt, daß durch die Häufung des Wortes im Basissatz "vanitas vanitum;

²³ Vgl. dazu o. A 21. Daß der ganze Basissatz Koh 1,2 auf den Herausgeber des Buches zurückgehe, wie das z.B. O.KAISER (1978) 5 A 17 in Aufnahme der Thesen von F.ELLERMEIER, *Kohelet I,1. Untersuchungen zum Buche Kohelet*, Herzberg 1967, 93ff annimmt, ist zwar denkbar, aber nicht beweisbar, da eindeutige Kriterien wie der Wechsel der Person in V.1,2a fehlen. Da die zweite Hälfte des zweiten Halbsatzes mehrfach auch innerhalb des Buches wiederholt wird - also eindeutig zur Sprache Kohelets gehört -, spricht einiges dafür, daß der Satz schon von Kohelet selbst als Ausgangspunkt seines Diskurses vor die Ausführungen gestellt wurde, nur eben nicht i.S. von "alles ist sinnlos" wie es dann von Späteren unter dem Einfluß der vorangestellten Bemerkung des Herausgebers verstanden wurde!

²⁴ Dieses Faktum betont auch O.LORETZ, *Kohelet*, 223-225, sieht jedoch damit - aufgrund akkadischer Parallelen - stets zugleich den Gedanken des "Gewichtslos-Leichten, des Wertlosen, Leeren, Macht- und Hilflosen" verbunden, weshalb das Lexem als "ein Wort für Nichtiges, Hinfalliges" erscheint; zur Problematik des letztgenannten Schlusses vgl.o. A 19 und u. A 73.

²⁵ Vgl. H.MENGE, Menge-Güthling. *Enzyklopädisches Wörterbuch der lateinischen und deutschen Sprache*, Erster Teil, Lateinisch-Deutsch, Berlin ¹⁰1957, 785. Daß hierin ein Problem liegt, hat auch K.GALLING, *Der Prediger*, HAT 18², Tübingen 1969, 79 erkannt, während A.LAUHA, *Kohelet*, 18f, Luther und die Vulgata auf der richtigen Fährte sieht; (trotz gegenläufiger neuerer Erkenntnisse der Forschung wiederholt in: DERS., *Omnia Vanitas. Die Bedeutung von hbl bei Kohelet*, in: *Glaube und Gerechtigkeit. In memoriam Rafael Gyllenberg*, Helsinki 1983, 19-25).

omnia vanitas" ein eindeutig negativer Gesamteindruck entsteht, der sich wie ein Schleier über das ganze Buch legt - neutrale oder gar positive Assoziationen sind ausgeschlossen. An die Stelle der nüchternen empirischen Feststellung, daß alles, mit dem der Mensch zu tun hat, dem Winde gleich nicht festzuhalten, also vergänglich ist, ist die larmoyante Klage über die Eitelkeit alles Irdischen getreten²⁶.

Besonders verhängnisvoll für die Deutung des Buches Kohelet in christlichen Kreisen wirkte sich in der Folge jedoch die Tatsache aus, daß der solcherart semantisch veränderte Basis- bzw. Rahmensatz des Buches Kohelet aus seinem Zusammenhang gerissen und - ungeachtet der Tatsache, daß Kohelet auf Schritt und Tritt gegen Jenseitshoffnungen polemisiert²⁷ - mit der christlichen Jenseitshoffnung zusammengespannt wurde. Wann und unter welchen Umständen das erstmals geschah, entzieht sich meiner Kenntnis; fest steht nur, daß dieser die Intention Kohelets auf den Kopf stellende Gedanke deshalb so populär wurde, weil er in dem - neben der Bibel - meistgelesenen Buch des Mittelalters und der angehenden Neuzeit, in der "Imitatio Christi" des THOMAS A KEMPIS gleich im ersten Kapitel angesprochen und im folgenden weiter expliziert wurde: »O Eitelkeit der Eitelkeiten« (Prd 1,2). Alles ist Eitelkeit, außer Gott lieben und ihm allein dienen ... Also ist es Eitelkeit, vergängliche Reichtümer sammeln und darauf seine Hoffnungen bauen ... Also ist es Eitelkeit, das Auge stets hinheften auf das gegenwärtige und nie hinausblicken auf das zukünftige Leben ... Reiß also dein Herz von

²⁶ Wenn D. MICHEL, *Humanität angesichts des Absurden. Qohelet (Prediger) 1,2-3,15*, in: H. FÜRSTER (Hg.), *Humanität heute*, Berlin 1970, 22-36 bzw. DEFS., *Qohelet*, 86 und M.V. FOX, *The Meaning of HEHEL for Qohelet*, JBL 105 (1986) 409-427 den Terminus mit "absurd, absurdity" im Sinne von A. CAMIS' Verständnis des Absurden wiedergeben, führen sie eher diesen christlichen Gedanken weiter, als daß sie das Anliegen des Qohelet erfaßt hätten, wenn auch MICHEL (1988) 86.89 Wert auf die Feststellung legt, daß mit dieser vereinheitlichenden Übersetzung des - doch ganz bewußt ambivalent gebrauchten - Terminus der "philosophische(n) Charakter der Darlegungen Qohelets" unterstrichen werden könne. (Er hält das "Themawort *hábäl*" für einen "Terminus technicus" im Rahmen des "erkenntnistheoretischen Skeptizismus" des Qohelet). Zudem trägt die von beiden aus dieser Übersetzung gefolgerte Ausdeutung der menschlichen Existenz als einer in sich absolut widersprüchlichen Angelegenheit Gedanken CAMIS' in das Buch ein, die in klarem Widerspruch etwa zu Koh 3,1-15 stehen.

²⁷ Vgl. etwa Koh 3,19-22 oder 9,4-6 bzw. O. KAISER (1978) 10.

den sichtbaren Gütern los und erhebe es zu den unsichtbaren"²⁸. - Für die Integration des selbst innerhalb des AT fremdartigen Buches Kohelet in die relativ geschlossene religiöse Vorstellungswelt des Mittelalters mag diese Gedankenkombination nützlich gewesen sein, für den sensus literalis hatte sie jedoch verheerende Folgen. Selbst für zahlreiche historisch-kritische Alttestamentler ist Kohelet nämlich seither, wie schon einleitend kurz angedeutet, der alttestamentliche Kronzeuge für Weltflucht und Weltverachtung, für Skepsis und Resignation geworden, woran weder die zahlreichen lebensbejahenden Abschnitte im Buche selbst noch die philologischen Fortschritte der alttestamentlichen Wissenschaft am Beginn unseres Jahrhunderts viel zu ändern vermochten.

Dabei hätte ein kleiner Blick über den Zaun der kirchlichen Tradition hinaus ins Judentum genügt, um die Sicherheit, mit der man das Buch Kohelet der Kategorie pessimistisch-nihilistisch zuordnete, zu erschüttern. Sicher, auch das Judentum hatte anfänglich seine Schwierigkeiten mit dem eigenwilligen Buch. So vertraten etwa R.SHAMMAI und dessen Schule die Ansicht, daß das Buch wegen der zahlreichen Widersprüche gegen die Tora nicht zu den Schriften zu zählen sei, die "die Hände verunreinigen"²⁹, zu deutsch: die als heilig zu betrachten sind, doch unter dem Einfluß R.HILLELS und seiner Schule setzte sich die Ansicht durch, daß das Buch Teil des T^ena^k sei und bleiben müsse. In diesem Entscheidungsprozeß dürfte zwar v.a. der Umstand im Vordergrund gestanden haben, daß Salomo als Autor des Buches galt³⁰, und auch die orthodoxen redaktionellen Beiträge - so die auf das jüngste Gericht rekurrierende Glosse in 11,9b und die Prosa-Anhänge in 12,9-11.12-14 - werden den Prozeß der Integration des Buches in den Kanon wohl positiv beeinflusst haben; aber unbeschadet dessen steht fest, daß das Buch mit all seinen Eigentümlichkeiten als Ganzes akzeptiert wurde.

Für unsere Fragestellung ist nun v.a. von Belang, daß das synagogale Judentum das Buch offenbar nicht als pessimistisch oder gar nihilistisch empfand, sonst wäre es wohl kaum als Festlesung dem Laubhüttenfest zugeteilt

²⁸ THOMAS VON KEMPEN, Nachfolge Christi. Nach der Übersetzung von Bischof J.M.SAILER, Leipzig 1957, 12f (= 1.Kapitel,3-5).

²⁹ Vgl. dazu H.W.HERTZBERG, Der Prediger (Qohelet), KAT, Leipzig 1932, 1f.

³⁰ Daß die Überschrift 1,1, die dieser Hypothese die Grundlage gegeben hat, das Werk eines Redaktors/Editors ist, ist sensus communis aller neueren Kommentare.

worden³¹ - dem wohl fröhlichsten Fest des jüdischen Festkalenders. Und in der Tat, sieht man das Buch Kohelet einmal ohne das Vorurteil an, es sei "durchweht ... von dem Geiste skeptizistischer Aufklärung und müder Resignation"³², so ist man erstaunt, wie oft in ihm ganz unverblümt zu Freude und Lebensgenuß aufgerufen wird - so in Koh 2,24f; 3,12.22; 5,17-19; 7,14; 8,15; 9,7-10; 11,9-10. Einer der wenigen christlichen Kommentatoren in den letzten ca. 100 Jahren, der die Dominanz dieses Aufrufs zur Freude neben den vielen resigniert wirkenden Ausführungen Kohelets wahrzunehmen in der Lage war, war bezeichnenderweise zugleich der seinerzeit wohl beste Kenner des jüdischen Schrifttums unter den Alttestamentlern, nämlich Franz DELITZSCH. Mag man auch seinen Hinweis darauf, daß der häufige Aufruf Kohelets zur Freude gewissermaßen das alttestamentliche Vorspiel zum χαίrete ("freuet euch") des Philipperbriefes sei³³, für übertrieben halten, an der Richtigkeit der Beobachtung, daß Kohelet nicht im Sinne eines "Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot" (Jes 22,13) oder "Carpe diem" zu laszivem Lebensgenuß aufruft³⁴, sondern zu echter Lebensfreude trotz des Wissens um die eigene Todesverfallenheit, weil beides aus Gottes Hand kommt, kann bei genauerer Betrachtung der Texte kein Zweifel bestehen³⁵. Immerhin wird auch das paulinische "freuet euch" vor dem Hintergrund der Todesahnung des Paulus ausgesprochen, einer Todesahnung freilich, deren eschatologische Relativierung wohl kaum Kohelets Zustimmung gefunden hätte! Trotzdem hat es genau 105 Jahre gedauert, bis - nachdem u.a. bereits W.ZIMMERLI einige gän-

³¹ Vgl. I. ELBOGEN, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Hildesheim ⁴1962 (= Frankfurt ³1931), 139; zum freudigen Charakter des Festes vgl. schon Dtn 16,13ff.

³² So O. EISSFELDT, Einleitung in das Alte Testament, Tübingen ³1964, 670.

³³ F. DELITZSCH, Biblischer Commentar über die poetischen Bücher des Alten Testaments 4: Hoheslied und Kohelet, BC, Leipzig 1875, 189.

³⁴ Dieses Mißverständnis findet sich selbst bei kritischen Forschern wie z.B. F. CRUSEMANN, Die unveränderbare Welt. Überlegungen zur »Krisis der Weisheit« beim Prediger (Kohelet), in: W. SCHOTTRUFF, W. STEGMANN (Hrsg.), Der Gott der Kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, Bd.1: AT, München-Gelnhausen ²1979, 95.

³⁵ Vgl. dazu z.B. Koh 3,13; 7,14. Gegenüber A. LAUHA, Kohelet, 78.112f.128f u.ö. ist angesichts solch eindeutiger Stellen festzuhalten, daß eine falsche Behauptung dadurch nicht wahrer wird, daß man sie ständig wiederholt.

gige Vorurteile gegen Kohelet abgebaut hatte³⁶ - in dem Kohelet-Kommentar von N.LOHFINK ein Buch aus christlicher Feder erschien, das diese aus der jüdischen Tradition geschöpften Erkenntnisse DELITZSCHS wieder aufnimmt. In seiner kritischen Auseinandersetzung mit dem verbreiteten Klischee vom "Skeptiker" bzw. "Nihilisten" Kohelet geht LOHFINK übrigens so weit, daß er unmittelbare Parallelen zwischen dem Denken Jesu und dem des Kohelet herstellt³⁷. Das tertium comparationis liegt für ihn in der Tatsache, daß Jesus wie Kohelet mit ihrer Lehre kritische Anfragen an die herrschende Meinung richten und den dort vertretenen Glauben an die Berechenbarkeit und Beeinflußbarkeit des Weltgeschehens durch menschliches Handeln ad absurdum führen. Kohelet tut dies, indem er den Basissatz der herrschenden Schulweisheit, daß zwischen Tun und Ergehen ein kausaler Zusammenhang besteht, in fast sophistischer Weise zerpfückt, und ihm gegenüber auf der Kontingenz alles Geschehens beharrt. Jesus dagegen relativiert die jüdische Gesetzesfrömmigkeit seiner Zeit dadurch, daß er den Anbruch der Gottesherrschaft proklamiert, was in der Sache jedoch wiederum dazu führt, daß die menschliche Hoffnung, das eigene Geschick durch aktives Handeln steuern zu können, zerbrechen muß. Der Hauptunterschied zwischen beiden liegt nur in ihrer unterschiedlichen Stellung zu dem, was den Menschen nach dem Tod erwartet.

So richtig diese Beobachtungen sind, und so sehr es zu begrüßen ist, daß LOHFINK die positiven theologischen Aspekte bei Kohelet wieder in den Vordergrund gerückt hat, an einem Punkte scheint mir seine Kohelet-Deutung noch zu sehr der alten Alternative "optimistisch/pessimistisch" bzw. "lebensbejahend/lebensverneinend" verhaftet, wenn auch mit einer gewissen Verschiebung des Akzents. Für LOHFINK ist das Generalthema Kohelets die Dialek-

³⁶ W.ZIMMELI, Das Buch des Predigers Salomo, ATD 16, Göttingen ³1981, 128f. In eine ähnliche Richtung zielten u.a. schon O.LORETZ, Qohelet und der Alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet, Freiburg/Basel/Wien 1964, v.a. 271ff und H.HAG, "...und du sollst fröhlich sein", BiKi 33 (1978) 38f. Auch H.GESE, Die Krisis der Weisheit bei Kohelet, in: Les Sagesses du Proche-Orient ancien. Colloque de Strasbourg 17-19 mai 1962, Paris 1963, 139-151 (= DEFS., Vom Sinai zum Zion, München 1974, 168-179 wäre zu nennen, der allerdings m.E. insofern über das Ziel hinausschießt, als er eindeutig negativ besetzte Worte ins Neutrale zu wenden sucht (vgl.z.B. ebd. 139/168 A 1).

³⁷ N.LOHFINK, Kohelet, NEB, Würzburg 1980, 17.

tik von Tod und Leben³⁸. M.E. ist das Generalthema Kohelets jedoch nicht in diesem Bereich zu suchen, denn über den Tod handelt er nicht diskursiv - er ist für ihn selbstverständliche Voraussetzung menschlicher Existenz. Tod und Vergänglichkeit - in seinen Worten מִקְרָה, d.h. das Schicksal, das alle irdischen Wesen in gleicher Weise trifft - sind das A und O seiner Überlegungen, die Grundlage aller weiteren Gedanken. Sie bilden gewissermaßen - um ein musikalisches Bild zu gebrauchen -, den Generalbaß, über dem die eigentlichen Themen miteinander und gegeneinander in der Form einer Doppelfuge verarbeitet werden. Bei diesen beiden Themen handelt es sich um Ausführungen zu zwei grundsätzlich verschiedenen Verhaltensweisen bzw. Einstellungen, wie man als Mensch sein Leben angesichts der gottgewollten Todesverfallenheit aller Lebewesen leben kann. Die eine wird von Kohelet v.a. mit Stichworten wie יְהוֹרֵן (Mehrwert, Gewinn), עָמַל (Mühe; auch verbal: sich abmühen), עָנָה (sich plagen) oder רָעוּחַ רֵיחַ (Haschen nach Wind), ja selbst mit dem Allerweltswort עָשָׂה (tun, machen) charakterisiert, sofern es sich nicht auf Gott bzw. gottgewolltes Handeln bezieht, die andere mit שָׂמַח (sich freuen), אָכַל (essen) und שָׁתָה (trinken), (רָצָה מִבְּרֵי) (מִבְּרֵי) (genießen³⁹), wobei im Zusammenhang mit dem letzteren Begriffsfeld besonders häufig von Gaben Gottes die Rede ist; auch der Hinweis, daß es für alle Phänomene im Bereich menschlicher Existenz ihre jeweils bestimmte - und damit positive - Zeit gibt, gehört hierher.

Es fällt nicht allzu schwer, bereits hinter den genannten Begriffsfeldern eine gewisse Berührung mit den Sachverhalten zu sehen, auf die FROMM bei der Darstellung seiner beiden "grundlegend verschiedenen Formen menschlichen Erlebens" rekurriert hatte, obwohl die für FROMM zentralen Schlagworte "Haben" und "Sein" bei Kohelet nicht unmittelbar erscheinen⁴⁰. Doch bevor hier

³⁸ Ebd. 16.

³⁹ So die spezielle Verwendung der Wurzel in Koh 3,13; 5,17; 6,6; 9,9; in Koh 2,1 allerdings durch den Kontext (אֶנְסֶה) "...ich wills versuchen!") einmal ins Negative gewendet.

⁴⁰ Da das Hebräische wie viele alte Sprachen kein eigenes Lexem für "Haben" kennt - die "Haben-Relation" wird als Existenzaussage mit präpositionaler Näherbestimmung durch ל artikuliert -, ist das auch nicht zu erwarten. Immerhin erscheint bereits in Koh 1,3 das erste Mal ein Nominalsatz mit ל zum Ausdruck der Haben-Relation; vgl. dazu auch die Häufung von Fügungen mit לִי in Koh 2,4ff.

vorschnelle Schlüsse gezogen werden, sollen wenigstens einige Texte genauer auf ihre immanente Argumentationsstruktur hin untersucht werden.

Schon der erste Argumentationsgang 1,3-11 führt mitten hinein in die angesprochene Problematik⁴¹ und entwickelt zunächst scheinbar objektiv distanziert, warum Kohelet die mit dem erstgenannten Begriffsfeld umschriebene Verhaltensweise für falsch hält. Einleitend stellt er lapidar fest, daß der Mensch unter den im Basis- bzw. Rahmensatz **הַכֹּל תְּהוֹל** erschöpfend beschriebenen Bedingungen irdischen Lebens einen **תְּרוּן**, einen "Zugewinn", nicht "haben" kann, mag man sich noch so abmühen. Um diese Ausgangsthese argumentativ zu entfalten, greift er weit hinaus in die Kosmologie⁴². Aus seinem Wissen um die dem Kosmos innewohnende Ordnung, daß im ewigen Kreislauf der Dinge zwar ein steter Wechsel erfolgt, aber im Endeffekt bei diesem Prozeß nie mehr herauskommt als am Anfang da war, zieht er den Schluß, daß jede Mühe um ein "Mehr", um "Zugewinn" sinnlos ist. Etwas salopp gesagt: Der moderne physikalische Lehrsatz von der Erhaltung der Energie wird indirekt dazu bemüht, prinzipiell die Möglichkeit eines **תְּרוּן** zu bestreiten, wodurch denn auch die auf **תְּרוּן** zielende Verhaltensweise des "Sich-Abmühens" (**עמל**) bzw. "Agierens" (**עשה**) als sinnlos aufgewiesen wird⁴³.

Doch was ist **תְּרוּן** genauer, was verbirgt sich hinter diesem im AT ausschließlich bei Kohelet verwendeten Terminus? Der Bildungsweise nach handelt es sich bei **תְּרוּן** um ein Deminutivum der Wurzel **תָּר** (übrig sein), das man wörtlich mit "Restchen" übersetzen müßte. Meist wird jedoch aus der späteren Verwendung des Wortes in der mittelhebräischen Kaufmannssprache geschlossen, daß schon Kohelet den Terminus im Sinne von "Zugewinn, Mehr-

⁴¹ Etwas anders beurteilt H.W.HERTZBERG, Prediger, 58, diesen ersten Abschnitt, der für das Buch Kohelet "das gleiche" bedeute, "was für das Johannesevangelium der Prolog und für die Oper die Ouvertüre". In der Sache gibt er damit dem Text ein Übergewicht gegenüber den anderen Abschnitten; der Grund für diese extreme Hervorhebung des einleitenden Abschnitts dürfte darin zu suchen sein, daß HERTZBERG - zu Unrecht, wie mir scheint - den ganzen Rahmensatz als Teil des Prologs betrachtet. Davon geht er auch in der 2.Auflage seines Kommentars (Gütersloh 1963, 69) nicht ab, obwohl W.ZIMMELIS Kommentar schon in der 1.Auflage vorlag, der mit guten Gründen für eine Auslösung des Basissatzes plädiert hatte (1.Aufl. 13 / 3.Aufl. 139). K.GALLING, Prediger², 84 löst demgegenüber auch noch V.3 aus dem Zusammenhang der 1.Sentenz, wie er V.4-11 nennt.

⁴² So N.LOHFINK, Kohelet, 5.10.21.

⁴³ Vgl. dazu v.a. auch Koh 3,9.

wert" gebraucht habe⁴⁴. Das ist in der Tat angesichts des von LOHFINK vermuteten sozialgeschichtlichen Hintergrunds des Buches naheliegend: In einer "kapitalgesteuerte(n) ... horizontal geschichtete(n) ... Klassengesellschaft" wie dem Judentum in der Ptolemäerzeit⁴⁵ spielte das Streben nach Gewinn zweifellos eine wichtige, wo nicht die dominante Rolle im Sozialverhalten⁴⁶, so daß Kohelet den Terminus in dieser ökonomischen Spezialbedeutung wohl gekannt und auch so verwendet haben dürfte. Aber stellt man in Rechnung, daß Kohelet wie alle weisheitlich geprägten Autoren des AT gern Wortspiele gebraucht⁴⁷, ist es nicht ausgeschlossen, daß er auch hier gleich am Anfang seiner Erörterung mit dem in der Bildungsweise des Wortes angelegten Grundsinn von יָרֵן spielt - wegen eines "Restchens", das sie für "Gewinn" halten, plagen sich die Leute sinnlos ab⁴⁸! - Eine gewisse Nähe

⁴⁴ So die einheitliche Meinung der Lexika und kritischen Kommentare. Wenn F.CRÜSEMAN, Welt, 91 daraus auf einen "»rechnerischen« Grundzug" im Denken Kohelets schließt, stellt er die Dinge m.E. allerdings nachgeradezu auf den Kopf, denn gerade dieses Denken stellt Kohelet argumentativ in Frage. Daß "die Frage nach dem Gewinn...alle traditionellen menschlichen Beziehungen" zersetzt (ebd. 92), ist z.B. eine Erkenntnis, die Kohelet mit der gleichen Intensität wie CRÜSEMAN zu kritisieren weiß - so etwa in 4,4 (s.u. A 46) oder 10,19 (s.u. A 70). Vollends unverständlich wird die Argumentation CRÜSEMANNS dort, wo er zwar zugestehen muß, daß Kohelet von "Solidarität" spricht (so in 4,9ff), aber das als "Verdinglichung des Denkens" abtut (ebd. 91), obwohl er selbst doch einer gut materialistischen (Klassen-)Solidarität das Wort redet.

⁴⁵ So N.LOHFINK, Kohelet, 8; vom zeitlich-soziologischen Ansatz her ähnlich auch H.P.MÜLLER, Neige, 256f, bzw. DERS, Theonome Skepsis und Lebensfreude - Zu Koh 1,12-3,15 -, BZ NF 30 (1986) 2, F.CRÜSEMAN, Welt, 87ff oder O.KAISER (1978) 5, die jedoch Kohelet auf Seiten der (ehedem) besitzenden (Mittel-)Schicht ansiedeln. Die angebliche "Weltverdrossenheit" Kohelets erklärt etwa MÜLLER "als Wirkung der politischen Depotenzenierung einer ehemaligen Oberschicht", womit er die Aussageintention Kohelets indes m.E. ebenso gründlich mißversteht wie CRÜSEMAN, der meint, Kohelets Denken stehe »unter dem Schatten des Geldes« (ebd. 91. 100) und ziele letztlich nur auf den Lebensgenuß des besitzenden Aristokraten, dessen Lebenswirklichkeit "in Gegensatz zu den Interessen der unterdrückten Schichten stand" (ebd. 100). W.ZIMMERLI, Buch³, 124 meint demgegenüber, daß das Buch keinerlei zeitgeschichtliche Anspielungen enthalte.

⁴⁶ Daß damit offenbar ein aggressives Konkurrenzdenken verbunden war, das zu einem ausgeprägten Sozialneid führte, läßt sich aus Koh 4,4 erschließen.

⁴⁷ Vgl. dazu etwa H.GESE, Krisis, 168 A 1.

⁴⁸ Daß der Begriff einmal auch in ironischer Verfremdung erscheint (Koh 5,8), kann hier außer Betracht bleiben.

zwischen dem Habenmodus FROMMS und der Lebenshaltung, die Kohelet hier argumentativ kritisiert, ist unverkennbar.

Noch deutlicher werden die sachlichen Berührungen zwischen dem Habenmodus und der von Kohelet kritisierten Lebenshaltung im ersten Unterabschnitt der Erörterung Koh 1,12-2,26, der "Königstravestie", einem fingierten autobiographischen Rechenschaftsbericht des in die Rolle des Königs Salomo geschlüpften Kohelet. Was im ersten Abschnitt die Ausgangsthese der Überlegungen gebildet hatte, steht dort als Resümee am Ende des zweiten, vom Besitz handelnden, Unterabschnitts: Es gibt keine Möglichkeit, zu einem תָּרוּן zu kommen, die Lebenshaltung des "Agierens", des "Sich-Abmühens" um eines Gewinns willen ist verfehlt. Wenn schon Salomo angesichts seiner mühevoll erworbenen Weisheit und seiner gesammelten Reichtümer zu dem Ergebnis kommt, daß im Sammeln und Zusammenraffen vermeintlicher Wertgegenstände und Lustobjekte keine Erfüllung zu finden ist bzw. war, welchen Sinn hat es dann für einen normalen Sterblichen mit seinen ungleich geringeren Möglichkeiten, sich um eines "Restchens" willen abzumühen?

Interessant an diesem Abschnitt sind für unsere Überlegungen neben der eben ausgeführten grundsätzlichen These zwei Teilaspekte des Argumentationsgangs, die für das Denken Kohelets aufschlußreich sind. Der eine Aspekt liegt darin, daß Kohelet in dem Moment, wo er die s.E. falsche Einstellung zum Leben zu schildern beginnt, den Terminus הֶקֶל nicht mehr absolut, d.h. neutral gebraucht, sondern durch die dreimalige Zufügung des Ausdrucks "und ein Haschen nach Wind"⁴⁹ nach der negativen Seite hin akzentuiert: Müht man sich ab, unter der irdischen Grundgegebenheit der Vergänglichkeit zu einem תָּרוּן zu kommen, so ist das, wie wenn man den Wind fangen und festhalten wollte; irdische Dinge lassen sich jedoch nicht festhalten und dementsprechend auch nicht so sammeln, daß ein "Mehrwert" entsteht⁵⁰.

⁴⁹ Zweimal steht hier רָעוּחַ רוּחַ, einmal רָעוּחַ רוּחַ רוּחַ.

⁵⁰ Die hier angesprochene Steigerung durch רָעוּחַ רוּחַ רוּחַ findet sich in ähnlicher Häufung noch einmal in Koh 4,4-6. Dort kritisiert Kohelet allerdings nicht die Folgen der "Haben-Mentalität" für das Selbstverständnis des Einzelnen, sondern deren soziale Folgen (vgl. o. A 46): Warum soll man die mitmenschlichen Beziehungen um einer zusätzlichen "Hand voll Wind" willen aufs Spiel setzen? - Daß v.5 als konventionell weisheitlicher Satz in diesem Zusammenhang stört, ist offenkundig. Entweder ist er mit W.ZIMMERLI, Buch³, 177, i.S. einer "Zwar-Aber-Aussage" als Gegenbild zu v.6 zu verstehen oder es handelt sich - entsprechend dem von F.ELLERMEIER, Qohelet, 125ff bzw. K.GALLING, Prediger², 76 favorisierten Denkmodell,

Der zweite Aspekt liegt in der Art und Weise, wie Kohelet hier mit drei Begriffen umgeht, die für ihn andernorts positiv besetzt sind, und von denen zwei deshalb oben bei der Charakterisierung der beiden in Opposition stehenden Lebenshaltungen dem Begriffsfeld der positiven Kategorien zugeordnet wurden, während der dritte dort zwar bei den negativ besetzten Begriffen erscheint, doch - zumindest im Zusammenhang mit Gott - auch positiv besetzt sein kann. Es handelt sich dabei um die Stichworte "Freude/sich freuen" und "genießen" bzw. "tun/machen", die in diesem Unterabschnitt zusammen an 5 bzw. 7 Stellen erscheinen. Auf den ersten Blick sieht es so aus, als ob die Verfechter der These, Kohelet sei Pessimist und Nihilist, in dieser negativen Verwendung andernorts positiv besetzter Begriffe ein zwingendes Argument für ihre These bekämen. Allenfalls auf dem Umweg, Kohelet eben als inkonsequenten Denker zu betrachten, der Lebensfreude einmal negativ als Irrweg, dann aber als den letzten Ausweg des Menschen wertet, scheint noch eine halbwegs positive Gesamtdeutung Kohelets möglich⁵¹. - Doch bei genauerer Betrachtung zeigt es sich, daß zwischen den oben erwähnten Stellen, an denen unverblümt zu Freude und Lebensgenuß aufgerufen wird, und dem hier verhandelten Abschnitt 1,12-2,11 keine unmittelbare Verbindung hergestellt werden kann: Der fingierte König Kohelet spricht nur von Freuden, um die er sich selbst gemüht hat, an denen er sich selbst "versucht" hat, die er selbst für sich⁵² "machen", erkaufen, ja erzwingen wollte; und diese Art von Lustgewinn fällt bei Kohelet unter das Verdikt der Nichtigkeit, des Haschens nach Wind. Dort dagegen, wo Kohelet das erste Mal positiv auf den Lebensgenuß zu sprechen kommt, also am Ende der Königstravestie (2,12-26), ist klar, daß die Freude, die er positiv wertet, eine ganz andere

daß traditionell weisheitliches Gedankengut im Buche zumeist auf redaktionelle Eingriffe zurückgehe - um eine sekundäre Korrektur des allzusehr nach "Laissez-faire-Mentalität" klingenden Abschnitts: Faulheit hat Kohelet nicht rechtfertigen wollen! Daß K.GALLING, ebd. 98 in diesem Falle einmal den Lösungsweg ZIMMERLIS bevorzugt, zeigt, auf welch unsicheren Boden man sich hier bewegt. Die durch solch überraschende Gedankenfolgen bewirkte Nachdenklichkeit angesichts der scheinbaren Ambivalenz fügt sich allerdings m.E. ausgezeichnet zu dem hier diskutierten Grundansatz Kohelets; insofern halte ich ZIMMERLIS Lösung für das bessere Erklärungsmodell.

⁵¹ So schon C.STEUERNAGEL, Einleitung, 715f; neuerdings aufgenommen bei H.H.SCHMID, Wesen und Geschichte der Weisheit, BZAW 101, Berlin 1966, 193.

⁵² Vgl.o. A 40.

re Einstellung voraussetzt als die im zweiten Abschnitt karikierte, nämlich die Bereitschaft, das anzunehmen, was Gott dem Menschen gegeben hat⁵³. M.a.W. auch wenn die gleichen hebräischen Termini an beiden Stellen verwendet sind - daß Kohelet ganz verschiedene Formen von Lebensfreude kennt und zu unterscheiden weiß, ist offensichtlich. Ist es angesichts dieser faktisch vorhandenen, wenn auch noch nicht in eine klare begriffliche Opposition gebrachten Differenzierungen von zwei Arten von Freude nicht naheliegend, sich der FROMMschen Unterscheidung von Vergnügen und Freude zu erinnern, die ja darauf basiert, daß äußerlich gleichartige Widerfahrnisse je nach der Einstellung des einzelnen zu ihnen unterschiedlich bewertet werden?

Die Nähe der Argumentation Kohelets zu den Gedanken FROMMS wird noch deutlicher, wenn man die Abschnitte im Buch durchsieht, in denen Kohelet auf die s.E. richtige Lebenshaltung zu sprechen kommt, von denen ich wiederum nur zwei exemplarisch herausgreife. Daß dabei zugleich auch die Grenzen der Vergleichbarkeit der beiden Ansätze deutlich werden, ist mir durchaus bewußt. Denn daß FROMM als moderner Empiriker anders als der antike Empiriker Kohelet ohne Bezug auf Gott zu seinen anthropologischen Aussagen kommt, ist gerade hier nicht zu übersehen. Doch da es dabei um die Begründung der beschriebenen Lebenshaltung und nicht um ihre sozial-empirische Beschreibung geht, kann diese Differenz vorerst noch unberücksichtigt bleiben - auf der Ebene der Pragmatik sind die Bezüge Kohelet - FROMM m.E. unmittelbar einsichtig.

So läßt sich der berühmte sog. "Maschal vom Zeitpunkt"⁵⁴ am Anfang von Kap.3 (V.1-8) ohne weiteres als eine Explikation dessen verstehen, was FROMM mit den Stichworten "Aktives Sein" und "Leben im Hier und Jetzt" in abstrakt-philosophischer Weise zu umschreiben versucht hat. In dieser Reihe von 14 Antithesen zeigt Kohelet, daß es in der vergänglichen Welt nichts gibt, das nicht zu seiner Zeit seinen - gottgewollten - Sinn hat. Es geht

⁵³ Wenn H.-P.MÜLLER (1986) 11 den Abschnitt unter der Überschrift: "Die Willkür der göttlichen Determination", verhandelt, hat er übersehen, daß die angebliche Willkür am Ende der von ihm postulierten "ringförmigen Struktur" (ebd. 1) als "schönes" Handeln Gottes gewertet wird, das der Mensch mit seinem begrenzten Horizont nur nicht begreifen kann (Koh 3, 11).

⁵⁴ Vgl. dazu E.JENNI, Art. חֲשָׁלִים Zeit, THAT II, 382 bzw. O.LORETZ, Qohelet, 186-188.251-254.

ihm also darum, das Bewußtsein dafür zu öffnen, daß alles, was der Mensch erlebt, seinen Sinn aus sich selbst heraus erhält, und nicht dadurch, daß der Mensch es zu erreichen oder zu vermeiden gesucht hat. Davon, daß der Mensch hier als "Gefangener der Zeit" geschildert werde⁵⁵, wie das A.LAUHA in seinem Kommentar behauptet, kann bei unvoreingenommener Betrachtung jedenfalls keine Rede sein. Wie der von Kohelet dem Maschal angefügte Kommentar 3,9-15 - wohl die Schlüsselstelle für das Verständnis der gesamten theologischen Anthropologie des Kohelet - zeigt, ist Kohelet vielmehr zutiefst davon überzeugt, daß es für alle Erlebnisse im menschlichen Leben einen von der Sache her gegebenen "richtigen" Zeitpunkt gibt - einen καιρός, wie die LXX mit feinem Gespür für die Nuancen im Text übersetzt hat⁵⁶ -, und daß dieses Phänomen eine der positivsten Gaben Gottes an den Menschen in seiner Vergänglichkeit darstellt. Von dieser Erkenntnis aus kann Kohelet sogar seinen Basissatz, daß alles "wind-gleich" sei (הַלֵּל הַקָּל), dahingehend präzisieren, daß er feststellt, daß alles (wieder erscheint הֵלֵל!) zugleich von Gott zu seiner Zeit "schön" gemacht sei (3,11). Was dem Menschen verwehrt ist, ist nur die Fähigkeit, den schönen Augenblick zum Verweilen zu bringen - er ist dem Ablauf der Zeit unterworfen. Zu seiner Zeit jedoch hat alles seinen guten, gottgewollten Sinn, ist also alles andere als "eitel". Akzeptiert man diese irdische Grundgegebenheit, ist das Leben durchaus lebenswert - das Problem besteht nur darin, diese elementare Erkenntnis Menschen zu vermitteln, die so in ihrem eigenen Trachten und Streben versponnen sind, daß sie ein Scheitern ihrer Pläne mit einem Scheitern des Lebens verwechseln. Kohelet knüpft hier unverkennbar an die realistische Anthropologie der "jahwistischen"⁵⁷ Urgeschichte - und nicht an die idealistische

⁵⁵ So A.LAUHA, Kohelet, 71. Damit wird das, was andere richtig mit den Termini וְקָרָה וְעָשָׂה) פֶּשַׁע verbinden, nämlich das Wissen um die Schicksalsverfallenheit des Menschen (so z.B. H.P.MÜLLER (1978) 245: "Moiras-Bewußtsein" bzw. G.A.BARTON, The Book of Ecclesiastes, ICC, Edinburgh 1908, 35: "iron grip of fate"), fälschlicherweise auf den positiven Gebrauch von פֶּשַׁע im Sinne von καιρός übertragen.

⁵⁶ N.LOHFINK, Kohelet, 31 meint gar, daß Kohelet den griechischen Begriff gekannt und hier zugrundegelegt habe.

⁵⁷ Mit F.CRÜSEMAN, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte, in: Die Botschaft und die Boten, FS H.W.WOLFF, Neukirchen 1981, 11-29, gehe ich davon aus, daß die Urgeschichte nicht integraler Bestandteil des jahwistischen Geschichtswerks in seiner ältesten Form gewesen sein

Anthropologie der Priesterschrift - an, die die Wurzel alles Negativen im "Dichten und Trachten" des Menschen selbst findet⁵⁸. Sein eigentliches und tiefstes Anliegen als Weisheitslehrer ist es nun, in seinen Lesern das Bewußtsein dafür zu schärfen, daß das sinnlose Sich-Mühen um יָרֵן, das Bestreben des Menschen, selbst über Inhalt und Ziel seines Lebens bestimmen zu können, die Ursache dafür ist, daß man angesichts des programmierten Scheiterns dieses Sich-Mühens das Leben für sinnlos halten muß. Akzeptiert man dagegen die eigenen Möglichkeiten und Grenzen, dann ist das Leben alles andere als sinn- und trostlos, dann kann man trotz der Vergänglichkeit alles Irdischen fröhlich sein und das genießen, was das Leben an Möglichkeiten je zu ihrer Zeit bietet. - Die Nähe dieser Gedanken Kohelets zu den Worten Jesu über die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde (Mt 6,25-34), auf die übrigens auch FROMM mehrfach Bezug nimmt, während er Kohelet seltsamerweise mit Schweigen übergeht, ist mehr als offensichtlich.

Ein für die vorgelegte These zwar nicht unmittelbar relevantes, aber für das Gesamtverständnis der theologischen Anthropologie des Buches Kohelet umso wichtigeres Problem am Abschluß dieses Zentralstücks des Buches in 3,1-15 bedarf in diesem Zusammenhang noch einer kurzen Diskussion: In V.14b übersetzen nahezu alle neueren Übersetzungen und Kommentare im Anschluß an die LXX den mit וְ eingeleiteten Halbsatz final⁵⁹ und fügen in den vorhergehenden Halbsatz ein "so" o.ä. ein: "...und Gott hat es so gemacht, dass man sich vor ihm fürchte"⁶⁰. Nimmt man indes sowohl die Regeln der hebräischen Grammatik als auch den Kontext ernst, läßt sich diese Übersetzung kaum halten, ja es zeigt sich, daß die finale

kann; vgl. dazu auch R.BARTEIMUS, Die Tierwelt in der Bibel. Exegetische Beobachtungen zu einem Teilaspekt der Diskussion um eine Theologie der Natur, FN 37 (1987) 26-29.

⁵⁸ Gen 6,5 bzw. 8,21 - wörtlich: "Gebilde des Planens/Trachtens". Insofern sehe ich im Falle von V.3,11 in der Verwendung des Adj. יָרֵן anstelle des priesterschriftlichen יָרֵן einen ganz bewußten Akt Kohelets und nicht nur eine aus der Zweisprachigkeit Kohelets entstandene Übersetzungsvariante, die Kohelet gebraucht, um ein dem "griechisch-kosmologischen καλός" entsprechendes Äquivalent zu verwenden (so O.KAISER [1978] 13). Vgl. zur Frage von Kohelets Kenntnis des Pentateuchs auch W.ZIMMERLI, Buch³, 124 und v.a. H.W.HERTZBERG, Prediger², 227-230, der allerdings seinen Beweisgang m.E. zu früh - in Gen 4 statt 8 - abbricht und die J und P-Bezüge zu wenig differenziert. Daß A.LAUHA, Kohelet, 18 trotz dieser unbezweifelbaren Fakten nur "ein paar Reminiszenzen" erkennen zu können meint, fügt sich zwar nahtlos in das Gesamtbild dieses Kommentars, bleibt aber dennoch unverständlich.

⁵⁹ Eine Ausnahme bildet die "Einheits"übersetzung (Stuttgart 1980), die einen Objektssatz annimmt, was syntaktisch zwar möglich ist, jedoch dazu führt, daß עָשָׂה mit "bewirken" wiedergegeben werden muß, was vom Kontext her, in dem es um das Schöpferhandeln Gottes geht, kaum angezeigt erscheint.

⁶⁰ So z.B. die Zürcher Bibel in der Revision von 1931.

Übersetzung des ψ in V.14 die Bedeutung des Textes nachgeradezu auf den Kopf stellt. Folgende Aspekte sind dabei übersehen:

1) $yiqtol$ ist hier aller Wahrscheinlichkeit nach i.S. des generellen Sachverhalts verwendet, einer Nebenfunktion von $yiqtol$, die Kohelet durchaus kennt (vgl. etwa 2,3; 7,7) und die im Falle des nahezu identisch formulierten Satzes 8,12 - der einzige Unterschied liegt in der Verwendung von ψ statt ψ - durch den Kontext zweifelsfrei gesichert ist. 2) ψ hat sonst nirgends im AT eine finale Konnotation. 3) Im unmittelbaren Kontext ist ψ konsequent als Relativpartikel verwendet. 4) An den beiden Stellen im Kohelet-Buch, wo explizit zu Gottesfurcht - gewissermaßen als menschlicher Pflicht Gott gegenüber - aufgefordert wird, so im verderbt überlieferten (und somit in der vorliegenden Gestalt sicher nicht auf Kohelet selbst zurückgehenden) V.5,6 in Zusammenhang mit kulturellen Fragen bzw. im sicher redaktionellen V.12,13 in Zusammenhang mit dem Thema Gesetzeserfüllung, steht - da es um Gott als direktes (Kult-)Objekt geht - die nota acc. und nicht die hier verwendete Fügung der Wurzel קרא mit לפני . Daß diese "in der Weisheit sonst nicht vorkommende" Fügung, die i.S. einer "Furcht vor der Unbegreiflichkeit Gottes" zu verstehen ist⁶¹, verwendet ist, zeigt daß es Kohelet hier nicht um eine Aufforderung zur Gottesfurcht gehen kann, denn dann wäre sachlich die Konstruktion mit nota acc. geboten gewesen und nicht eine (verschränkte) Fügung mit לפני . 5) Sowohl der Artikel vor אלהים als auch das Fehlen eines Objekts im ersten Halbsatz von V.14b weisen darauf hin, daß hier auf einen vorher bereits genannten Sachverhalt Bezug genommen wird. Der exakt entsprechende Satz, daß Gott etwas getan hat (קרא ; Perf.), steht nun aber nicht in V.14a⁶², wo קרא (Impf.) erscheint, sondern in V.11.

Kohelet schärft also hier seinen Lesern nicht ein, daß Gott handelt, damit man ihn fürchte, sondern bringt vielmehr zum Ausdruck, daß der Gott, vor dem man sich (unverständlicherweise?) zu fürchten pflegt, es ist, der alles schön gemacht hat⁶³: Nicht das Handeln Gottes ist negativ und damit fürchterregend, das Problem ist der menschliche Anspruch, selbst über "gut und böse" entscheiden zu wollen (Gen 3,5.22) in Verbindung mit der Unfähigkeit des Menschen, das anderen als den innerweltlichen Zeitkategorien entsprechende Handeln Gottes zu verstehen - und das, obwohl Gott dem Menschen die (Fähigkeit zum Begrei-

⁶¹ So H.-P. STÄHLI, Art. קרא 'j' 'fürchten', in: THAT I, 776; ähnlich wie STÄHLI interpretieren auch H.F. FUHS, Art. קרא 'jare', in: THWAT III, 891 und E. PFEIFFER, Die Gottesfurcht im Buche Kohelet, in: Gottes Wort und Gottes Land, FS H.W. HERTZBERG, Göttingen 1965, 133-158 die Fügung, verwischen jedoch die durch die unterschiedlichen Fügungen der Wurzel im Kohelet-Buch gegebenen Differenzierungen i.S. einer vereinheitlichenden Deutung aller Stellen im Buche.

⁶² So die meisten Ausleger; vgl. z.B. O. KAISER, Gottesgewißheit und Weltbewußtsein in der frühhellenistischen jüdischen Weisheit, in: T. RENDTORFF [Hg.], Glaube und Toleranz: das theologische Erbe der Aufklärung, Gütersloh 1982, 82.

⁶³ Von daher gesehen ist die Sicherheit, mit der M.V. VOX, Meaning, 427 als Summe des angeblich dem Thema "absurdity" gewidmeten Buches den Satz formuliert: "Fear is the only emotion that Qohelet explicitly says God wants to arouse", ihrerseits absurd.

fen der) Ewigkeit eigentlich "ins Herz gelegt" hat (3,11ba). Auch von daher bestätigt sich also die hier vertretene These, daß Kohelets Gottesbild als Voraussetzung seiner Anthropologie alles andere als "düster" ist⁶⁴ - und damit die Nähe von Kohelets Denken zu den oben zitierten neutestamentlichen Sätzen.

Als letzte Stelle sei schließlich noch ein Passus aus dem 9.Kapitel herausgegriffen, der besonders schön erkennen läßt, wie eng sich die anthropologischen Beobachtungen bzw. Wertungen Kohelets und FROMMS berühren. Die Verse 7-10 könnte man ohne weiteres unter das bekannte Motto: "Sorge dich nicht, lebe!" stellen, wobei das "Sich-Sorgen" für den Habenmodus und das "Leben" für den Seinsmodus stehen würde. In ungeheurer Dichte wird in diesen wenigen Sätzen noch einmal aufgezeigt, daß die Flüchtigkeit irdischen Daseins nicht zwangsweise zu Pessimismus führen muß. Daß Kohelet sich dabei einer schon im Gilgamesch-Epos belegten Topik bedient, wie alle neueren Kommentatoren in seltener Eintracht betonen⁶⁵, spricht nicht gegen die Annahme, daß wir es hier mit dem ureigensten Anliegen Kohelets zu tun haben. Vielmehr läßt sich daran belegen, daß die von Kohelet unter theologischen und von FROMM unter sozialpsychologischen Gesichtspunkten entwickelten Gedanken einem anthropologischen Modell entsprechen, das seit Jahrtausenden mehr oder minder latent vorhanden ist, und das nur infolge der Dominanz des Habenmodus in patriarchalisch orientierten Gesellschaftsformen als resignativ-nihilistisch verleumdet werden konnte, weil es den Glauben an Fortschritt und Wachstum als Flucht vor den Realitäten menschlichen Lebens aufweist. Das, was Kohelet seinen Lesern rät, hat nichts mit Galgenhumor, mit Skepsis oder mit Nihilismus zu tun, sondern ist - um mit FROMM zu sprechen -

⁶⁴ Wie man das "Gottesbild" dieser Verse als "verdüstert" qualifizieren kann (so H.-P.MÜLLER [1986] 17), bleibt mir von daher unverständlich. Mag Kohelet auch das optimistische Menschenbild seiner Zeit "verdüstert" haben, indem er mit unerbittlicher Konsequenz auf die Grenzen menschlichen Wollens und Verstehens hingewiesen hat - angemessener wäre es, angesichts dessen von einem "realistischen" und insofern durchaus positiven Menschenbild Kohelets zu reden -, sein Gottesbild ist jedenfalls eindeutig positiv, auch wenn darin bestimmte Züge des "lieben Gottes" des Kinderglaubens fehlen.

⁶⁵ Vgl. die Kommentare z.St., z.B. K.GALLING, Prediger², 79.113f. Selbst R.BRAUN, Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie, BZAW 130, Berlin 1973, 137, der Kohelet ganz aus dem griechischen Denken herleiten will, schließt diese Möglichkeit nicht ganz aus. Die Differenzierung zwischen "Topik" und unmittelbarer Textkenntnis, auf die O.LORETZ, Altorientalische und kanaänische Topoi im Buche Kohelet, UF 12 (1980) 268 hinweist, ist zwar angemessen, aber für unsere Fragestellung entbehrlich.

unmittelbare "Bejahung des Lebens im Hier und Jetzt"⁶⁶. Es handelt sich um eine empirisch begründete Einstellung, die die Vergänglichkeit - wieder taucht das Stichwort הָקֵל auf - als Realität akzeptiert und die dank dieser Illusionslosigkeit keine "Angst vor dem Sterben" kennt⁶⁷.

Daß diese Auslegung der vier Verse nicht auf einer Voreingenommenheit meinerseits beruht, sondern textimmanent angelegt ist, läßt sich an einer einfachen Beobachtung aufzeigen: Obwohl die Übersetzer der Zürcher Bibel ansonsten der gängigen christlichen Interpretation Kohelets folgen und dementsprechend הָקֵל nahezu ausschließlich mit "nichtig" wiedergeben⁶⁸, konnten sie sich an dieser Stelle der positiven Gesamtstimmung des Textes nicht widersetzen und griffen zu dem neutraleren "flüchtig"⁶⁹. Ja, darüber hinaus haben wir hier die einzige Stelle im Buche Kohelet vor uns, an der ohne wenn und aber menschliche Aktivität (עֲשֵׂה!) positiv bewertet wird⁷⁰, und zwar ganz im Sinne des FROMMSchen "Aktiven Seins": Einmal mehr zeigt sich, daß das FROMMSche Axiom, nicht ein Vorgang an sich, sondern die hinter ihm stehende Einstellung sei für die Zuweisung menschlicher Verhaltensweisen zum Haben- oder Seinsmodus entscheidend, in der Sache bereits bei Kohelet angelegt ist. Nicht das "Machen" an sich, sondern nur die Illusion, man könne sein Glück "machen", wird von Kohelet kritisiert. Und umgekehrt wird nicht einem fatalistischen Abwarten von Schicksalsschlägen das Wort gere-

⁶⁶ Vgl. E. FROMM, Haben, 125f; die obige Fügung kontrahiert zwei von FROMM getrennt erwähnte Sachverhalte.

⁶⁷ Ebd. 125.

⁶⁸ Lediglich in Koh 7,15 - nach der Zählung der Zürcher Bibel: 7,16 - ist das Stichwort "nichtig" noch einmal vermieden.

⁶⁹ Daß "flüchtig" und "nichtig" Synonyme seien, wird zwar durch das Kirchenlied "Ach wie flüchtig, ach wie nichtig..." suggeriert (EKG 327), stimmt aber mit dem normalen Sprachgebrauch nicht überein.

⁷⁰ Allenfalls in den sachlich eng verwandten Versen 3,12f und 10,19 (als begleitende Stichworte erscheinen im ersteren Falle die Lexeme שָׂמַח, אָכַל, שָׂחָה und רָאָה טוֹב, im letzteren אֵין, לֵהָיִים und שָׂמַח) läßt der Kontext eine ähnlich positive Wertung des menschlichen Tuns vermuten: Im Falle von 3,12f ist עֲשֵׂה jedoch auf עֲשֵׂה טוֹב eingeschränkt und bei 10,19 ist Voraussetzung für eine Deutung in diesem Sinne, daß man - anders als die "klassischen" Bibelübersetzungen - den zweiten Halbvers adversativ deutet: "Zur Freude bereitet man Speise(n) und Wein, der das Leben fröhlich macht, das Geld jedoch unterjocht (vergewaltigt) alles (II עֲשֵׂה!)". - Daß in Koh 10,19 Ps 104,15 zustimmend zitiert wird, ist übrigens ein weiterer Hinweis darauf, daß Kohelet hier das עֲשֵׂה des Menschen positiv wertet, weil es auf Freude zielt und nicht vom Streben nach יְהָרִין gekennzeichnet ist.

det: Ein Handeln "nach Vermögen", das um die Grenzen menschlichen Planens weiß, ist das, was dem Menschen frommt⁷¹.

Ein einzelner Zug dieser Perikope, an dem Kohelets "Wissen" um die später von FROMM konkret ausformulierte Alternative vollends unübersehbar wird, sei zum Abschluß noch etwas ausführlicher diskutiert. Vergleicht man einmal unmittelbar Kohelets Aussagen zum Thema "geschlechtliche Liebe" in 9,9a und 2,8, dann ergibt sich auf den ersten Blick wiederum der Eindruck mangelnder gedanklicher Stringenz: Einmal wird die Liebe äußerst positiv gewertet - gewissermaßen als Trost für die Vergänglichkeit menschlicher Existenz (9,9a) -, das andere Mal äußerst negativ - auch "Salomos" Erwerb von "Frauen in Menge" zur Erhöhung des Lebensgenusses (2,8bß) steht unter dem oben diskutierten Verdikt von 2,11b, daß alles *קֶלֶקֶל* und *רֶוּחַ רֶוּחַ* sei, ohne daß es dabei einen *יְהוָה* gebe. - Neben dem bereits diskutierten Stichwort "sich verschaffen" (*לָקַח* + *עֵשָׂה*) weist hier jedoch das von den meisten neueren Übersetzern euphemistisch mit "Frauen in Menge"⁷² o.ä. übersetzte Hapaxlegomenon *שָׂדֵיחַ וְשִׂדוּחַ*, in dem aller Wahrscheinlichkeit nach in schöner Direktheit das für den angestrebten Lustgewinn nicht unerhebliche Geschlechtsmerkmal der weiblichen Brust zumindest assoziativ angesprochen ist⁷³, den Weg zu einem

⁷¹ Das hat schon W.ZIMMERLI, Buch³, 135 erkannt: "Daß Kohelet aber in all dem, was er zum Leben des Menschen zu sagen hat, nicht einfach einem Quietismus des tatlosen Genießens der im Heute gewährten Lebensfreude das Wort redet, wird aus der Mahnung von 11,6 (9,10) erkennbar, die dazu rät, das nun einmal notwendige tägliche Geschäft ... mit dem Realismus dessen zu tun, der um die Unerforschlichkeit der fallenden Zeit weiß und es dennoch mit ihr wagt".

⁷² So etwa die revidierte Lutherübersetzung (seit 1964) bzw. die Zürcher Bibel in der Revision von 1931. Luther selbst hatte hier Salomo nur "allerley Seitenspiel" zugestehen wollen (vgl. M.LUTHER, Die gantze Heilige Schrift Deusch, Wittenberg 1545, Repr. hrsg. von H.VOLZ unter Mitarbeit von H.BLANKE, Herrsching [= München] o.J. [= 1972]) - die christliche Ethik hat Priorität vor dem Wortsinn. Noch O.KAISER (1978) 7 A 22 interpretiert den Ausdruck unter Verweis auf arab. *Sadā* bzw. *Šadiya* als "Gesang und Sängerrinnen", was indes zur vorher erwähnten "Wollust" kaum paßt; s.a.u. A 73 Ende.

⁷³ Ob hier nun konkret "eine Brust nach der anderen" oder - im Sinne von *pars pro toto* - "eine Frau nach der anderen" zu übersetzen ist, kann letztlich offenbleiben - in jedem Falle hängt der Ausdruck mit der im AT gut belegten Wurzel *שָׂד* zusammen; vgl. dazu R.GORDIS, Koheleth - The Man and his World, Texts and studies of the Jewish Theological Seminary of America, Vol. XIX, New York 1951, 208f. Daß das Lexem für Brust sonst ohne "feminine" Endung erscheint, besagt nicht viel, denn wenn es nicht um den Begriff an sich, sondern um konkrete einzelne Entitäten geht, verwendet das Hebräische stets die Form des "Feminins"

angemessenen Verständnis dieser Stelle. Es ist nämlich wohl kaum allein um des Wortspiels mit dem vorhergehenden **וְשָׂרָם וְשָׂרָם** willen verwendet, sondern verdeutlicht, um was es hier geht: Der fingierte König Salomo ist nicht an einer Person als partnerschaftlichem Gegenüber interessiert, sondern an frei verfügbaren Lustobjekten - der Einbruch der "Haben-Mentalität" in den Bereich der Liebe ist es, der unter dem Verdikt von 2,11b steht. Denn umgekehrt steht in 9,9a, wo die geschlechtliche Liebe als positive Gabe Gottes gewertet wird⁷⁴, das die Person und nicht allein irgendwelche sexuell relevante Teile derselben bezeichnende Nomen **אִשָּׁה** in Zusammenhang mit dem Assoziationen an Verfügbarkeit vermeidenden Verbum **רָאָה**: Wenn ein Mann und eine Frau, die einander lieb gewonnen haben⁷⁵, miteinander "Leben" im Sinne Kohelets genießen, also sich je und je im Hier und Jetzt lieben⁷⁶, verwirklichen sie den "Seins-Modus" in exakt der Weise, wie ihn FROMM beschrieben hat.

Brechen wir an dieser Stelle unsere Betrachtung einzelner Stellen ab und wenden wir uns abschließend der Frage zu, ob und gegebenenfalls wie sich ein theologischer Ansatz wie der Kohelets und ein rein innerweltlich angelegtes Denkmodell wie das FROMMS legitim aufeinander beziehen lassen. Ich meine, daß der Umstand, daß FROMM die Gottesfrage ausspart bzw. für sich ne-

anstelle der den Allgemeinbegriff bezeichnenden Form des "Maskulins". (Vollends ohne Ausgewert ist in diesem Fall - wie praktisch häufig bei Hapaxlegomena - die masoretische Vokalisation der "femininen" Bildung mit -i statt der bei den "maskulinen" Nomina **אִשָּׁה/אִשָּׁה** belegten mit -a/-o, zumal der letztgenannte Wechsel im Vokalismus die masoretische Unsicherheit an diesem Punkt beweist). Die in KBL² wiedergegebene Vermutung J.T.MILIKS, das Hapaxlegomenon hänge mit ugar. *šl* "Dame" zusammen, hat weder phonetisch noch sachlich viel Wahrscheinlichkeit für sich - diachrone bzw. etymologische Lösungsvorschläge bei Hapaxlegomena stellen ohnehin zumeist nur einen Notbehelf dar, zumal wenn - wie in diesem Fall - die dem Lexem zweifellos zugrundeliegende Wurzel dank der "maskulinen" Parallelbildung **אִשָּׁה/אִשָּׁה** semantisch so eindeutig bestimmt werden kann. Dieser Einwand gilt letztlich auch im Blick auf die von O.LORETZ, Qohelet, 155 A 94 angesprochene akkadische Parallele *šadatum* ("Haremsmädchen") und die anderen dort diskutierten diachron bzw. etymologisch argumentierenden Lösungsvorschläge, auch wenn sie - wie im genannten Fall - sachlich gut passen.

⁷⁴ Das übersieht F.GRÜSEMANN, Welt, 95 bei seiner Diskussion der Stelle.

⁷⁵ Auch hier hat Luther den Text an die christliche Ethik angepaßt, indem er anstelle des im hebräischen Original stehenden indeterminierten Ausdrucks "mit einer Frau" "mit deinem Weibe" übersetzt hat (vgl.o. A 72). Daß das "besitzanzeigende" Pronomen in diesem Kontext alles andere als glücklich gewählt ist, liegt auf der Hand.

⁷⁶ Vgl. hierzu Koh 3,8.

gativ beantwortet, kein hinreichender Grund ist, den Erklärungswert des FROMMschen Denkmodells für ein besseres Verständnis der Anthropologie des Kohelet-Buches prinzipiell zu bestreiten. In Ausgangslage, Argumentationsstruktur und anthropologischem Ziel sind sich Kohelet und FROMM nämlich völlig einig: Beide setzen sich mit dem "grundlegenden Impetus" einer "weltverwandlenden, fortschrittshungrigen, zumindest der Sehnsucht nach glückmaximierenden Zivilisation" auseinander⁷⁷. Beiden gemeinsam ist das Interesse, das Leben im Hier und Jetzt als eine positive Möglichkeit zu verstehen, und beide gehen dabei empirisch vor. Beide sind Erfahrungswissenschaftler, wenn auch mit unterschiedlicher Abgrenzung ihrer Kompetenzbereiche: Kohelet steht in der Tradition der altorientalischen Erfahrungswissenschaft der Weisheit, wo die Differenzierung in einzelne empirische Fachwissenschaften noch nicht (oder bewußt nicht) vollzogen wurde und die Gottesfrage demzufolge als integraler Bestandteil des Fragehorizonts betrachtet wurde. FROMM dagegen steht in der Wissenschaftstradition der Neuzeit, in der der Schock der Aufklärung noch lange insofern weiterwirkte, als die Theologie üblicherweise aus dem Bereich der Erfahrungswissenschaften ausgeschlossen wurde, und in der die Arbeit an Spezialgebieten ganzheitliche Fragestellungen verdrängt hatte. - Daß hier jedoch in jüngerer Zeit eine Gegenbewegung eingesetzt hat, wurde bereits in den eingangs zitierten Sätzen von ILLIES deutlich, und scheint mir eine hinreichende Rechtfertigung des vorgelegten Versuchs zu bieten, einen bewußt auf die Einbeziehung der Größe Gott verzichtenden fachwissenschaftlichen Entwurf in Beziehung zu einem theologischen anthropologischen Entwurf zu setzen.

Auch wenn in Bezug auf die letztgenannte Problemstellung - und nicht nur auf sie - angesichts des beschränkten Rahmens dieses Aufsatzes mehr Fragen offengeblieben sind als beantwortet werden konnten, - eines, so hoffe ich, ist hinreichend deutlich geworden: Das Buch Kohelet mag "am äußersten Rand" des Jahweglaubens im Sinne der heilsgeschichtlichen Konzeption G.VON RADS stehen⁷⁸, am äußersten Rand alttestamentlicher oder gar christlicher Theo-

⁷⁷ So N.LOHFINK, Kohelet, 27.

⁷⁸ S.o.A 3. Vgl. demgegenüber etwa F.HITZIG, Der Prediger Salomo's, KeH 7, Leipzig 1847, 120, der schon damals - wie unsere Überlegungen ergeben haben, nicht ganz unbegründet - von "Reife und Unbefangenheit des Urtheils über Gottes Weltordnung" sprechen konnte, dem Kohelet also mehr theologische Kompetenz zugestanden hat als es unter dem Einfluß K.BARTH'S

logie darf es keinesfalls angesiedelt werden⁷⁹. Denn in seinem Insistieren auf den Grenzen menschlichen Handelns und menschlicher Gotteserkenntnis hat es auf der einen Seite Ernst gemacht mit der genuin alttestamentlichen und für die christliche Theologie unverzichtbaren Warnung vor dem Glauben an einen allein "lieben", d.h. verfügbaren Gott: Der in Luthers "De servo arbitrio" von 1525 bis in die letzten Konsequenzen hinein durchdachte Gedanke des "Deus absconditus" hat in diesem von Luther nicht umsonst hoch eingeschätzten Büchlein eine seiner tiefreichendsten Wurzeln⁸⁰. Auf der anderen Seite hat Kohelet - darin im Einklang mit dem Jesus der Bergpredigt bzw. der Q-Tradition - dieser im Blick auf die Erkenntnismöglichkeiten negativen Theologie eine durchaus positive Anthropologie gegenübergestellt, die auf-

in diesem Jahrhundert üblich wurde. Daß inzwischen eine Neubesinnung auf die theologischen Werte des Büchleins Kohelet eingesetzt hat, läßt sich an der seit Ende der siebziger Jahre steil ansteigenden Zahl der Publikationen zu Kohelet ablesen.

⁷⁹ Darauf hat in jüngster Zeit u.a. J.F.ARMSTRONG, *Ecclesiastes in Old Testament Theology*, Princeton SB IV/1 (1983) 16-25, zu Recht hingewiesen.

⁸⁰ Vgl. M.LUTHER, Vorrede auf den Prediger Salomo (1524), WA DB 10 II, 104-106, hier nach der Münchner Ausgabe Bd.6 (München ³1968) 43f zitiert: "Nun dies Buch sollt billig den Titel haben, daß es wider den freien Willen geschrieben wäre. Denn es alles dahin zieht, daß aller Menschen Rat, Anschläge und Vornehmen umsonst und vergeblich sind und immer anders hinausgehet, denn wir wollen und denken, auf daß er uns lerne gelassen stehen und Gott lassen alleine alle Ding über, wider und ohn unser Wissen und Rat tun. Darum muß du nicht dies Buch also verstehen, als schelte es die Kreaturen Gottes, wenn es spricht, es sei alles eitel und Jammer usw. Denn Gottes Kreaturen sind alle gut, 1.Mos.1,31 und 1.Tim.4,4. Auch lehret es selbst, daß einer soll guten Mut haben mit seinem Weibe und des Lebens brauchen usw. Sondern daß die Anschläge und Vornehmen der Menschen, mit den Kreaturen zu fahren, allzumal fehlen und vergeblich sind, wenn man sich nicht läßt begnügen an dem, das vor Handen gegenwärtig ist, sondern wills aufs künftig sie meistern und regieren. So gehets allwege den Krebsgang, daß man nicht mehr denn verlorne Sorge und Mühe gehabt hat, und geschieht doch, was Gott will und denkt, nicht was wir wollen und denken. Summa, da Christus spricht Matth.6,34: "Sorget nicht für den morgenden Tag; denn der morgende Tag wird sein selbst Sorge haben. Es ist genug, daß ein jeglicher Tag sein übel hat." Dieser Spruch ist die Glosse und Inhalt dieses Buchs".

zeigt, wie der Mensch in seinen gottgegebenen Grenzen sinnvoll leben kann⁸¹. Um es in Kohelets eigenen Worten noch einmal zusammenzufassen:

"Alles hat Gott gar schön gemacht zu seiner Zeit; auch die Ewigkeit hat er ihnen ins Herz gelegt, nur daß der Mensch das Werk, das Gott gemacht hat, von Anfang bis Ende nicht fassen kann. Da merkte ich, daß es für den Menschen nichts Besseres gibt, als fröhlich zu sein und (sich und anderen) Gutes zu tun in seinem Leben" (Koh 3,11.12)⁸².

⁸¹ Insofern halte ich es zumindest für mißverständlich, wenn O.KAISER (1978) 3 als Parallele für das Gottes- und Weltverständnis des Kohelet den Chor aus Euripides' Hippolytos zitiert: "Wen die Gedanken vom Walten der Götter erfüllen, dem schwindet / Schweres Leid von der Seele. / Aber die heimliche Hoffnung / Heiliger Ordnung / Wankt mir, wenn ich die Leiden und Taten der Menschen betrachte: / Alles im ewigen Wechsel! / Leben, im ewigen Wandel / Unstet getrieben!" (Zitat berichtigt zitiert nach: Euripides, Sämtliche Tragödien und Fragmente griechisch-deutsch, Band 1, Tusculum-Bücherei 1972, 257). Noch weniger kann ich verstehen, wie KAISER trotz Koh 3,11 zu dem Ergebnis kommen kann, Kohelets "Aufzeichnungen" gäben "keinen Anhaltspunkt dafür, daß sie von dem Urvertrauen getragen wurde (sic!), von dem der Glaube lebt" (ebd. 17). Doch Kohelet kennt - anders als Euripides - eben kein Wanken der Hoffnung, weil er auf der einen Seite weiß, daß Gott alles "schön" gemacht hat und auf der anderen Seite "Hoffnung" für ihn mit dem Verdacht belegt ist, der Mensch wolle sein Schicksal in die eigene Hand nehmen. - Ob man deshalb gleich mit H.GESE, Krisis, 179 ins andere Extrem verfallen muß, indem man bei Kohelet eine "Lehre der Heilspräsenz" findet, sei dahingestellt.

⁸² Die Worte in Klammern sind Deutung der absolut, d.h. ohne Objekt konstruierten Fügung.