

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 47 (1991)
Heft: 2

Artikel: Kohelet und die Freude am Dasein
Autor: Klopfenstein, Martin A.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878136>

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: 16.01.2026

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

Kohelet und die Freude am Dasein*

I

Zu den Zielen weisheitlicher Unterrichtung in Israel gehört nach Prov 1,6, «dass man Gleichnis und Sinnspruch verstehe, die Worte der Weisen und ihre Rätsel». Das Buch Kohelet scheint vor allem Rätsel aufzugeben. Kaum eine andere alttestamentliche Schrift hat so viele unterschiedliche Interpretationen gefunden, sowohl was die Frage ihrer literarischen Einheitlichkeit angeht wie auch hinsichtlich der Einheit ihres thematischen Gehalts. Die Reflexionen des Buches Kohelet sind reich an Unausgeglichheiten und Spannungen, ja Widersprüchen. Wie sind sie zu erklären? Sind sie auf verschiedene Autoren, Glossatoren, Redaktoren zurückzuführen? Oder haben sie ihren Grund in wechselnden psychischen Verfassungen und Stimmungen des *einen* Autors? Oder sind sie Abbild der widersprüchlichen Wirklichkeit selber, die Kohelet in ihrer ganzen Rätselhaftigkeit erfährt und der er konsequent standzuhalten entschlossen ist?

Es ist hier nicht der Ort, diese verschiedenen Verstehensmodelle – das literarkritische, das psychologische, das realitätsorientierte – weiter auszuführen. Ich denke aber, dass das zuletzt genannte Verstehensmodell, das in den Spannungen des Buchs die spannungsvolle Wirklichkeit selber sich spiegeln sieht, Kohelet am ehesten gerecht wird. Es gilt darum, wie Michael V. Fox in seinem kürzlich erschienenen Buch „Qohelet and his Contradictions“ mit Recht fordert, die Widersprüchlichkeiten zu interpretieren und nicht zu eliminieren, weil sie geradezu den Schlüssel zum Verstehen der Wirklichkeit bilden.¹

* Überarbeitete Fassung von Gastvorlesungen in Halle, Leipzig, Rostock und Greifswald; Gerhard Wallis (Halle) zum 65. Geburtstag gewidmet.

¹ M. V. Fox, *Qohelet and his Contradictions*, Bible and Literature Series 18, Sheffield 1989, 11; dort der treffende Satz: „Qohelet uses contradictions as the lens through which to view life.“

Aufs Ganze gesehen kann man jedenfalls sagen, dass die neuere Kohelet-Forschung der Annahme zuneigt, das Werk stamme, von der Überschrift in 1,1 und den Epilogen in 12,9–14 abgesehen, aus der Hand ein und desselben Verfassers. Begründet wird diese Annahme mit dem durchgängigen literarischen Stil, mit der Wiederaufnahme bestimmter Themen und mit wiederkehrenden Argumentationsstrukturen, die dem Denken Kohelets eigenständig sind. Ich werde auf eine solche Argumentationsstruktur im Schlussteil meiner Darlegung noch zu sprechen kommen.

Schliesst man sich den Vertretern der literarischen Einheitlichkeit des Koheletbuches an und fragt man, wie sie die Hauptaussagen des Buches gewichten und miteinander in Beziehung setzen, so lassen sich, vereinfacht gesagt, zwei unterschiedliche Positionen ausmachen. Die eine Position, neuerdings z.B. im 1988 erschienenen Kommentar von James L. Crenshaw vertreten,² hält Kohelet für einen Prediger der totalen Absurdität des Lebens. Gott ist in gänzlich unerreichbare Ferne gerückt und überlässt den Menschen dem Zufall und dem Tod. Diesem pessimistischen Gesamturteil werden dann auch die Aufrufe Kohelets zur Freude und zum Lebensgenuss untergeordnet. Die Freude ist keine echte Alternativerfahrung, sondern eine Art Galgenhumor, der im besten Fall vorübergehend über das tragische Schicksal hinwegzutrusten vermag.³ Die andere Position, neuerdings etwa im 1987 erschienenen Kommentar von Graham Ogden vertreten,⁴ sieht in Kohelet im Gegenteil einen Prediger der Freude. Der Verfasser verfolgt geradezu die Absicht, seine Leser dazu zu bringen, dass sie dankbar und freudig die Gabe des Lebens aus Gottes Hand annehmen. Kohelet ist und bleibt nach Ogden zwar ein Realist, der nichts beschönigt, doch verliert er nie aus den Augen, dass dem Menschen das Leben von Gott als Wohltat gegeben ist.⁵

Ist nun also die Freude, zu der Kohelet einlädt, als winziger Rest eines im übrigen nichtigen Lebens gemeint, als ein schaler hedonistischer Lebensgenuss, der die grundsätzliche Sinnlosigkeit des Daseins nicht aufzuheben

² J. L. Crenshaw, *Ecclesiastes. A Commentary*, OTL, London 1988.

³ Vgl. die Eingangssätze bei Crenshaw a. a. O. 23: "Life is profitless; totally absurd. This oppressive message lies at the heart of the Bible's strangest book. Enjoy life if you can, advises the author, for old age will soon overtake you. And even as you enjoy, know that the world is meaningless. Virtue does not bring reward. The deity stands distant, abandoning humanity to chance and death."

⁴ G. Ogden, *Qoheleth, Readings – A New Bible Commentary*, Sheffield 1987.

⁵ Ogden schreibt in der Einleitung zu seinem Kommentar, a. a. O. 22: "Qoheleth's purpose in writing is to be sought ultimately in the positive calls to his reader to receive thankfully from God the gift of life." "Qoheleth comes to us a realist, but one who never loses sight of the fact that life is God-given and for our benefit."

vermag? Oder handelt es sich im Gegenteil um die positive, sinnstiftende, festliche Freude am Dasein, die Gott dem Menschen im Hier und Jetzt schenkt? Eben dieser Frage möchte ich im Folgenden nachspüren. In einem ersten Teil wende ich mich dem so häufig und refrainartig wiederkehrenden Urteil Kohelets zu, dass alles *hābāl* sei. In einem zweiten Teil geht es um die Textstellen, die die Freude empfehlen, selber und um spezifische Merkmale, durch die sie untereinander verbunden sind. In einem dritten Teil schließlich ordne ich einige dieser Textstellen in ihren jeweiligen Kontext ein und versuche zu zeigen, dass dabei eine wiederholte charakteristische Argumentationsstruktur vorherrscht.

II

Ich stehe unter dem Eindruck, dass eine umfassend negative, pessimistische Deutung Kohelets, die auch seine Empfehlungen der Freude in ihren Sog zieht, nicht zuletzt damit zusammenhängt, dass seinem Urteil, alles sei *hābāl*, ein zu grosses Gewicht beigemessen wird und dass zu wenig präzisiert herausgestellt wird, worauf sich der Begriff eigentlich genau bezieht. So drängt sich zunächst eine Klärung des Gebrauchs von *hābāl* bei Kohelet auf, eine Klärung, die sich auch für unser Thema als bedeutsam erweisen wird. Dabei stellen sich zwei Fragen. Einmal: Wie ist die Häufigkeit des Vorkommens von *hābāl* bei Kohelet sachlich zu gewichten? Und zum anderen: Welche Bedeutungsnuancen klingen im Begriff *hābāl*, wie Kohelet ihn gebraucht, des näheren an?

Zur ersten Frage: Die Zahl der *hābāl*-Belege bei Kohelet ist in der Tat beeindruckend. Von 73 Belegen im ganzen Alten Testament entfallen nicht weniger als 41, also mehr als die Hälfte, auf Kohelet.⁶ Unter diesem Eindruck halten viele Ausleger dafür, dass in diesem Begriff die Quintessenz dessen zusammengefasst sei, was Kohelet über Welt, Mensch und Leben zu sagen habe. Sie meinen, *hābāl* enthalte ein umfassendes Negativurteil über alle Erfahrungen und über die Wirklichkeit insgesamt, und eben dies einzuschärfen sei die eigentliche Absicht des Buches. Nun ist aber die Häufigkeit des Vorkommens allein noch kein ausreichendes Kriterium für die Wichtigkeit eines Begriffs in einem Textzusammenhang. Vielmehr ist nach seiner Stellung im Gang der Argumentation zu fragen. Und hier hat Ogden gezeigt, dass Kohelet mit *hābāl* jeweils das negative Fazit aus seinen immer

⁶ Vgl. R. Albertz, Art. *hābāl* in THAT I (1971) 467–469.

wieder unternommenen und immer wieder gescheiterten Erkenntnisversuchen zieht, dass der Begriff also im eingeschränkten Sinn das Bemühen, Welt und Dasein rational zu erfassen, qualifiziert, nicht aber Welt und Dasein als solche und im Ganzen. Worauf Kohelet hinaus will, so Ogden, ist die Empfehlung der Freude auf dem Hintergrund der *hăbăl*-Erfahrung, nicht aber die Empfehlung der *hăbăl*-Erfahrung selber.⁷ Trotz seiner Häufigkeit kommt dem *hăbăl*-Urteil sachlich nur relatives Gewicht zu.

Das wird bestätigt, wenn wir uns der zweiten Frage zuwenden, der Frage nach den Bedeutungsnuancen von *hăbăl* bei Kohelet. Hier ist eine m.E. wichtige Begriffsbestimmung im Raum der deutschsprachigen Forschung fast unbeachtet geblieben, die Edwin M. Good in seinem Buch "Irony in the Old Testament" (1965, ²1981) versucht hat⁸ und die von Timothy Polk in einem 1976 erschienenen Aufsatz aufgegriffen und verfeinert worden ist.⁹ Danach ist *hăbăl* als Ausdruck eines ironischen Urteils zu verstehen, als ironischer Verzicht darauf, die Wirklichkeit angesichts ihrer Rätselhaftigkeit zu durchschauen. Ironie ist die Reaktion auf die Wahrnehmung, dass menschliche Ansprüche und erfahrene Realität auseinanderfallen, dass die Weise, wie wir Welt und Leben sehen möchten, und die Weise, wie Welt und Leben tatsächlich sind, sich nicht zur Deckung bringen lassen.¹⁰ Unter immer neuen Gesichtspunkten und Fragehinsichten stösst Kohelet an die Mauer dieser Inkongruität¹¹, stellt er sich der widerständigen und undurchschaubaren Wirklichkeit und nimmt im Urteil *hăbăl* auf ironische Weise seine Ansprüche zurück. *hăbăl* ist Ausdruck des Verlusts der Illusion, der Enttäuschung darüber, dass die meisten Fragen unbeantwortet bleiben, dass Ideologie und Realität auseinander klaffen, dass der Mensch mit seinen Erkenntnisbemühungen an unüberwindbare Grenzen stösst.¹² Aber wenn *hăbăl* wohl das schmerzliche Scheitern jeder ideologisierenden Wahrnehmung der Wirklichkeit anzeigt, so enthält es doch kein Nichtigkeitsurteil über die Totalität von Welt und Leben. Im Gegensatz zur Bitterkeit des Sarkasmus versinkt Ironie nicht im Tragischen, sondern lässt bei aller Resignation dafür Raum, das Leben in Heiterkeit zu ergreifen.¹³

⁷ Ogden (o. Anm. 4), bes. 14.

⁸ E. M. Good, *Irony in the Old Testament*, Bible and Literature Series, Sheffield 1965 (²1981).

⁹ T. Polk, *The Wisdom of Irony: A Study of HEBEL and its Relation to Joy and the Fear of God in Ecclesiastes*, SBT 6 (1976) 3–17.

¹⁰ Good (o. Anm. 8) 182 und 14.

¹¹ Good a. a. O. 182; Polk a. a. O. 7.

¹² Vgl. Ogden a. a. O. 22.

¹³ Vgl. Polk a. a. O. 11.

III

Nachdem ich bisher zu zeigen versucht habe, dass die Bedeutung und der Gebrauch von *hābāl* bei Kohelet einer positiven Wertung seiner Aufrufe zur Freude nicht im Wege stehen, möchte ich mich nun den Textstellen, die von der Freude handeln, selber zuwenden. Es handelt sich um die acht Stellen Koh 2,1–11; 2,24–26; 3,12–13; 3,22; 5,17–19; 8,15; 9,7–10 und 11,7–12,1.

Fasst man diese Stellen in ihrer Gesamtheit ins Auge, so fällt sofort auf, dass die erste Stelle (2,1–11) von den anderen sieben sorgfältig unterschieden werden muss. Reden nämlich die sieben hinteren Texte von der Freude, die Gott gibt, so handelt der erste Text von der Freude, die der Mensch sich eigenmächtig nimmt. Kohelet berichtet in ihm davon, wie er sich, nach einem unergiebigem Versuch mit der Weisheit, entschlossen habe, es einmal mit der Freude zu versuchen (*nsh pi.*):

«Ich sprach zu mir selbst:

Wohlan denn, ich will's einmal mit der Freude (*śimhā*) versuchen;
sieh dich um nach Gutem!» (2,1).

Dann zählt Kohelet all die luxuriösen Dinge auf, mit denen er – offenbar ein begüterter Angehöriger der Oberschicht, der es sich leisten konnte¹⁴ – seinen Lebenshunger zu stillen versuchte: Wein trinken, Häuser bauen, Weinberge, Gärten, Lusthaine und Wasserteiche anlegen, Sklaven, Rinder und Kleinvieh erwerben, Geld und Silber sammeln, dazu Frauen und nochmals Frauen. Kurzum:

«Was irgend meine Augen beehrten,
das entzog ich ihnen nicht,
und von keiner Freude hielt ich mein Herz zurück.
Ja, mein Herz hatte Freude an all meiner Mühe;
das war mein Teil von all meiner Mühe.» (2,10).

Doch dieser gierig und eigensüchtig ergriffene und schrankenlos ausgelebte Genuss erwies sich im Endeffekt als hohl und leer, wie Kohelet im Fazit, das er seiner Aufzählung voranstellt, eingestehen muss:

«Vom Lachen musste ich sagen: sinnlos!
und von der Freude: Was bringt die schon ein?» (2,2)

¹⁴ Zur sozialgeschichtlichen Einordnung Kohelets vgl. R. Kroeber, *Der Prediger, Schriften und Quellen der Alten Welt* 13, Berlin 1963, 24 u. ö.; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1973, 210 ff, bes. 235 ff.; F. Crüsemann, *Hiob und Kohelet*, in: FS C. Westermann, Göttingen 1980, 373 ff, bes. 386 ff.

So endet der Versuch, das Leben durch Luxus zu erhöhen, in der Erkenntnis, dass daraus keine echte, sinnstiftende Freude zu fließen vermag. Dieser Versuch steht, wie alle anderen Versuche, unter dem ironischen Urteil: «Siehe, auch das ist *hübäl* (2,1c).

Fassen wir nun die sieben anderen Stücke, die von der Freude handeln, ins Auge, so muss unterstrichen werden, dass von ihrer Deutung jene eben besprochene erste Stelle gänzlich fernzuhalten ist. Sie gerieten sonst unter ein negatives Vorzeichen, das ihren Sinn total verzerren würde. Vielmehr ist nach gemeinsamen Merkmalen zu fragen, durch die diese sieben Stücke aufeinander bezogen und untereinander verbunden sind und durch die sie sich als besondere Aussagegruppe vom übrigen Kohelet-Text abheben.

1. R. N. Whybray hat 1982 in einem schönen Aufsatz mit dem Titel «Qoheleth, Preacher of Joy»¹⁵ überzeugend dargelegt, dass in der Abfolge der sieben Stellen eine deutliche Steigerung bezüglich Betonung und Feierlichkeit der Aussagen zu beobachten sei.¹⁶ Am Anfang steht eine einfache Feststellung:

«Es gibt für den Menschen nichts Besseres,
als¹⁷ dass er esse und trinke
und es sich gut gehen lasse bei seiner Mühsal.» (2,24a)

Den beiden nächsten Feststellungen ist schon je ein Satz vorangestellt, in welchem Kohelet beteuert, seine Feststellungen seien als Ergebnis aus Erkenntnis und Einsicht gewonnen:

«Da erkannte ich (*w^ejadā^ctī*),
dass es für den Menschen¹⁸ nichts Besseres gibt,
als sich zu freuen und sich's gut gehen zu lassen
in seinem Leben.» (3,12)

¹⁵ R. N. Whybray, *Qoheleth, Preacher of Joy*, JSOT 23 (1982) 87–98.

¹⁶ Whybray a. a. O. 87 f.

¹⁷ Lies mit BH *miššājjo'kāl* (Haplographie). J. A. Loader (Polar Structures in the Book of Qohelet, BZAW 152, Berlin/New York 1979, 38) und die Einheitsübersetzung suchen ohne Änderung mit dem vorliegenden Text durchzukommen, wobei dann aber nicht einsichtig wird, inwiefern ein Nicht-Gutes (V.24a) aus der Hand Gottes kommen sollte (V.24b). V. 24 ist doch wohl den anderen komparativen *tôb-min*-Sprüchen bei Kohelet an die Seite zu stellen (4,3.6.9.13; 5,4 etc.; siehe die Übersicht bei Loader a. a. O. 21f).

¹⁸ Lies mit BH *ba'adam*, vgl. das Singularsuffix am Versschluss.

«Da sah ich ein (*w^era'îî*)¹⁹,
dass es nichts Besseres gibt,
als dass der Mensch sich freue bei seinem Tun.» (3,22a)

An der vierten Textstelle ist dieser vorangestellte Beteuerungssatz zusätzlich durch ein Aufmerksamkeit heischendes «siehe!» hervorgehoben und verstärkt:

«Siehe, was ich eingesehen habe
(*hinnē 'ašār ra'îî*):
dass es gut und schön²⁰ ist,
zu essen und zu trinken
und sich's gut gehen zu lassen bei aller Mühsal.» (5,17a)

War bisher die Empfehlung der Freude das Ergebnis aus rationaler Erkenntnis, so bringt Kohelet an der fünften Stelle seine Emotionalität ins Spiel und steigert sich zum Lob der Freude:

«Da pries ich (*w^ešibbāḥî*) die Freude,
weil es nichts Besseres gibt für den Menschen unter der Sonne,
als zu essen und zu trinken und sich zu freuen.» (8,15)

An den bisherigen Stellen war die Empfehlung der Freude eine indirekte gewesen, indem Kohelet einfach ihren mit nichts zu vergleichenden Wert herausstellte («Es gibt nichts Besseres als...»). An den beiden letzten Stellen geht er nun von der Indikativform zur Imperativform und damit zur direkten Aufforderung über. Adressat ist an der zweitletzten Stelle jeder Hörer bzw. Leser:

«Geh, iss mit Freuden dein Brot
und trink frohen Herzen deinen Wein...
Allzeit seien deine Kleider weiss
und an Oel auf deinem Haupt mangle es nicht.
Geniesse das Leben mit der Frau, die du lieb hast.» (9,7a.8.9a)

An der letzten Stelle wendet sich Kohelet in persönlicher Anrede an einen jungen Mann, der wohl sein Schüler gewesen sein mag:

¹⁹ Mit Recht bemerkt Whybray a. a. O. 95 Anm. 4: "The context shows that *rā'āh* is here used to introduce a conclusion drawn from the preceding observations."

²⁰ Im Doppelausdruck scheinen griechisch-hellenistische Wertungen anzuklingen, vgl. N. Lohfink, *Kohelet*, NEB, Würzburg 1980, 45. Nach anderer Auffassung ist *lôb* zum Vorangehenden zu ziehen: «Siehe, was ich als gut eingesehen habe: dass es schön ist, ...»

«Freu dich, Jüngling, deiner Jugend,
 und dein Herz lasse es dir wohl sein in deinen Jugendtagen.
 Wandle, wie dein Herz dich lenkt...
 Entferne Unmut von deinem Herzen,
 und halte dir das Übel vom Leibe...
 und gedenke deines Schöpfers²¹ in deinen Jugendtagen...»
 (11,9a.10a; 12,1a)

Wie die skizzierte Steigerung zeigt, heben sich die sieben Texte als eine auffallende und besonders strukturierte Aussagereihe vom übrigen Text des Buches ab. Sie markieren eindeutige Zäsuren im Duktus der Reflexionen und scheinen die Spitzenaussagen des Buches zu enthalten. In den Empfehlungen der Freude, die er mit sich steigender Emphase vorträgt, scheint Kohelet seine eigentliche Lehrabsicht formuliert zu haben.

2. Das Gewicht der sieben Textstellen wird durch ein zweites verbindendes Merkmal unterstrichen. An ihnen ist nämlich, mit Ausnahme von 3,22, ausdrücklich von Gott die Rede, und zwar nicht wie sonst im Koheletbuch, von Gott als dem unerreichbar ferngerückten Wirker des Geschicks, sondern von dem Gott, der dem Menschen die Freude bzw. die Tage, an denen er sich freuen kann, *schenkt*. An vier Stellen begegnet die hebräische Wurzel *ntn*, sei es als Verb oder sei es als Substantiv (*māttāt*). Nach 2,24.26 kommt das Geniessenkönnen «aus der Hand Gottes», der dem Menschen, der ihm wohlgefällt, «Weisheit, Erkenntnis und Freude gibt». In 3,13 heisst es, es sei «eine Gabe Gottes», wenn ein Mensch essen und trinken und sich's wohl gehen lassen könne. Ähnlich nennt 5,17f. die Freude in den zugemessenen Lebenstagen, die Gott «gibt», eine «Gabe Gottes». Und auch nach 8,15 «gibt» Gott die Lebensstage, in denen der Mensch sich freuen kann. In 9,7 heisst es, Gott «habe Gefallen» (*ršh*) am fröhlichen Tun des Menschen, und in 12,1 wird die Freude mit dem persönlichen Schöpfergott in Verbindung gebracht. In 3,22 fehlt zwar, wie schon bemerkt, die explizite Nennung Gottes, doch wird die Freude als der dem Menschen zufallende «Teil» (*hālāq*) bezeichnet und so ihr Geschenkcharakter festgehalten.²² Die so als Geschenk Gottes qualifizierte Freude ist gewiss nicht bloss ein resignatives, süß-saures Carpe diem, sondern volle und echte Freude am Dasein.

²¹ Eine Textänderung hat in der Textüberlieferung keinerlei Anhalt und drängt sich auch vom Zusammenhang her nicht auf. «M *bwr'jk* dürfte gleich dem gewöhnlichen Wort für Gott als Plural der Fülle zu verstehen sein» (W. Zimmerli, Das Buch des Predigers Salomo, ATD 16/1, Göttingen ³1980, 238 Anm. 4).

²² Als *hālāq* wird die Freude auch in 5,17 und 9,9 bezeichnet.

3. Dass wir mit diesem Verständnis richtig liegen, geht noch aus einem dritten gemeinsamen Merkmal der sieben Texte hervor. In keinem nämlich wird die Empfehlung der Freude etwa doch zuletzt dem Urteil *hăbăl* untergeordnet und damit ihr positiver Wert wieder zunichte gemacht.²³ Im Gegenteil: Von der Freude ist meistens antithetisch zu den anderen Lebensversuchen, die sich als *hăbăl* erwiesen haben, die Rede. Ihnen wird das Geschenk der Freude als ein positiver Zugang zum Leben gegenübergestellt. Darauf soll nun im letzten Teil noch näher eingegangen werden.

IV

Bisher haben wir die Äusserungen Kohelets zur Freude mehr oder weniger isoliert betrachtet. Nun gilt es, diese Äusserungen noch in ihren näheren Kontext einzuordnen und zu fragen, welches zusätzliche Profil sie von daher erhalten. Dabei lässt sich an den ersten vier der sieben Stellen überraschend eine gleichförmige Argumentationsstruktur beobachten, auf die Robert K. Johnston in seinem 1976 erschienenen Aufsatz mit dem Titel “‘Confessions of a Workaholic’: A Reappraisal of Qohelet” hingewiesen hat.²⁴ Diese Argumentationsstruktur verläuft in drei Stufen. Auf der ersten Stufe werden kritische oder negative Beobachtungen und Erfahrungen genannt, welche alle Anstrengungen des Menschen radikal in Frage stellen. Auf der zweiten Stufe wird solcher Infragestellung gegenüber die Freude als eine bessere Lebensalternative empfohlen. Auf der dritten Stufe folgen ergänzende Bemerkungen dazu, wie diese Freude recht zu verstehen sei: Sie darf nämlich nicht ihrerseits zu einem handhabbaren Lebensprinzip in der Verfügungsgewalt des Menschen werden, nicht zu einem eigenmächtigen Lebensentwurf, welcher der Freiheit Gottes, der Begrenzung des Menschen und dem Geschenkcharakter der Freude nicht Rechnung trägt. Diese dreistufige Denkbewegung möchte ich anhand der einschlägigen vier Textzusammenhänge noch kurz nachzeichnen.

²³ Eine Ausnahme scheint der Abschnitt 2, 24–26 darzustellen, der mit dem Satz «Auch das ist *hăbăl* und ein Haschen nach Wind» abschliesst. Aber dieser Satz ist hier, wie Polk (s. Anm. 9) 12f. mit Recht argumentiert, auf die Frage von V. 25 («Denn wer kann essen und wer geniessen ohne ihn?») bezogen und “does not serve to reject as meaningless even the commendation of joy, but...functions instead as an admonition to the ‘sinner’ who fancies that his own efforts should result in success rather than seeing that his good lies in a proper relationship with God”.

²⁴ R. K. Johnston, “Confessions of a Workaholic”: A Reappraisal of Qohelet, CBQ 38 (1976) 14–28, bes. 24–26.

2,18–26: Aus der Erfahrung, dass der Mensch häufig genug die Früchte seiner Mühe einem anderen überlassen muss, der nach ihm kommt und sich nicht darum abgemüht hat, zieht Kohelet den Schluss, dass Arbeit keinen höchsten Wert darstellt, letztlich keinen Gewinn bringt und also unter das Verdikt *hăbāl* fällt (V.18–23). Demgegenüber gibt es für den Menschen nichts Besseres als die Freude (V.24). Dabei muss man sich indessen bewusst bleiben, dass niemand ohne Gott essen und geniessen kann, dass alles an seinem Wohlgefallen hängt und dass folglich diese Freude nicht in die eigene Regie des Menschen genommen werden darf.

3,9–15: Gott hat, so argumentiert Kohelet, alles schön gemacht zu seiner Zeit und dem Menschen den Sinn für das Zeitüberdauernde²⁵ ins Herz gelegt. Doch seine Mühe, das Geheimnis von Welt und Leben aufzuschlüsseln, muss ohne Erfolg bleiben, weil er «das Werk, das Gott gemacht hat, von Anfang bis zu Ende nicht herausfinden kann» (V.9–11). Demgegenüber gilt es, die Freude als Gabe Gottes anzunehmen (V.12–13). Dabei soll man dessen eingedenk bleiben, dass man zu dem, was Gott tut, nichts dazutun und nichts davontun kann, dass also die Freude ganz und gar am Geben Gottes hängt und nicht vom Menschen selbst sichergestellt werden kann. «Gott hat es so gemacht, dass man ihn fürchte», fügt Kohelet bei und stellt damit der echten Freude die Haltung der Gottesfurcht an die Seite (V.14–15).

3,16–22: Die Beobachtung, dass im menschlichen Bereich das Unrecht immer wieder das Recht verdrängt, nimmt Kohelet zum Anlass, über die Hinfälligkeit des Menschen überhaupt und grundsätzlich zu meditieren: im Todesgeschick gleicht der Mensch dem Vieh, vor dem er keinen Vorzug hat (V.16–21). Demgegenüber gilt es, die Freude als den dem Menschen zugemessenen Teil im Hier und Heute zu ergreifen und zu leben (V.22a). «Denn» – fügt Kohelet an – «wer bringt ihn dahin, auf das zu sehen, was nachher sein wird?» Mit dieser Frage, so meine ich, rät Kohelet davon ab, die Freude durch eigene Hand für alle Zukunft sicherstellen zu wollen. Sie ist nur zu haben als Geschenk der Stunde.

5,9–19: Kohelet beginnt mit einer Reflexion über die Nichtigkeit des Reichtums: er macht unersättlich und raubt den Schlaf, er ist vergänglich

²⁵ Das etwa scheint hier die Bedeutung von *’ôlam* zu sein. R. Kroeber (s. Anm. 14) 85 übersetzt mit «(Sinn für) die Welt», was dem Kontext und der alttestamentlichen Vorstellungsweise sicher schon besser entspricht als das übliche «Ewigkeit». Doch ist die Wortbedeutung stärker auf den Aspekt «Zeit» als auf den Aspekt «Welt» bezogen. Dem Menschen ist der Drang eingestiftet, dass er im Wechselbad der fallenden Zeit (3,1–8) nach der Innenseite der zeitlichen Dinge fragen muss, d. h. nach dem, was sie als ihr Geheimnis überdauert.

und niemand kann ihn im Tod mitnehmen (V. 9–16). Gut und schön hingegen ist es, seinen Reichtum in der Freude zu finden, denn diese ist des Menschen Teil und eine Gabe Gottes (V. 17–18). Dann fügt Kohelet bei: «Ein solcher denkt nicht viel über die begrenzte Zahl seiner Lebenstage nach, wenn Gott ihn²⁶ durch die Freude seines Herzens beschäftigt hält.» Damit deutet er m. E. an, dass der, dem Gott Freude schenkt, die Kürze seines Lebens selbstvergessen, heiter und gelassen ertragen kann, während die Gier nach Gütern nichts als die Kehrseite der nagenden Sorge um die zerrinnende Lebenszeit darstellt.

Die Argumentationsstruktur, die an den vier skizzierten Textzusammenhängen abgelesen werden kann, hebt noch einmal von einer anderen Seite die Bedeutung hervor, die der von Gott geschenkten Freude am Dasein im Denken Kohelet zukommt: Sie ist einerseits den anderen Denk- und Lebensversuchen als positive Alternative gegenübergestellt. Andererseits wollen die ergänzenden Bemerkungen sicherstellen, dass der Mensch die ihm geschenkte Freude nicht doch wieder mit jenen selbstsüchtigen Hedonismen verwechselt, die Kohelet nach 2,1–11 anfänglich mit kläglichen Ergebnis ausprobiert hatte.

Am Anfang unserer Überlegungen stand die Frage: Wird auch die von Kohelet empfohlene Freude letztlich vom düsteren Schatten der Nichtigkeitsaussagen eingeholt und dadurch zu einem im Grunde resignativen «Pflücke den Tag!» verkürzt? Oder handelt es sich um eine freie, echte, runde Fröhlichkeit, und besteht in der Einladung zu ihr die eigentliche Absicht des Buches? Nach dem Gesagten scheint es mir nicht zweifelhaft zu sein, dass die zweite Deutung zutrifft. So stimme ich dem jüdischen Kohelet-Ausleger Robert Gordis zu, wenn er die Freude (*šimḥā*) «das grundlegende Thema des Buches» nennt.²⁷ Wenn Gordis allerdings weiter davon spricht, die Freude sei «der kategorische Imperativ Gottes für den Menschen»²⁸, so ist das missverständlich, weil echte Freude nicht aus Leistung, sondern aus Gnade kommt. Indem Kohelet eben dies mit sich steigerndem Nachdruck bezeugt, darf er mit Fug ein Prediger der Freude am Dasein heissen.

Martin A. Klopfenstein, Bern

²⁶ Zur Lesung mit Suffix s. BH.

²⁷ “the basic theme of the book”; R. Gordis, *Kohelet, the Man and his World. A Study of Ecclesiastes*, New York ³1968 (Schocken Paperback) 131

²⁸ Gordis a. a. O. 129.