Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 57 (2001)
Heft: 2

Artikel: Alles Nichts? : Zur Theologie des Buches Qohelet
Autor: Krüger, Thomas
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877966

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: 13.01.2026

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

Alles Nichts?

Zur Theologie des Buches Qohelet[1]

Das Buch Qohelet ist wohl eine der wenigen biblischen Schriften, wenn nicht sogar die einzige, deren Text fast unverändert als Vorlage für einen Popsong des 20. Jahrhunderts aufgegriffen werden konnte: «To every thing there is a season, and a time to every purpose under the heaven: a time to be born and a time to die» usw. Daran zeigt sich, dass dieses schmale Büchlein aus der Hebräischen Bibel heutige Menschen direkt anzusprechen vermag. Wohl nicht zuletzt deshalb erlebt das Qoheletbuch zur Zeit in der alttestamentlichen Exegese einen regelrechten Boom. Zwei Themen dieser antiken Schrift scheinen mir – neben anderen – dem gegenwärtigen Lebensgefühl in unserer sog. «ersten Welt» besonders nahe zu kommen: Zum einen die Frage, wie der einzelne Mensch in seinem Leben glücklich werden kann – wobei das allenfalls erreichbare Glück darin gesehen wird, «Gutes zu tun» und «Gutes zu geniessen», «zu essen, zu trinken und sich zu freuen». Dieses Hauptthema des Qoheletbuchs kommt der zunehmenden «Individualisierung» in unserer Gesellschaft und dem, was man oft etwas verächtlich als «Erlebnis»- oder «Spasskultur» bezeichnet, recht weit entgegen. Zum anderen spiegeln sich die Traditionskritik und der Traditionsverlust, die unsere Gegenwart prägen, in der kritischen Auseinandersetzung mit traditionellen Ansichten, die im Qoheletbuch immer wieder vorgeführt wird, und die damals wie heute nicht selten den Abschied von Traditionen zur Folge hat. Das «Motto» des Qoheletbuchs, das auf Deutsch etwa mit «alles nichts» oder «das alles ist nichts» wiederzugeben wäre (Qoh 1,2; 12,8), kann – jedenfalls bei einer ersten Lektüre – als programmatische und provokative Absage an jegliche Traditionsbindung verstanden werden.

Bei aller Nähe zu unseren gegenwärtigen Erfahrungen bleibt das Qoheletbuch aber doch zugleich fremd und sperrig – und nicht zuletzt darin scheint sein Reiz für uns heute zu liegen. So wird der Individualismus, der seine Fragestellung bestimmt, im Zuge des Nachdenkens über diese Frage kritisiert und überwunden: «Zwei haben es besser als einer allein» (Qoh 4,9). In Anbetracht der unvorhersehbaren Risiken, die die Zukunft für das Leben birgt,

[1] Leicht überarbeitete Fassung einer Gastvorlesung an der Universität Köln im Dezember 2000. Die Fussnoten beschränken sich auf das Nötigste. Zur Begründung der hier vorgetragenen Auslegung in Auseinandersetzung mit der einschlägigen Sekundärliteratur vgl. T. Krüger, Kritische Weisheit, Zürich 1997 und ders., Kohelet (Prediger) (BK XIX), Neukirchen-Vluyn 2000. Die Übersetzung der Qohelet-Zitate im folgenden Text folgt weitgehend der revidierten Zürcher Bibel: Das Buch Hiob – Das Buch Kohelet – Das Hohelied, Zürich 1998.

kann der einzelne Mensch sein individuelles Glück am besten erreichen, indem er sich mit anderen zusammentut (Qoh 4,7-12). Und in Bezug auf den Genuss des Lebens – Essen, Trinken und Sich-Freuen – zeigt sich, dass er weder zuverlässig verfügbar noch unbegrenzt steigerungsfähig ist. Reichtum kann verloren gehen, und es gibt Reiche, die trotz ihres Reichtums ihr Leben nicht geniessen können, während Menschen, die weniger besitzen, vielleicht ebenso glücklich oder glücklicher sind. Nur wer gar nichts hat, ist auch vom Glück völlig ausgeschlossen. Deshalb sollten die Reichen den Armen wenigstens so viel abgeben, dass alle genug haben, um essen, trinken und sich freuen zu können (Qoh 5,9-6,9).

Auch die Traditionskritik führt im Qoheletbuch nicht zu einer Verabschiedung von allen traditionellen Überzeugungen oder gar zu einem völligen Desinteresse an allem traditionell Überkommenen. Aus der Perspektive unserer weithin säkular geprägten Gegenwart fällt es v.a. auf, dass die Existenz und das Wirken Gottes nicht grundsätzlich in Frage gestellt werden. Allerdings betrachten nicht wenige moderne Kommentatoren die Theologie des Buches Qohelet als reichlich fragwürdig – wenn sie ihm eine Theologie nicht rundweg absprechen. So schreibt z.B. Aare Lauha in der Einleitung zu seinem Kommentar: «Natürlich ist Kohelet als Sohn seines Volkes kein Atheist. Er zweifelt nicht an der Existenz Gottes. ... Aber sein Gott ist nicht der Gott des israelitischen Glaubens»; «bewusst und schroff» weicht Qohelet vielmehr «von einigen grundlegenden israelitischen religiösen Auffassungen ab(...)».[2]

Dabei werden von Lauha und anderen etwa die folgenden theologischen Mängel moniert: Das Buch Qohelet spricht nicht von «Jahwe», dem Gott Israels, sondern sehr viel unspezifischer von «(dem) Gott». Ebenso unspezifisch redet es von «dem Menschen», ohne Rücksicht auf dessen Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu Israel. Es nimmt weder Bezug auf ein Wirken Gottes in der Geschichte noch auf irgendwelche Offenbarungen Gottes, und es lässt nichts von den Möglichkeiten einer vertrauensvollen persönlichen Gottesbeziehung erkennen. Dementsprechend erscheint es Diethelm Michel fraglich, «ob man eine solche Konzeption», die «nichts von dem Gott sagt, der sein Volk erwählt und an ihm erkennbar und erzählbar gehandelt hat», überhaupt «noch Theologie nennen kann oder ob man hier nicht besser von Philosophie redet, von einer erkenntnistheoretischen Skepsis, in der das Appellativum ‹Gott› lediglich aus Gründen des traditionellen Sprachgebrauchs und ohne eine erkennbare Funktion verwendet wird».[3] Im Gegensatz zu Lauha, Michel und anderen bin ich – ebenfalls mit anderen – davon überzeugt, dass die Bezugnahme auf Gott für das Qoheletbuch mehr Bedeutung hat als ein rein äusserliches Festhalten an religiösen Konventionen. Das lässt sich meiner Meinung nach recht deutlich zeigen an einem Vergleich der sog. Königs-

[2] A. Lauha, Kohelet (BK XIX), Neukirchen-Vluyn 1978, 17. 20.
[3] D. Michel, Qohelet (Erträge der Forschung 258), Darmstadt 1988, 101.

travestie in Qoh 1,12-2,26 mit den daran anschliessenden Ausführungen in Kap. 3.

I.

In Qoh 1,12-2,26 tritt Qohelet, der Protagonist des Buches, in der Rolle eines «Königs über Israel in Jerusalem» auf. Dieser Auftritt ist vorbereitet durch die Überschrift: «Die Worte Qohelets, des Sohnes Davids, des Königs in Jerusalem» am Anfang des Buches in Qoh 1,1. Ab Kap. 3 gibt es dann allerdings keinen Hinweis mehr darauf, dass es sich bei Qohelet um einen König handeln soll. Im Nachwort des Buches heisst es, Qohelet sei «nicht nur ein Weiser» gewesen, sondern habe «auch das Volk Erkenntnis gelehrt» (Qoh 12,9). Das deutet darauf hin, dass Qoh 1,12-2,26 als eine fiktive Travestie gelesen werden soll, in der sich Qohelet als König verkleidet, um bestimmte Ansichten über das menschliche Leben vorzuführen und sie dadurch zu kritisieren, dass sie als unrealistisch entlarvt werden. Die Ansichten, die der fiktive König vorträgt, lassen sich etwa folgendermassen zusammenfassen: Der Mensch sollte sich in seinem Leben weder der Arbeit noch der Weisheit noch dem Vergnügen allein verschreiben, weil diese drei Beschäftigungen je für sich unbefriedigend sind. Aber auch ein Leben mit Arbeit und Weisheit und Vergnügen ist nicht erstrebenswert. Denn Arbeit und Weisheit können die Freude zwar ermöglichen, aber nicht garantieren; und Freude kann dem Menschen auch ohne Arbeit und Weisheit zuteil werden. Der Mensch sollte sich aber nur solchen Beschäftigungen widmen, die ihm einen Gewinn garantieren, und nur geniessen, was er sich selbst erarbeitet hat. Eine solcher Gewinn ist dem Menschen jedoch nicht nur im Leben verwehrt, sondern auch danach; denn nach dem Tod fallen Weise und Toren gleichermassen dem Vergessen anheim, und was ein Mensch geschaffen und erworben hat, geht in die Hände eines anderen über, der sich sein Erbe durch nichts verdient hat. Damit verliert für den König nicht nur sein Besitz jeden Wert, sondern das Leben überhaupt: «Da hasste ich das Leben, denn übel erschien mir alles Tun unter der Sonne: Alles war nichtig und ein Greifen nach Wind» (Qoh 2,17). «Was hat der Mensch von all seinem Mühen und Streben, davon, dass er sich abmüht unter der Sonne? Sein Leben bringt ihm nur Leiden und seine Mühe Verdruss, und selbst bei Nacht kommt sein Herz nicht zur Ruhe. Auch das ist nichtig» (Qoh 2,22f.).

Von Gott spricht der König nur am Rande, am Anfang und am Ende seiner Ausführungen. Zu Beginn sagt er in Qoh 1,13: «Ich nahm mir vor, in Weisheit alles zu erforschen und zu erkunden, was unter dem Himmel getan wird. Das ist eine leidige Mühe. Gott hat es den Menschen überlassen, sich damit abzumühen.» Diese beiläufige und in ihrem Sinn nicht ganz klare Erwähnung Gottes – die erste im Qoheletbuch überhaupt – macht jedenfalls

Gott für eine «leidige Mühe» des Menschen verantwortlich. Ob dabei an die Weisheit und die Forschungen gedacht ist, mit denen der König sich beschäftigt, oder an den Gegenstand seiner Untersuchungen, das, was (von den Menschen) unter dem Himmel getan wird, geht aus dem Text nicht eindeutig hervor; vielleicht sollen auch beide Möglichkeiten offen gehalten werden. In jedem Fall ist Gott für einen negativen Aspekt des Lebens verantwortlich. Vielleicht schwingt darüber hinaus noch die Feststellung mit, dass Gott sich zu wenig um die Welt und die Menschen kümmert und dies dem Menschen überlässt, der aber seinerseits dieser Aufgabe nicht gewachsen ist, denn: «Was krumm ist, kann nicht gerade werden, und was fehlt, kann man nicht zählen» (Qoh 1,15).

Am Ende seiner Ausführungen äussert sich der König eher noch abfälliger über Gott als am Anfang. Nachdem er sein gerade zitiertes, ganz und gar negatives Urteil über das menschliche Leben abgegeben hat, stellt er fest: «Nichts Gutes bringt der Mensch selbst zustande. Dass er essen und trinken und sich etwas Gutes gönnen kann bei seiner Mühe, auch das kommt, so sah ich, aus Gottes Hand» (Qoh 2,24). Das mag auf den ersten Blick so klingen, als werde hier nun doch etwas Positives über Gott gesagt. Im Munde des Königs ist diese Aussage aber kaum positiv gemeint. Dass etwas «aus Gottes Hand kommt», scheint hier nämlich nur ein anderer Ausdruck dafür zu sein, dass es der Planung und Verfügung des Menschen entzogen ist – so wie man etwa bei der unabsichtlichen Tötung eines Menschen sagt, dass Gott es geschehen liess (Ex 21,13). Dann formuliert Qoh 2,24 aber nur noch einmal mit Bezugnahme auf Gott, was der König schon zuvor festgestellt hatte, ohne Gott zu erwähnen: Essen, Trinken und Freude sind keine für den Menschen erstrebenswerten Ziele, weil er sie nicht zuverlässig aus eigener Kraft erreichen kann – nur solche Ziele hält nämlich der König (ebenso wie zahlreiche zeitgenössische griechische Philosophen) für erstrebenswert.

Auch der abschliessende Vers 26 dokumentiert – wie schon der letzte Satz zeigt – das ausgesprochen negative Gottesbild des Königs: «Einem Menschen, der ihm gefällt, gibt er (Gott) Weisheit und Einsicht und Freude. Den aber, dessen Leben verfehlt ist, lässt er sammeln und anhäufen, um es dann dem zu geben, der Gott gefällt. Auch das ist nichtig und ein Greifen nach Wind.» Gott verteilt Glück und Unglück völlig willkürlich – je nachdem, ob ihm ein Mensch gefällt oder nicht. Dabei lässt die deutsche Übersetzung, die ich zitiert habe, noch nicht einmal die ganze Abgründigkeit dieser letzten Worte des Königs erkennen. Im Hebräischen sind nämlich die Begriffe, mit denen der König die von Gott bevorzugten oder benachteiligten Menschen beschreibt, doppeldeutig. «Ein Mensch, der ihm (Gott) gefällt», kann jemand sein, der ohne eigene Leistung von Gott begünstigt wird – oder jemand, der Gottes Willen erfüllt. Und ein Mensch, «dessen Leben verfehlt ist», kann jemand sein, der (aus welchen Gründen auch immer) seine Ziele nicht erreicht, weil er mangels göttlicher Gunst «Pech hat», wie wir sagen würden – oder es

kann ein Sünder sein. Dementsprechend lässt sich V. 26 nicht nur als Aussage über die Willkür Gottes lesen, sondern auch als Aussage über seine gerechte Vergeltung: «Einem Menschen, der gut ist vor ihm, gibt er (Gott) Weisheit und Einsicht und Freude. Den Sünder aber lässt er sammeln und anhäufen, um es dann dem zu geben, der gut ist vor Gott.» Aber auch bei dieser – im Hebräischen vielleicht bewusst offen gehaltenen – «frommen» Lesart des Satzes, bleibt das abschliessende Urteil des Königs bestehen: «Auch das ist nichtig und ein Greifen nach Wind.» Religiöse und ethische Gesichtspunkte können in seiner «säkularen» Konzeption eines guten Lebens nur sinnlos und nichtig erscheinen. Was für den König zählt, ist allein die eigene Leistung. Auf diese aber nimmt Gott – so oder so – keine Rücksicht.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Der König in Qoh 1,12-2,26 vertritt eine «Theologie», nach der Gott für die – aus der Sicht des Königs – negativen Seiten des Lebens verantwortlich ist. Gott steht dabei als Chiffre für die Grenzen menschlicher Handlungs- und Erkenntnismöglichkeiten; alles Unverfügbare in der Erfahrungswelt des Menschen kann auf ihn zurückgeführt werden. Für die Deutung der Wirklichkeit ist es aber letztlich ohne Belang, ob sie auf Gott zurückgeführt wird oder nicht; wenn der König – am Rande seiner Ausführungen – auf Gott zu sprechen kommt, wiederholt er nur, was er zuvor schon gesagt hat, ohne von Gott zu sprechen.

II.

Liest man nach diesen Ausführungen des Königs in Qoh 1-2 das folgende Kapitel 3 (und hier v.a. die Überlegungen in V. 10ff.), ergibt sich ein Kontrast, wie er kaum stärker denkbar ist. Während der König sowohl Arbeit und Besitz als auch Freude und Genuss als sinn- und wertlos betrachtet (Qoh 2,22ff.), werden nun in Kap. 3 Freude und Genuss als höchstes und einziges Gut für den Menschen bezeichnet (V. 12f.22). Und während der König nur beiläufig und am Rande auf Gott zu sprechen kam (Qoh 1,13; 2,24.26), ist nun in Kap. 3 durchgängig von Gott die Rede. Bei genauerem Zusehen wird erkennbar, dass dies beides miteinander zusammenhängt: Die positivere Sicht des Lebens in Kap. 3 verdankt sich einer bestimmten theologischen Deutung der Erfahrungswirklichkeit.

Kap. 3 beginnt mit der berühmten Aufzählung von Zeiten für die verschiedensten Tätigkeiten des Menschen (V. 1-8). Sie zeigt, dass menschliches Handeln zeitgebunden ist in dem Sinne, dass es durch die ständig sich verändernden Umstände zugleich ermöglicht und begrenzt wird. Insofern können Fleiss und Anstrengung bei der Arbeit deren Erfolg allenfalls unterstützen, aber keineswegs garantieren (V. 9). Diese Einsicht war es, die in Qoh 1,12-2,26 den König in die Verzweiflung trieb. Hier in Kap. 3 entgeht Qohelet der Verzweiflung, weil er die Erfahrungswirklichkeit nun nicht mehr ausschliesslich

vom Menschen und seinen Interessen her betrachtet und bewertet. Die Welt ist nicht nur Handlungsfeld für den Menschen, sondern auch Schöpfung Gottes. Und Gott hat «alles so gemacht, dass es schön ist zu seiner Zeit» (V. 11). Das ist wohl so zu verstehen, dass sich im Rückblick auf die eingangs genannten Zeiten zeigt: Es ist schön und angemessen, jeweils das zu tun, was an der Zeit ist – zu schweigen, wenn es an der Zeit ist zu schweigen, und zu reden, wenn es an der Zeit ist zu reden; zu lieben, wenn es an der Zeit ist zu lieben, und zu hassen, wenn es an der Zeit ist zu hassen. Natürlich ist nicht jede Zeit für den Menschen gleich schön – geschweige denn gleich gut. Aber der Wechsel der Zeiten und der entsprechenden menschlichen Tätigkeiten ist nicht etwas völlig Willkürliches und Chaotisches; er zeigt eine gewisse Ordnung, ja sogar eine gewisse Schönheit. Und das ist so, weil Gott es so eingerichtet hat.

Die Annahme, dass die Welt und der Mensch Schöpfung Gottes (bzw. der Götter) sind, war zur Zeit der Entstehung des Qoheletbuchs noch «nicht Ausdruck eines Glaubens, sondern einer selbstverständlichen Denkvoraussetzung, die Israel mit seiner Vor- und Mitwelt teilte und die sich im Dunkel der Vorgeschichte verliert».[4] Auch die Überzeugung, dass die Welt von den Göttern wohl geordnet wurde, ist über das AT hinaus im Alten Orient und in der Antike verbreitet. Im AT kommt sie etwa in Gen 1 oder in Ps 104 zum Ausdruck. Dass der Mensch in seinen Erfahrungen eine Ahnung von der Wohlordnung der Welt als Schöpfung Gottes gewinnen und sich eine Vorstellung davon machen kann, auch wenn er sie nicht völlig zu durchschauen und zu begreifen vermag, stellt Qoh 3,11 ausdrücklich fest: Gott hat den Menschen «die ferne Zeit ins Herz gelegt, nur dass der Mensch das Werk, das Gott gemacht hat, nicht von Anfang bis Ende begreifen kann». Auf der Basis dieses theologischen bzw. religiösen «common sense» kann Qohelet nun in Kap. 3 der völligen Abwertung des menschlichen Lebens und aller erreichbaren Güter durch den König in Kap. 1-2 widersprechen: Wenn alles zu seiner Zeit schön und angemessen ist, dann ist es auch schön und angemessen, bei sich bietender Gelegenheit zu essen, zu trinken und sich zu freuen – und nicht erst dann, wenn man sich dies als «Gewinn» durch eigene Leistung selbst verdient hat. «Ich erkannte, dass sie nichts Besseres zustande bringen, als sich zu freuen und Gutes zu tun im Leben. Und wenn irgendein Mensch bei all seiner Mühe isst und trinkt und Gutes geniesst, ist auch dies ein Geschenk Gottes» (Qoh 3,13f.). Qoh 7,13f. wiederholt und bekräftigt diesen Gedankengang dann noch einmal mit anderen Worten.

Die in Kap. 3 folgenden Verse 14 und 15 greifen die Aussagen über die Schöpfung Gottes aus V. 11 noch einmal auf und entfalten sie weiter. Dabei spricht V. 14 vom Tun Gottes nicht mehr nur wie V. 11 in der Vergangenheitsform (hebr. Perfekt), sondern auch in Form einer generellen Gegenwart

[4] O. Kaiser, Der Gott des Alten Testaments, Band 2, Göttingen 1998, 210.

(hebr. Imperfekt): «Ich erkannte, dass alles, was Gott macht, endgültig ist. Nichts ist ihm hinzuzufügen, und nichts ist davon wegzunehmen. Und Gott hat es so gemacht, dass man sich vor ihm fürchtet.» Damit wird deutlich, dass das schöpferische Wirken Gottes nicht einfach abgeschlossen in der Vergangenheit liegt, sondern Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umgreift. Trotzdem ist es «endgültig», dauerhaft und (wenigstens für den Menschen) unabänderlich – man könnte auch übersetzen: «ewig», d.h. «auf fernste Zeit bestehend». Weil Gott alles so gemacht hat, dass es zu seiner Zeit schön ist (V. 11), kann und muss die Schöpfung nicht verändert – und das heisst auch: nicht verbessert! – werden. In ihrer über alle menschlichen Wertvorstellungen erhabenen Schönheit ruft sie beim Menschen Gottesfurcht wach, sowohl im Sinne des Erschreckens vor der Macht und Überlegenheit Gottes («tremendum») als auch im Sinne der ehrfürchtigen Anerkennung der Vollkommenheit seines Wirkens («fascinosum»).

Wie Zeitlichkeit und Ewigkeit, Veränderlichkeit und Abgeschlossenheit der Schöpfung zusammen gedacht (wenn auch nicht wirklich begriffen!) werden können, deutet V. 15 an: «Was einmal geschah, ist längst wieder geschehen, und was geschehen wird, ist längst schon geschehen. Gott aber sucht, was verloren ging.» In der beständigen Veränderung der Erfahrungswelt, im fortwährenden Wechsel der Zeiten (vgl. Qoh 3,1-8) wiederholt sich immer wieder Gleichartiges, gibt es nichts wirklich Neues (vgl. Qoh 1,4-11). Indem Gott «sucht, was verloren ging», hält er den Wechsel der Zeiten als Wiederholung des Gleichartigen in Gang. Gott schafft nicht heute dieses und morgen jenes und übermorgen noch einmal etwas anderes – er bleibt sich vielmehr in seinem schöpferischen Wirken selbst treu, so wie es Gen 8,22 verheisst: «Solange die Erde steht, soll nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht!»

III.

Ich vermute, dass das Insistieren auf der Abgeschlossenheit und Vollkommenheit der Schöpfung in Qoh 3 zu tun hat mit der Kritik an eschatologischen bzw. apokalyptischen Erwartungen einer neuen Schöpfung, wie sie für uns z.B. in Jes 65f. greifbar werden. Dort ist die Verheissung, dass Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen wird (Jes 65,17ff.), verbunden mit der Erwartung, dass die «Diener Jahwes», die jetzt unter Hunger, Durst und Verzweiflung leiden, dannzumal essen, trinken und sich freuen können (Jes 65,13ff.). Aus solchen Hoffnungen könnte sich – mit anderer Begründung als bei dem König von Qoh 1-2 – ebenfalls die Konsequenz ergeben, es sei in dieser «alten Welt» gar nicht mehr erstrebenswert, zu essen, zu trinken und sich zu freuen. Indem Qoh 3 derartige Hoffnungen schöpfungstheologisch kriti-

siert, werden Freude und Genuss vor einer eschatologischen Abwertung geschützt.

Nun geht allerdings die Erwartung einer eschatologischen Neuschöpfung in Jes 65f. (und andernorts) nicht einfach davon aus, dass Gott die Welt beim ersten Mal nicht recht gelungen ist und er deshalb einen zweiten Schöpfungs-Versuch unternehmen muss. Vielmehr besteht der Anlass zu einer neuen Schöpfung darin, dass die erste Schöpfung durch das Fehlverhalten der Menschen (und möglicherweise auch einiger Engel) korrumpiert wurde. Davon erzählt ja auch die biblische Urgeschichte in Gen 1-11. Sollte Gott etwa diese Beeinträchtigung seiner Schöpfung durch seine Geschöpfe widerspruchslos hinnehmen? Sollte er sich nicht gerade darin als Schöpfer selbst treu bleiben, dass er seine ursprünglichen Absichten gegen den Widerspruch seiner Geschöpfe durchsetzt? Mit diesen Einwänden, die zur Verteidigung der Erwartung einer eschatologischen Neuschöpfung vorgebracht werden könnten, scheint sich Qoh 3,16ff. auseinanderzusetzen.

Nach V. 16 hat sich das Unrecht bereits so weit ausgebreitet, dass selbst die Orte der Rechtsprechung, die «Stätten des Rechts und der Gerechtigkeit», davon bedroht sind. V. 17 erwartet, dass Gott das Recht wiederherstellt, indem er «den Gerechten und den Frevler richtet», d.h. dem Gerechten zu seinem Recht verhilft und den Frevler verurteilt: «Ich sagte mir: Den Gerechten und den Frevler wird Gott richten. Denn Zeit gibt es für jegliches Vorhaben – und so auch für alles, was dort geschieht.» Das Verständnis der zweiten Hälfte von V. 17 ist alles andere als klar. Ich nehme an, dass diese Sätze die vorangehende Aussage über das Richten Gottes entfalten und näher bestimmen: Der Wechsel der Zeiten, der nach Qoh 3,10-15 zur Schöpfung Gottes gehört, ermöglicht das Unrecht – auch dafür ist Zeit! –; er setzt ihm aber zugleich auch Grenzen – wie alles andere hat auch das Unrecht ein Ende! Insofern kann das Schöpfungshandeln Gottes, wie es in Qoh 3,10-15 beschrieben wurde, zugleich als sein Gerichtshandeln verstanden werden. In der Schöpfung gibt es Freiräume für die Geschöpfe, die von diesen auch missbraucht werden können. Dieser Missbrauch, das Unrecht, kann aber nicht überhand nehmen und die Schöpfung bedrohen, weil er dem Gericht der Zeit unterliegt.

Dieses Konzept einer wohl geordneten Schöpfung mit begrenzten Störungen kann als Weiterentwicklung entsprechender Ansätze in Texten wie Hi 38-41 oder Ps 104 verstanden werden; es wird dann seinerseits aufgenommen und weiter entwickelt bei Jesus Sirach (Kap. 39). Demgegenüber repräsentieren Texte wie Jes 65f. oder das «Buch der Wächter» in ÄthHen 1-36 ein Konzept, nach dem die ursprünglich gute Schöpfung durch den Frevel der Geschöpfe so sehr in Mitleidenschaft gezogen wurde, dass Gott dereinst eine neue Welt schaffen oder doch mindestens alles Unrecht definitiv aus der Welt schaffen muss und wird – ein Konzept, das in Gestalt der Abfolge von «Schöpfung, Fall, Erlösung, Gericht und Wiederherstellung» auch in die

christliche Dogmatik eingegangen ist und diese zumindest bis zur Aufklärung geprägt hat. In diesem Modell einer umfassenden «Heilsgeschichte» wird das Problem des Unrechts in der Welt am Ende beseitigt. Dass Gott dieses Unrecht bis dahin relativ lange toleriert, kann dann etwa damit erklärt werden, dass er den Frevlern Gelegenheit zur Umkehr gibt, oder damit, dass er die Menschen auf die Probe stellt, um die Gerechten von den Frevlern zu scheiden. Was aber, wenn am Ende keine Gerechten übrig bleiben?

Dass genau dies der Fall sein würde, ist die Überzeugung des Buches Qohelet: «Kein Mensch auf Erden ist so gerecht, dass er nur Gutes tut und niemals sündigt» (Qoh 7,20). «Die Bosheit des Menschen lastet schwer auf ihm» (Qoh 8,6). «Weil das Urteil über die böse Tat nicht sogleich vollstreckt wird, wächst in den Menschen die Lust, Böses zu tun» (Qoh 8,11). Denn «das Herz der Menschen ist voll Bosheit, und Verblendung ist in ihrem Herzen, solange sie leben» (Qoh 9,3). «Gott hat den Menschen recht gemacht, sie aber suchten grosse Erkenntnisse» (Qoh 7,29), durch die sie eher korrumpiert als gebessert wurden. Diese – je nachdem pessimistische oder realistische – Anthropologie des Qoheletbuchs kommt der Sicht des Menschen in der biblischen Urgeschichte sehr nahe, in der Gott feststellt, dass «die Bosheit der Menschen gross ist auf Erden, und dass alles Dichten und Trachten ihres Herzens die ganze Zeit nur böse ist» (Gen 6,5; vgl. 8,21). Anlass zu dieser Feststellung ist dort die Beobachtung, dass sich in der Tier- und Menschenwelt die Gewalt ausgebreitet hat (Gen 6,13). Das hätte der Mensch als Herrscher über die Tiere nach Gen 1 verhindern sollen, doch er ist an dieser Aufgabe gescheitert. Daraufhin will Gott seine Schöpfung zunächst vernichten, ändert dann aber seinen Sinn und beschliesst, Unrecht und Gewalt in Grenzen zu tolerieren (Gen 8f.).

Der sprachlich schwierige Vers Qoh 3,18 lässt sich m.E. als eine kurze Zusammenfassung dieser urgeschichtlichen Entwicklung verstehen: «Ich dachte über die Menschen: Gott hob sie heraus und sah, dass sie doch nur Tiere sind».[5] Weil die Menschen sich nicht besser benehmen als die Tiere, werden sie von Gott auch nicht besser behandelt als diese: «Das Geschick der Menschen gleicht dem Geschick der Tiere, es trifft sie dasselbe Geschick. Jene müssen sterben wie diese, beide haben denselben Lebensgeist, und nichts hat der Mensch dem Tier voraus, denn nichtig und flüchtig sind sie alle. Alle gehen an ein und denselben Ort, aus dem Staub sind alle entstanden, und alle kehren zurück zum Staub. Wer weiss denn, ob der Lebensgeist des Menschen nach oben steigt und der Lebensgeist der Tiere hinab in die Erde?» (Qoh 3,19-21). Der Tod und der Zufall («Geschick»), denen der Mensch ausgesetzt ist, sind das Gericht über seine Schuld – eine Schuld, von der kein Mensch sich ausnehmen kann. Deshalb kann der Mensch auch nach dem Tod keine besse-

[5] Vgl. E. Jenni, Die hebräischen Präpositionen, Band 3: Die Präposition Lamed, Stuttgart 2000, 226.

re Behandlung erwarten als die Tiere. Damit werden auch «individuell-eschatologische» Erwartungen kritisch in Frage gestellt, wie sie etwa in Ps 49 und Ps 73 greifbar werden.

Nicht nur gegenüber einer «säkularen» Lebensverachtung, sondern auch gegenüber religiösen bzw. theologischen Tendenzen zu einer Abwertung des «irdischen Lebens» in «dieser Welt» verteidigt also Qoh 3 – aus theologischen Gründen! – die Einsicht, «dass es nichts Besseres gibt, als dass der Mensch sich freut bei seinem Tun, denn das ist sein Teil. Wer würde ihn denn dazu bringen zu sehen, was künftig sein wird?» (V. 22). Diese Einsicht wird dann besonders in den Kapiteln 5, 9 und 11 wieder aufgegriffen und in ihren Konsequenzen für die Lebensführung entfaltet. Man muss der Theologie des Qoheletbuchs nicht zustimmen – aber ich denke, man kann nicht sinnvoll bestreiten, dass dieses Buch eine Theologie vertritt und entwickelt, die in hohem Masse kohärent ist, mit Grunderfahrungen des Menschen übereinstimmt und gewichtige theologische Traditionen des AT aufnimmt und weiterentwickelt.

IV.

Dass man mit dieser Theologie auch leben kann, dass sie keine Absage an die persönliche Frömmigkeit bedeutet, sondern diese auf ihre Weise prägt, zeigen die Ratschläge für das Verhalten gegenüber Gott in Qoh 4,17-5,6: «Gib acht auf deine Füsse, wenn du zum Hause Gottes gehst. Und tritt hinzu, um zu hören, und nicht, um ein Schlachtopfer zu stiften wie die Toren. Sie verstehen nicht, dass sie etwas Schlechtes tun. – Sei nicht vorschnell mit deinem Mund, und dein Herz übereile sich nicht, etwas vor Gott zu bringen. Denn Gott ist im Himmel, und du bist auf der Erde. Darum mach nicht viele Worte. Denn wer viel Mühe hat, fängt an zu träumen, und wer viel spricht, fängt an, töricht zu reden. – Wenn du Gott ein Gelübde ablegst, erfülle es ohne Verzug. Denn die Toren gefallen ihm nicht. Was du gelobst, das halte. Besser du gelobst gar nichts, als dass du gelobst und es nicht hältst. – Lass nicht zu, dass dein Mund dich in Schuld bringt, und sage nicht vor dem Boten (= Priester?): Es war ein Versehen. Warum soll Gott zornig werden über dein Reden und das Werk deiner Hände verderben? – Wo Träume sich mehren und Nichtigkeiten und viele Worte, da fürchte Gott!»

Was hier empfohlen wird, ist ein «vernünftiger Gottesdienst», der den Abstand zwischen Gott und Mensch respektiert, auf Opfermahlzeiten und lange Gebete verzichtet, gegenüber Gott eingegangene Verpflichtungen aber ernst nimmt und vor allem sich zur eigenen Schuld bekennt und sich jeder Beschönigung und Verharmlosung eigener Fehler verweigert. Der sittliche Ernst dieser «Gottesfurcht» ist für die Frömmigkeit des Qoheletbuchs ebenso charakteristisch wie die Bereitschaft, das Leben zu geniessen, wann und wo das möglich ist – und seine Freude mit anderen zu teilen.

V.

Ich möchte zum Schluss noch einige Gesichtspunkte nennen, die m.E. bei einer kritischen Würdigung der Theologie des Buches Qohelet zu berücksichtigen wären – wobei es mir keineswegs darum geht, ein abschliessendes Urteil zu fällen.

Betrachtet man die Theologie des Qoheletbuchs zunächst im Rahmen des AT, so lässt sie sich kaum als diesem völlig fremd abqualifizieren oder an seinen äussersten Rand verbannen, wie dies nicht selten geschieht. Mindestens wäre sie – mit Walter Brueggemann[6] – dem «core testimony» des AT als «countertestimony» zur Seite zu stellen, das jenem in bleibender und unaufhebbarer Spannung als notwendiges Korrektiv zugeordnet bleiben muss. Berücksichtigt man Entstehung und literarische Struktur des Kanons der Hebräischen Bibel, muss man wohl noch einen Schritt weiter gehen. Sowohl in ihren religions- und theologiegeschichtlichen Hintergründen als auch in ihrer literarischen Gestalt scheint die Hebräische Bibel nämlich geprägt zu sein von der offenen Frage, welches theologische Gewicht den eschatologischen Entwürfen im Bereich der Prophetie beizulegen sei. Qohelet und Daniel, die beiden jüngsten Schriften der Hebräischen Bibel, repräsentieren beispielhaft eine eschatologisch-apokalyptisch bestimmte und eine gänzlich uneschatologische, eschatologiekritische Linie alttestamentlicher Theologie. Die Hebräische Bibel verbindet beide Linien miteinander, scheint es aber sorgfältig zu vermeiden, einer von beiden ein Übergewicht zu geben. Unter den späteren Schriften des griechischen AT bleiben zumindest Jesus Sirach, Baruch und Judith in ihrer Zurückhaltung, teilweise auch expliziten Kritik eschatologischer Erwartungen der Position Qohelets nahe. Demgegenüber kann das Tobitbuch – zumindest in seiner jetzt vorliegenden, um die Schlusskapitel 13 und 14 erweiterten Gestalt – als ein Versuch verstanden werden, Problemstellungen des Buches Qohelet im Rahmen apokalyptischer Konzepte aufzunehmen und zu überwinden. Die Weisheit Salomos schliesslich vertritt mit ihrer Neuinterpretation der Urgeschichte und ihrer individuellen Eschatologie Ansichten, die dem Qoheletbuch diametral widersprechen. Auch im griechischen AT bleibt so das Qoheletbuch Repräsentant einer umstrittenen, aber keineswegs marginalen theologischen Richtung.

Für eine Würdigung der Theologie des Buches Qohelet aus neutestamentlicher Perspektive sei exemplarisch auf Paulus hingewiesen. Er nimmt in Röm 3,10 zustimmend Qoh 7,20 auf (in Verbindung mit Ps 14/53), wonach kein Mensch gerecht ist, und spricht in Röm 8,20 ähnlich wie Qohelet von der Vergänglichkeit aller Geschöpfe. Anders als bei Qohelet behalten bei Paulus die Schuld und die Vergänglichkeit aber nicht das letzte Wort: Gott kann Menschen gerecht machen und seine Geschöpfe von ihrer Vergänglichkeit befrei-

[6] Theology of the Old Testament, Minneapolis 1997.

en. Das tut Gott aber nicht – und hier stimmt Paulus wieder mit Qohelet überein – weil das Verhängnis des Todes als «Lohn der Sünde» ungerecht wäre, sondern aus reiner, kreativer Gnade. Von hier aus liesse sich – aus der Sicht des Paulus – an die Theologie des Qoheletbuchs die kritische Anfrage richten, ob sie in ihrem Insistieren auf der Abgeschlossenheit und Unveränderlichkeit der Schöpfung nicht die Kreativität und die Freiheit des Schöpfers unterschätzt. Umgekehrt müsste sich allerdings auch Paulus von Qohelet her fragen lassen, ob sich die von ihm erwartete «Freiheit der Kinder Gottes» nicht auch in einem zeitlich begrenzten, irdischen Leben verwirklichen könnte.

Dass das Buch Qohelet sich heute wieder einiger Beliebtheit erfreut, hängt wahrscheinlich nicht zuletzt mit seiner kritischen Distanz gegenüber umfassenden «heilsgeschichtlichen» Entwürfen von der Schöpfung bis zur eschatologischen Heisverwirklichung zusammen, sind doch diese «grossen Erzählungen» heute obsolet geworden[7] – nicht zuletzt in Anbetracht der Fortschritte wissenschaftlicher Welterkenntnis (die allerdings manchmal auch ein wenig naiv über Anfang und Ende des Universums Bescheid geben zu können meint). In diesem intellektuellen Klima erscheint das Qoheletbuch attraktiv, weil es sich kritisch mit theologischen Traditionen auseinandersetzt und dabei auf elementare Erfahrungen und Lebensvollzüge verweist – wie die Einsicht, dass unser Handeln durch den Wechsel der Zeiten zugleich ermöglicht und begrenzt wird, die Ahnung einer Schönheit und Ordnung der Welt jenseits unserer eigenen Wertmassstäbe, die Bereitschaft, für Fehler Verantwortung zu übernehmen, Leiden zu ertragen, ohne es erklären zu können, aber auch unbeschwert zu feiern, wenn sich die Gelegenheit dazu ergibt. Dass all dies etwas mit Gott zu tun hat, ist freilich heute – anders als zur Zeit Qohelets – keineswegs mehr selbstverständlich. Vielleicht könnte das Qoheletbuch aber heutige Menschen dazu anregen, in ihren elementaren Erfahrungen und Lebensvollzügen eine Dimension zu entdecken, die Qohelet mit «Gott» benannt hat. Und vielleicht könnten sie dann – mit Qohelet über Qohelet hinaus – auch ein Gespür dafür bekommen, dass dieser Gott uns möglicherweise auch noch anders begegnen kann, als es im Buch Qohelet zur Sprache kommt. Denen aber, die «auf den Flügeln des Glaubens in das Gebiet jenseits der Grenzen des Wissbaren ... schweben»[8] wollen, würde ein wenig mehr «Bodenhaftung» à la Qohelet wahrscheinlich nicht schaden.

Thomas Krüger, Zürich

[7] Vgl. J.-F. Lyotard, Das postmoderne Wissen, Wien [2]1993.
[8] D. Michel, Qohelet (Anm. 3), 126.