

Norbert Lohfink SJ

Der Bibel skeptische Hintertür

Versuch, den Ort des Buchs Kohelet neu zu bestimmen¹

In der Synagoge ist das Buch Kohelet als Festlesung dem Laubhüttenfest zugeteilt – wohl weil es zur Freude auffordert. Thomas a Kempis hat aus dem ersten Satz des Buchs – „vanitas vanitatum, omnia vanitas“ – die Aufforderung vernommen, alle irdischen Güter zu verachten und nur die himmlischen zu begehren. Das tat nicht er allein. Die christliche Frömmigkeit hat mehr als ein Jahrtausend lang dem Buch vor allem dies entnommen. Für manchen modernen Agnostiker ist Kohelet die letzte Brücke zur Bibel. Es gibt heute Christen, für die ist Kohelet die verrucht-geliebte Hintertür, durch die sie jene skeptisch-melancholischen Empfindungen ins Bewußtsein einlassen können, denen am Haupteingang, wo Tugendpreis und Jenseitsglaube auf dem Namensschild stehen, der Zugang nicht gestattet würde.

Was steht wirklich in diesem Buch? Es gibt sich als Lehrschrift und ordnet sich so in die „Weisheitsliteratur“ ein. Selbst einige offenbar vorhandene Anspielungen auf Zeitgenössisches nehmen ihm nicht die deutlich sichtbare grundsätzliche Aussageabsicht. Von Anfang an fragt es nach „dem“ Menschen. Das National-Israelitische tritt in den Hintergrund. Das Buch ist auch systematisch angelegt.

Fast ein philosophischer Traktat

Nach einigen Einleitungssätzen entwirft Kohelet, wie sich der Verfasser nennt, zunächst eine *Kosmologie* (1, 4–11). Die feste Erde ist die ewige Bühne, auf der, ebenso ewig, die anderen Elemente der Welt herrlich und ohne sich zu verzehren kreisen. Nur die Menschen kommen und gehen. Zwar bringt der Mensch durch Sinne, Sprache und sammelnde Erinnerung die Welt erst in ihr höchstes Sein. Aber er ist der auf ihn einstürzenden Fülle nie gewachsen. Jede Generation muß das Bewußtsein von neuem aufbauen, da jeder einzelne Tod es wieder vernichtet.

Mit logischem Zwang schließt sich eine *Anthropologie* an, die theologisch endet (1, 12–3, 15). Kohelet versetzt sich fiktiv in die höchste menschliche Möglichkeit. Er ist ein hochgebildeter, technisch alles vermögender, die Welt um sich herum gestaltender, das Leben genießender Herrscher. Er weiß: Glück ist mach-

bar. Aus dieser Position heraus fragt er nach dem Sinn. Da zeigt sich der jeden erwartende Tod. Angesichts seiner erweist sich jedes Können und Gelingen als „Windhauch“. Folgerichtig ist nur die „Verzweiflung“. Auch die Unverfügbarkeit der fremden Freiheit und vieler Faktoren, die die einzelnen Situationen des Lebens mitbestimmen, bringen an die gleiche Grenze. Theologisch gewendet bedeutet dies, daß auch das Glück selbst schon als Gabe von Gott dem Menschen gegeben, nicht von ihm selbst mit Sicherheit hervorgebracht wird. Alles, was geschieht, ist Gottes Tun, und von Gott her ist es „vollkommen“. Das erkennt der Mensch aber nicht, da das Ganze der Welt für ihn undurchschaubar ist. Daher bleibt ihm nur, das, was ihm jeweils von Gott gegeben wird, in „Furcht Gottes“ anzunehmen.

Dieses an den höchsten menschlichen Möglichkeiten abgelesene Daseinsverständnis erweist sich erst recht als richtig, wenn nun in einem *gesellschaftskritischen Teil* die Welt, wie sie wirklich ist, ins Auge gefaßt wird (3, 16–6, 10). Korruption der Rechtspflege, Ausbeutung der unteren Klassen, Konkurrenzkampf der vermögenden Menschen untereinander, Einsamkeit der Mächtigen, wankelmütige Volksgunst, verfilzte Beamtenbürokratie, geschäftliche Zusammenbrüche, Sklavengeschick ehemals Reicher – da kann man die Anthropologie des „Windhauchs“ und der „Gottesfurcht“ nur immer neu bestätigt sehen.

Die weithin angebotenen Weltdeutungen erweisen sich demgegenüber als falsch. Das zeigt der nun folgende *ideologiekritische Teil*, der im Sinn der antiken Rhetorik als Refutatio bezeichnet werden kann (6, 11–9, 6). In zehn wohl ausgewählten Zitaten werden die Hauptthemen der klassischen weisheitlichen Lehre vorgeführt und dann jeweils widerlegt. Am Ende geht es vor allem um das von dieser vertretene grundlegende Weltprinzip: daß gutes Handeln zu Glück und langem Leben, schlechtes zu Unglück und frühem Tod führen. Wer dieses Prinzip konkret genug durchschaue, könne durch sein Handeln seine Zukunft in die Hand bekommen und das Glück kalkulierbar maximieren. Kohelet zeigt: Die Fakten sind anders. So bleibt der Mensch darauf geworfen, im jeweiligen Augenblick zu leben und dessen Gutes oder Böses aus Gottes Hand anzunehmen, bis der Tod über ihn kommt und alles beendet. Nach dem Tod gibt es nichts mehr. An die traditionellen Verhaltensregeln wird sich der Mensch manchmal halten müssen, manchmal nicht. Allein die „Furcht Gottes“ kann ihn bei der Entscheidung richtig leiten. Diese weist ihn dann, wenn es Gott für ihn gefällt, auch in die Freude hinein, und wenn das geschieht, soll man die Freude mit vollen Zügen genießen.

Sich des Lebens zu freuen, vor allem in der Jugend, ist deshalb die alles rahmende Weisung des letzten Teils des Buchs, den man als die *Ethik* bezeichnen könnte (9, 7–12, 7). Als innerer Rahmen, mit der Aufforderung zur Freude verbunden, steht der Aufruf zu tatkräftigem Handeln, solange die Kraft dazu da ist. Wie das möglich sei, wird im derart Umrahmten angedeutet, wobei offen-

bar selektiv nur solche Aspekte der Wirklichkeit zur Sprache kommen, die die klassische Weisheit (im Buch der Sprüche) nicht oder falsch beschrieb: die Rolle des Gebildeten in einer politischen Führungsstruktur, die sich eigentlich nach anderen Kriterien als denen der sachlichen Kompetenz rekrutiert, und die Sorge für den persönlichen Besitzstand innerhalb eines unübersehbar gewordenen, in die Ferne gerückten und deshalb den einzelnen auch nicht mehr wirklich tragenden Gemeinwesens.

Aus der Ethik herausgenommen ist eine Reihe von Weisungen für das religiöse Verhalten. Sie sind als eine Art Zwischenstück, das man als *Religionskritik* bezeichnen könnte, mitten in die Gesellschaftskritik eingesetzt (4, 17–5, 6). Hier werden Erscheinungsformen einer emsigen, aber unernsthaften Religiosität kritisiert. Ihnen wird die wirkliche „Gottesfurcht“ entgegengesetzt.

Am Ende des Buchs stehen noch zwei *Nachträge* von anderer Hand, bei denen man den Eindruck gewinnt, daß sie das für viele Leser offenbar befremdliche Buch verteidigen und ein wenig auf Rechtgläubigkeit hin interpretieren wollen.

Doch ist ihnen das anscheinend nicht überzeugend gelungen. Für viele fromme Gemüter ist Kohelet stets unbehaglich geblieben. Schon die ersten antiken Abschreiber und Übersetzer haben Kanten des Texts, die ihr Gefühl für Orthodoxie und Orthopraxis verletzten, rundgeschliffen. Als der jüdische Kanon bereits festlag, scheint unter den Rabbinen nochmals eine Diskussion darüber aufgekommen zu sein, ob Kohelet wirklich zu den heiligen Büchern gehöre. Die jüdischen und die christlichen Ausleger gleichermaßen haben es lange Zeit mit hoher Intelligenz verstanden, das Buch an vielen Stellen genau das Gegenteil dessen sagen zu lassen, was mit klaren Worten darin stand. Erst Samuel ben Meir jüdischerseits und Martin Luther christlicherseits (Bindeglied: Nikolaus von Lyra) haben ein neues Bemühen um die unverdeckt eigene Botschaft des Buchs begonnen. Was sie in Gang setzten, ist kaum schon am Ziel. Und was hilft es, wenn ein moderner Kommentator, hierin keineswegs allein, am Ende seines durchaus einfühlsamen Kommentars das Ganze mit negativem Vorzeichen versieht und sagt, hier sei das AT „im Begriff, sich totzulaufen“, und insofern sei Kohelet seine „erschütterndste messianische Weissagung“?² Das ist dialektisches Spiel, das darauf hinausläuft, nicht nur die Kanonizität des Buchs Kohelet, sondern sinnetwegen des ganzen Alten Testaments in Frage zu stellen.

Hellenistische Bildung – Gefahr und Hilfe

Wenn man sich also so früh und kräftig gegen das Buch gewehrt hat und sich, seitdem es sein wahres Gesicht wieder zeigen darf, abermals wehrt, dann ist es um so erstaunlicher, daß Kohelet vorher einmal in den Kanon gelangte. Das führt zu Fragen an seinen Inhalt, aber auch an die historischen Umstände. Mit

ihnen, weil sie vielleicht manches verdeutlichen, sei begonnen. Das Buch muß zumindest in seiner Entstehungszeit drängenden Fragen und Bedürfnissen der alttestamentlichen Gemeinde entsprochen haben. Sein Verfasser muß ein Mann gewesen sein, der sich Gehör zu verschaffen wußte. Es muß Autoritäten gegeben haben, die die offizielle Rezeption des Buchs durchsetzten.

Aus welcher Zeit stammt Kohelet? Von seinem Hebräisch her muß man das Buch so spät wie möglich ansetzen. Es nähert sich schon dem der Mischna. Andererseits setzt das Buch Jesus Sirach das Buch Kohelet voraus. Sirach dürfte zwischen 190 und 180 v. Chr. verfaßt worden sein. Die makkabäische Erhebung und die mit ihr verbundene geistige Wende spiegelt sich in Kohelet noch nicht, eher das offene Weltbürgertum der Ptolemäerzeit³.

Im 3. Jahrhundert gehörte der kleine Tempelstaat „Judaia“ (Hauptstadt: Jerusalem) als Teil der Provinz „Syrien und Phönizien“ zum ptolemäischen Reich (Hauptstadt: Alexandrien). Er hatte weitgehende Selbstverwaltung. Man lebte nach den Gesetzen der Väter. Viele Juden wohnten auch in den anderen Teilen Palästinas, dazu in Ägypten, vor allem in Alexandria. Die Oberschicht im ganzen Reich war griechisch oder dabei, sich zu gräzisieren. Griechische Militärpräsenz und Zivilverwaltung gab es auch in Judäa selbst. Die Steuern zahlte man dort teilweise an den Tempel (der selbst ein Tribut an den König ablieferte), zum Teil direkt an die Zentralregierung. Auch die führenden Familien der Oberschicht von Jerusalem waren an ihrer Integration in die Führungsschicht des Reichs interessiert. Entscheidende Prestigesymbole waren griechische Sprache und griechischer Lebensstil.

Der machtabgestützte hellenistische Kulturdruck muß damals überwältigend gewesen sein. Lernwillig und anpassungsfähig öffnete man sich ihm. Man übernahm Geschäftspraktiken, politische Rituale und Lebensart. Vor allem lernte man griechisch und ließ seine Kinder griechisch erziehen. Das geschah vielleicht zunächst nur durch griechische Hauslehrer. Doch ist vermutlich im 3. Jahrhundert in Jerusalem auch schon eine private griechische Elementarschule aufgemacht worden. Sie trat natürlich in Konkurrenz zur hebräischen Schule am Tempel. Dort lernte man damals wohl am Buch der Sprüche Lesen und Schreiben, dann las man in den heiligen Büchern, vor allem in der Tora. In griechischen Elementarschulen wurde damals zunächst der ganze Homer gelesen, dann folgten Hesiod, Lyriker und Dramatiker (vor allem Euripides).

Die Konkurrenz der Bildungssysteme war das sichtbare Zeichen einer viel tieferen Auseinandersetzung zwischen zwei ganzen Sinnwelten. Dabei war die traditionelle israelitische Sinnwelt nicht nur deshalb in einer schwierigen Lage, weil die Macht nicht mehr auf ihrer Seite war. Sie befand sich sowieso schon in einer eigenen Krise. Diese hing mit dem Wandel der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse in Judäa zusammen.

Die alte „Weisheit“ Israels und ebenfalls der Grundbestand der Tora waren

auf eine überschaubare, bäuerlich-kleinstädtische, „segmentäre“ Gesellschaft hin formuliert. Sippe und Ortsgemeinde waren die bergenden Größen gewesen. Zwischen den einzelnen Familien hatte in Besitzstand und gesellschaftlicher Position kein allzu großes Gefälle geherrscht, denn das Land war gleichmäßig verteilt. Das hatte sich ein erstes Mal in der Königszeit verändert. Damals bremsten einerseits die Propheten, andererseits die politischen Katastrophen die Entwicklung. Nach der Rückkehr aus dem Exil vollzog sich in Judäa abermals der gleiche Prozeß. Im 5. Jahrhundert unterbrach Nehemia durch eine Reform, die in manchem mit der des Solon in Athen vergleichbar ist, die Akkumulierung des Landbesitzes in wenigen Händen und sicherte so die Weiterexistenz kleinerer freier Bauern.

Im 3. Jahrhundert kam es aber offensichtlich wieder zu häufigerer Vernechtung, voller Enteignung, ja Versklavung von Bauern, vor allem im Gefolge des erheblichen alexandrinischen Steuerdrucks. Dem entsprach eine unglaubliche Bereicherung weniger hochgestiegener Familien und der höheren Priesterschaft. Denn die Oberschicht war durch das System der staatlichen Abgabenverpachtung an Privatleute an der staatlichen Konzentration des Reichtums beteiligt. Innerhalb dieser Schicht konnte man schnell hoch steigen, aber auch tief fallen. So setzte sich die kosmopolitische, kapitalgesteuerte, staatlich administrierte, horizontal geschichtete, für den einzelnen durchlässigere, ihn aber auch viel stärker isolierende antike Klassengesellschaft auch in Judäa immer mehr durch.

In ihr griff aber die alte Theoretisierung des Lebens, wie sie etwa im Buch der Sprüche vorlag, nicht mehr. Vieles dort Definierte gab es nicht mehr. Ihren Klugheitsregeln zu folgen konnte jetzt oft unklug sein. In dieser Situation war nun die konkurrierende Sinnwelt des Hellenismus nicht nur Gegner, sondern zugleich so etwas wie ein Hilfsangebot. Denn sie hatte analoge Prozesse schon hinter sich und war auf das, was sich jetzt als Wirklichkeit in Judäa durchsetzte, schon ganz anders abgestimmt. Mußte man da nicht überlaufen?

Griechisch und doch nicht griechisch

Das Buch Kohelet kann nur verstanden werden als Versuch, soviel wie möglich von der griechischen Weltdeutung zu gewinnen, ohne daß dabei die israelitische Weisheit doch ihren Eigenstand aufgeben mußte. Denn in ihm ist einerseits die alte Weisheit Israels (ja des Orients) selbstverständlicher Hintergrund, inhaltlich wie formal. Andererseits wird von der neuen Wirklichkeit her gesprochen, so wie sie nun einmal jetzt da ist, und die Inspiration kommt ersichtlich von der griechischen Bildung her.

Damit keine Mißverständnisse aufkommen: Wir verbinden mit dem Wort „griechische Bildung“ neben Homer vor allem Namen wie Aischylos und So-

phokles unter den Dramatikern, Plato und Aristoteles unter den Philosophen. Damals las man, wie schon oben bemerkt, andere Autoren an den Schulen, „modernere“ als die großen alten Tragiker, und die Marktplätze waren vor allem beherrscht von den Popularphilosophen kynischen, kyrenäischen und skeptischen, ja dann auch epikuräischen und stoischen Zuschnitts. Diese damals real bildungsbestimmenden Autoren sind auch, durch viele Indizien nachweisbar, die Ideen- und Sprachlieferanten des Buchs Kohelet.

Allerdings wird in ihm nie einfach übernommen. Es ist ja auch bewußt nicht im prestigegesättigten Griechisch, sondern in der alten eigenen Erziehungssprache Hebräisch (im Alltag sprach man aramäisch!) geschrieben. Nur: In was für einem Hebräisch! Es ist völlig neu gegenüber der zugleich ausgewogenen und prunkvollen, klassisch einfachen Sprache der Sprüche, auch der Psalmen, der Tora, der geschichtlichen und prophetischen Bücher. Hier hat jemand dem Volk, das aramäisch spricht, aufs Maul geschaut. Philosophische Begriffe hat er von der Kaufmannssprache her entwickelt. Griechische Syntax und Stereotypen der griechischen Bildungssprache schlagen ins Hebräische durch wie heute bei uns Elemente des Englischen im Bildungsjargon vieler Intellektueller. Aber dadurch hat die Sprache selbst wieder Wirklichkeitsbezug, und mit diesem Medium lassen sich dann auch neue literarische Formen entwickeln.

Basis ist das aus semitischen Wurzeln stammende, aber dann von dem Kyniker Menippos von Gadara entwickelte „poikilometron“, die Mischung von Prosa mit Versen verschiedenster Metra. Da gibt es vor allem eine bisher in Israel unbekannte philosophische Prosa: Beobachtungen aneinanderreihend, Gedankengänge Schritt für Schritt entwickelnd, Motive liegenlassend und wieder aufgreifend, alt-heilige Sprachmünzen kommentierend, neu-glänzende prägend, und zwar so, daß sie den alten ähneln und sich doch als neu erweisen. Dann aber auch eine neue Poesie, in die die Sprache sich aus der Prosa fast ohne Anstrengung erheben kann und deren Leistung darin besteht, daß die klassischen poetischen Kunstgriffe wie Parallelismus, Assonanzen und Reime, Stichwortchiasmen und Strophenkonstruktion nur noch Elemente niederen Grades sind, die Form- und Inhaltserwartungen klassischer Art erzeugen, damit sie schließlich doch nicht erfüllt werden, sondern gerade in Spannung zu ihnen dann erst das definitive Aussagegefüge aufgebaut wird.

Das ganze Buch durchzieht eine Leitworttechnik, die ihresgleichen im alten Orient sucht. Sie bewirkt, daß alles mit allem in einem geheimnisvollen Netz verknüpft ist und alle Ausleger, die einen einlinigen Gedankenfortschritt suchen, sich in dieser subtileren Sprachwelt rettungslos verheddern. Dennoch hat das Ganze seine Fügung. Es besteht keineswegs nur aus sekundär aneinandergehängten „Sentenzen“. Einerseits wird man an die Konstruktionsprinzipien der damals gerade bei den Kynikern entwickelten Form der philosophischen Diatribe erinnert, mit ihrer ganz auf Wirkung und Bekehrung abgestimmten Redeprag-

matik. Andererseits ist aber das Mittel chiasmischer Vorankündigungen und vor allem das Prinzip der symmetrischen Anordnung der Stoffmassen, ein Erbe der immer auch auf Ausgewogenheit bedachten semitischen Rhetorik, nicht preisgegeben.

Das gilt von der Form, und es gilt von der Botschaft. Denn so nah man sich beim Lesen oft den Dichtern des ephemeren Lebensgefühls oder auch irgendwelchen, vielleicht wegen Atheismus sogar aus ihrer griechischen Polis verjagten Kyrenäern, Empirikern und Skeptikern empfinden mag, so unhebräisch das Bild vom ewigen und herrlich kreisenden Kosmos erscheint – so selbstverständlich ist zugleich die Theozentrik dieses Buchs, die Gottes Souveränität und seine alles menschliche Geschehen bestimmende Tätigkeit radikaler konzipiert als jede bisherige israelitische Weisheitsschrift, so selbstverständlich ist es auch, daß das Beispiel gelingenden menschlichen Glücks einem „König über Israel in Jerusalem“ zugeteilt wird (1, 12). Das Ijobbuch mußte wohl die menschliche Allgemeingültigkeit von Israels Weisheit behaupten und machte deshalb einen Nichtisraeliten zu seinem Helden. Hier liegt die umgekehrte Bewegung vor, und so ist auch anzunehmen, daß diejenigen modernen Interpreten, die Kohelets Gott ein „Fatum“ oder einen „Despoten“ nennen⁴, die wahre Gesprächssituation des Buchs völlig verkennen.

Das Neue und auch Notwendige soll angeeignet werden – aber doch so, daß es nicht nötig ist, die Kinder in eine griechische Schule zu schicken. So, daß auch die kommenden Generationen noch in den Tempel gehen, und zwar nicht so sehr, um Opfer darzubringen (das tun auch die Heiden), sondern um zuzuhören, wenn aus Tora und Propheten vorgelesen wird, und in der Furcht Gottes zu wachsen. Das ist im Zentrum des Buchs zu lesen (4, 17–5, 6). Es zeigt, was es wollte.

Ob, was es wollte, gelang, ist eine andere Frage. Faktisch nahm die hellenisierende Tendenz in der Oberschicht dennoch zu. Sie löste schließlich als Gegenwirkung die makkabäischen Aufstände aus. Im Endeffekt wurde die jüdische Identität durch militärische Gewalt und nationale Abkapselung gerettet, wenigstens damals, und nicht durch jenen vorauslaufenden Versuch geistiger Bewältigung.

Wir wissen auch nicht, wie das Buch Kohelet faktisch in seinen ersten Jahren wirkte. Hat es gegen seine eigene Absicht den Hellenisierungsprozeß gefördert, weil es nicht schlechthin verdammt? Oder hat es doch vielen einen Weg gezeigt, modern und realistisch zu sein, ohne dabei die eigene Identität preisgeben zu müssen? Wir werden das niemals klären können. Hier ging es zunächst um die Einsicht, daß das Buch Kohelet eine Sache betrieb, die in der jüdischen Welt des 3. Jahrhunderts den Theorieverwaltern Israels als wichtigste aufgegeben war. Auf dieses Unternehmen wartete man. Natürlich brauchte es einen Mann, der so etwas konnte.

Wer war der Verfasser?

„Kohélet“ dürfte kaum der wirkliche Name des Verfassers sein, eher ist er ein Deckname oder Spitzname. Derartiges gab es damals. In Alexandria wurde zur gleichen Zeit der Kyrenäer Hegesias der „Peisithanatos“, der „Selbstmordempfeher“ genannt. Die wahrscheinlichste Deutung von „qōhālāt“ ist „Versammler“, „Versammlungsleiter“. Aber Leiter welcher Versammlung? Nichts im Buch spricht für die (politische) Volksversammlung, die damals vielleicht hin und wieder zusammentrat. Noch weniger für die kultische Gemeinde. Das dem hebräischen „qāhāl“, „Versammlung“ entsprechende griechische Wort „ekklesia“ bezeichnet bisweilen auch philosophische Zirkel, und ein „ekklesiastes“ = „qōhālāt“ könnte dann auch der Gründer und Leiter eines solchen Kreises gewesen sein.

In der Tat entstanden damals Bücher wie das Buch Kohélet kaum als rein literarische Arbeiten, sondern eher im Zusammenhang mit einer Lehr- oder Erziehungstätigkeit. Andererseits sind Inhalt und Gestalt so geartet, daß man sich seine Entstehung kaum im Rahmen des wohlgeordneten, seit Jahrhunderten inhaltlich festliegenden, vollausgeleuchteten Schulbetriebs am Tempel vorstellen kann. Die Adressaten erhalten auch nicht den dort üblichen Titel „mein Sohn“. Eine besondere Rücksichtnahme auf eine spätere priesterliche Tätigkeit der Schüler oder auf beruflichen Umgang mit der Tora ist nicht zu erkennen. Die Abrechnung mit der bisherigen Bildungstradition, wie sie im ideologiekritischen Teil geschieht, ist ferner recht offenherzig. Das führt von selbst in einen halbdunklen Grenzbereich des offiziellen Bildungswesens, an den Rand des traditionellen Schulsystems.

Im ersten Nachwort des Buchs steht, Kohélet sei nicht nur ein „hākām“ gewesen, sondern habe überdies dem „am“, dem „Volk“, Kenntnisse beigebracht (12, 14). „hākām“ kann einfach „Gebildeter“, „Gelehrter“ heißen, kann aber auch den Lehrer an der Schule meinen. War Kohélet also ursprünglich oder auch immer Lehrer an der Tempelschule? Was tat er dann aber „außerdem“? Vielleicht hat er so oder so neuen Gruppen aus den unteren Klassen den Zugang zur Bildung eröffnet. Das war später ein Programmpunkt der pharisäischen Partei. Aber damit tragen wir vermutlich eine Problematik des 2. und 1. Jahrhunderts ins 3. Jahrhundert zurück. Wahrscheinlicher in unserem Zusammenhang ist, daß Kohélet seine Lehre nach Art der griechischen Wanderphilosophen auf dem Marktplatz öffentlich (= dem „Volk“) angeboten hat, natürlich wie diese gegen angemessene Bezahlung. Das muß dann in Jerusalem etwas Neues gewesen sein und hat Aufsehen erregt. Es entstand ein Schülerkreis um ihn herum, und von ihm her bekam er den Namen „qōhālāt“. Mit diesem hat er dann, als er seine Lehre in einem Buch zusammenfaßte, kokettiert.

Jemand, der so etwas in Jerusalem fertigbrachte, muß nicht nur ein (vermut-

lich weitgereister) Mensch mit breiter Bildung und hoher geistiger und sprachlicher Begabung gewesen sein, sondern auch eine Persönlichkeit von starkem Durchsetzungsvermögen. Manches erklärt sich nochmals leichter, wenn wir annehmen, daß er aus einer mächtigen Familie stammte. Dann war er einer von denen, denen man Eskapaden nicht ohne weiteres verbieten kann. Wenn die im Folgenden zaghaft entwickelte Hypothese über den auf jeden Fall erstaunlichen Weg des Buchs in den Kanon zutreffen sollte, müßte er eigentlich sogar aus einer jener priesterlichen Familien gekommen sein, die an der Tempelschule das Sagen hatten. Denn maßgebende Leute von dort müssen sich später einmal für ihn stark gemacht haben.

Kampf um Schulbücher

Über den Weg des Buchs in den Kanon lassen sich nur Vermutungen anstellen. Am besten geht man davon aus, daß etwa ein Jahrhundert nach Kohelet, als die Idee eines Kanons heiliger Schriften aufkam, man nicht (wie später ausgedacht wurde) einzelne Bücher nach abstrakten Kriterien überprüfte – etwa Rechtgläubigkeit oder Abfassung durch berühmte Autoren oder vor einem bestimmten Stichdatum –, sondern daß automatisch diejenigen Bücher zum Kanon gehörten, die am Tempel und in den Synagogen für die dort praktizierten Tätigkeiten im Gebrauch waren. Diese Tätigkeiten waren nicht nur gottesdienstlicher und rechtspflegerischer Art, sondern umfaßten auch schulische Erziehung. Daher dürften die in der Jerusalemer Tempelschule und in den ihr analog arbeitenden Synagogenschulen benutzten Schulbücher wie von selbst in den Kanon geraten sein. Unter ihnen aber muß sich damals das Buch Kohelet befunden haben. Die wirkliche Frage ist dann: Wie wurde es Schulbuch in Jerusalem?

Am einfachsten dürfte die Annahme sein, daß die Tempelschule bald nach Kohelets Zeit unter immer größeren Druck geriet, sich zu modernisieren, d. h. der griechischen Erziehung zu öffnen. Die Gründung einer griechischen Elementarschule und die Drohung, bald auch ein griechisches Gymnasium aufzumachen (was 175 v. Chr. tatsächlich geschah und dann die makkabäische Erhebung mitauslöste), muß sich in Abwanderung von Schülern und der Befürchtung immer größerer Abwanderung ausgewirkt haben. Vielleicht haben manche Eltern Ultimaten gestellt. In solchen Situationen gibt es nur einen Ausweg: den ja auch in vielem berechtigten Forderungen nachzugeben, aber doch so, daß man dabei die eigene Identität nicht preisgibt. Die Kompromißformel war – die Einführung des Buchs Kohelet als Lehrbuch.

Kohelet war „modern“, stammte aber von einem Mann aus den eigenen Reihen und war hebräisch geschrieben. Die Diskussion im Lehrkörper um die Einführung des Buchs als Schulbuch dürfte sich im Buch selbst niedergeschlagen ha-

ben. Die bisherigen Lehrbücher – das Buch der Sprüche mit seinen Sammlungen und vielleicht auch das Buch Hoheslied – stammten von Salomo oder anderen weisen Königen der Vorzeit. Daher wurde Kohelet eine Überschrift vorangestellt, die auch das neue Lehrbuch schlecht und recht zu einem „salomonischen“ Buch machte (1,1). Wie das bei Gremien aus Intellektuellen leicht geschehen kann, scheinen die Auseinandersetzungen um die Einführung mehr an der Form als am Inhalt des Buchs festgemacht gewesen zu sein. Deshalb wurde das erste Nachwort zugefügt, das fast mehr die Form als den Inhalt betrifft (12, 9–11). Sein Schlusssatz vom „einzigsten Hirten“ mag durchaus die Absicht haben, Kohelet mit den anderen salomonischen Schriften (= Lehrbüchern) zu einer Einheit zusammenzuschließen.

Vermutlich benutzte man Sprüche weiter als erstes Lehrbuch und Kohelet dann erst auf einer späteren Stufe. Das bald darauf verfaßte Buch Jesus Sirach könnte der Versuch gewesen sein, die auch nach der Einführung von Kohelet nicht befriedigenden Lehrbuchverhältnisse radikaler und ganz neu zu klären. Es spiegelt aber schon eine neue Phase der Entwicklung. Denn es will nicht nur Sprüche und Kohelet in einem einzigen Wurf ersetzen, sondern bezieht die Bildung Israels auch in einem bisher unerhörten Ausmaß direkt auf Gesetz und Propheten. Da bahnt sich schon im intellektuellen Zentrum Jerusalems selbst die neue Rückbesinnung auf die eigene, religiöse Tradition an, die bewußt in Opposition zu hellenisierenden Tendenzen geht.

Ein wichtiger Mann für diese Wandlung mag der Hohepriester Simeon ben Johanan gewesen sein, der am Ende von Jesus Sirach über die Maßen gepriesen wird (Sir 50,1). Der Plan zu einer Studienreform, die so radikal war, daß alle bisherigen Schulbücher ersetzt werden sollten, muß von höchster Stelle abgesegnet gewesen sein. Ob Jesus Sirach wirklich als Lehrbuch eingeführt wurde, ist nicht klar. Zumindest wurden Sprüche und Kohelet nicht abgelöst. Die Ereignisse werden dazwischengekommen sein. Jason, der zweite Sohn Simeons, wurde zum Exponenten der radikal hellenistischen Partei. Dann geriet die ganze Familie in den Strudel der Ereignisse, die zum Makkabäeraufstand führten, und ging darin unter. Dem Buch Jesus Sirach stand von da ab wohl seine starke Bezugnahme auf diese wohlgehaßte Familie im Weg.

Wie dem auch sei – aus der Zeit der Diskussionen darüber, ob man das neue Lehrbuch schaffen solle, mag das zweite Nachwort von Kohelet stammen. Es wiegelt vielleicht sogar die Schüler (Anrede: „mein Sohn!“) gegen den Plan auf, neue Lehrbücher abzufassen. Sie würden nur die Menge des Lehrstoffs vermehren (12,12). Zugleich verteidigt es die Rechtgläubigkeit des Buchs, die zweifellos von den Vorkämpfern einer stärker traditionsorientierten Studienreform in Frage gestellt wurde, indem es schon Kohelet die vorgesehene Leitidee des neuen Lehrbuchs Jesus Sirach unterschiebt: „Gott fürchten und auf seine Gebote achten“ (12,13 f.).

Historische und gesellschaftliche Bedingtheit

Ordnet sich das Buch Kohelet für den Betrachter erst einmal in diese (oder doch sehr ähnliche) historischen Umstände ein, dann wird manches, das vorher Anstoß erregte, verständlich, vor allem auch all das, was man in ihm zu vermissen pflegt. Es ist ein Buch aus dem Bereich der Bildungsarbeit, genauer: der revidierenden Weiterbildung. Es setzt als selbstverständlich voraus, daß die Adressaten sich im Tempel Tora und Propheten anhören, ja daß sie auch die ältere Weisheit kennengelernt haben. Anders könnte es ja gar nicht so deutlich auf die Anfangskapitel der Genesis anspielen, Ratschläge des Deuteronomiums übernehmen und so vieles übergehen, was unverändert gut in den Sprüchen formuliert war.

Es mag selbst andere Weisen der Vermittlung zur griechischen Welt neben sich wissen und ihnen manches überlassen können. Etwa die narrative Reflexion über die Möglichkeit gläubig-jüdischer Existenz im höchsten Milieu eines strukturell antigöttlichen Weltreichs, die damals der Verfasser der Danielslegenden leistete. Oder die apologetisch-missionarische Vermittlung der biblischen Urgeschichte und der Geschichte Abrahams an die griechische Intellektuellenwelt, die zur gleichen Zeit – natürlich in griechischer Sprache – der bei Eusebios in Fragmenten unter dem falschen Namen Eupolemos erhaltene samaritanische Anonymus vornahm.

Es wendet sich ferner nur an eine bestimmte Altersgruppe aus einer bestimmten gesellschaftlichen Schicht, nicht an alle. Die konkreten Handlungsanweisungen sind auf den speziellen Ort dieser Adressaten innerhalb einer von ihnen und von Jerusalem aus kaum zu beeinflussenden Gesamtsituation ausgerichtet. Es weiß zwar, daß Gott den Menschen recht schaffen wollte, nennt das Böse seiner Welt ohne Angst beim Namen, ist auch durchweht von Hunger nach Gerechtigkeit und Glück, aber es entwickelt dann doch keine revolutionäre Utopie, sondern deutet verhalten einige politisch-ökonomische Optionen an und versucht sonst nur, dem einzelnen zu zeigen, wie er einige vernünftige nächste Schritte tun kann. Es ist das Buch eines Lehrers und Denkers, nicht eines Propheten oder Guerillero⁵.

Die Bedingtheit reicht vermutlich sogar noch tiefer, bis in die eigentliche „Philosophie“ des Buchs hinein. Im modernen Denken ist ihr die Existenzphilosophie erstaunlich verwandt. Diese hat aber eine durchaus vergleichbare gesellschaftliche Ausgangslage: die im vorigen und in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts immer deutlicher werdende Auflösung der europäischen segmentären Strukturen, horizontale Klassenbildung, wachsende Vereinzelung und Bindungslosigkeit des Individuums in der immer technischeren und internationaleren Gesellschaft. Sie entsteht auch eher im Bürgertum als bei den armen Leuten. Kohelet hätte in seiner Welt auch anderen philosophischen Schulen des Griechentums

begegnen können. Daß gerade die Popularphilosophie so stark zu ihm gesprochen hat, mag nicht nur daran liegen, daß sie in der Tat damals auf dem intellektuellen Markt am lautstärksten war. Ihr Ansatz entsprach auch am meisten der durch den damaligen gesellschaftlichen Wandel gegebenen Hilflosigkeit des einzelnen in einer nicht mehr überschaubaren Wirklichkeit.

Legitimation von Theologie als Hermeneutik biblischen Redens

Wie allerdings die bedeutenderen modernen Existenzphilosophen nicht nur Funktion einer „existentialistischen“ Grundstimmung waren, sondern Werke verfaßten, deren Analysen bleiben und entweder wahr oder falsch sind, ist auch Kohelet nach aller Einsicht in seine Bedingtheit auf Wahr oder Falsch, auf sein Bleibendes befragbar. Vielleicht war eine bestimmte Stimmungslage notwendig, damit in Israel Einsichten wie die seinen durchbrechen konnten. Aber, einmal gewonnen, stehen sie in sich⁶. Das Buch Kohelet als der deutlichste Ort der Begegnung Israels mit griechischer Philosophie innerhalb der Bibel ist – und dies quer zur Unterscheidung der beiden Testamente – vor allem einmal für den Theologen die im Schriftkanon selbst verankerte Aufforderung zur ungekürzten Anstrengung des Begriffs hinsichtlich jeglichen christlichen Redens. Das sei ein wenig verdeutlicht.

Kohelet analysiert das menschliche Dasein als Sein in der nur im gleitenden Jetzt gegebenen und im Tod für den einzelnen beendeten Zeit. Es ist als Glück erfahrbare. Es ist mehr als Versinken ins Nichts, weil es in seiner je eigenen Gestalt aus der Ewigkeit des welttranszendenten, aber in allem Geschehen ausnahmslos wirkenden Gottes entspringt. Sein Tun ist vollkommen. Er richtet auch das Böse. Doch der Mensch kann das Handeln Gottes nicht durchschauen, so daß er es als unberechenbar und amoralisch erfährt. Er weiß zwar, daß es umfassenden Sinn gibt, aber nicht er verfügt über ihn, sondern nur Gott. Er selbst kann sich nur dem anvertrauen, was im jeweiligen Augenblick von Gott aus auf ihn zukommt.

Ist das wahr, dann entstehen sehr tiefgreifende hermeneutische Probleme für das normalerweise in der Bibel übliche Reden von Gott und von seinem Handeln in der Welt, vor allem für alles Reden, das man als „heilsgeschichtlich“ zu bezeichnen pflegt. Zwar wäre es falsch, Kohelets wegen nun nicht mehr vom Handeln Gottes in der Geschichte, von der Erwählung eines Volks, von persönlicher Beziehung zu Gott, von Gottes weitersagbarem Willen und verheißener Zukunft zu sprechen. Aber solches Sprechen muß sich selbst zugleich so verstehen, daß es hinter die radikale Gott-Welt-Metaphysik Kohelets nicht zurückfällt und mythologisch wird. Wo dieses Sprechen theologisch expliziert wird, muß es auch möglich sein, darüber begrifflich Rechenschaft abzulegen. Die gro-

ßen Theologen haben dies, wenn auch von anderen Systemen sei es der griechischen, sei es der neuzeitlichen Philosophie ausgehend, auch stets als ihre Aufgabe angesehen. Wenn man, wie es unter Exegeten Mode geworden ist, Kohelet im Namen der restlichen Bibel mit Etiketten wie „kein persönlicher Gott“, „Leugnung der menschlichen Freiheit“, „Abfall vom heilsgeschichtlichen Denken“, „Verlust des Vertrauens zum Leben“⁷ versieht, flüchtet man vor dem Anspruch, der durch dieses Buch ans Denken gestellt wird, und setzt sich dabei der Gefahr aus, das, was man zu verteidigen glaubt, selbst sogar falsch zu verstehen.

Ist seine Diesseitigkeit überholt?

Zur radikalen Gott-Welt-Lehre tritt die radikale Diesseitigkeit des Buchs. Kohelet hat sie zwar mit fast dem ganzen AT gemein. Doch gab es, vor allem durch die Vorstellung von der Unterwelt als einem Ort schattenhafter Weiterexistenz, die durch Gedenken der Lebenden und Totenopfer gefördert werden könnte, geheime Verschleierungen. Aus dem griechischen Raum drang die Unsterblichkeitslehre platonischen Typs vor und wertete die gesamte materielle Wirklichkeit ab. Apokalyptische Erwartungen, die damals anfangen, konnten, wenn ihre Bildwelt real genommen wurde, ebenfalls den Ernst der Todesgrenze in Frage stellen. Demgegenüber hat Kohelet, auch hierin der Popularphilosophie folgend, den Endcharakter des Todes scharf herausgestellt (9, 3–6).

Es gibt, von den letzten Büchern des AT und vom NT her, ein legitimes christliches Sprechen vom Jenseits. Doch dürfte Kohelet dadurch nicht einfach ins Unrecht gesetzt sein. Der Tod bleibt das vollständige Ende des in der gleitenden Zeit lebenden Menschen. Christliche Hoffnung aufs Jenseits muß so sein, daß der Endcharakter des Todes nicht verschleiert wird und daß weiter alles für den Menschen an diesem Leben hängt. Die mittelalterliche Theologie hat dies gesichert durch die Unterscheidung von „status viae“ und „status termini“. Sie besagt, daß mit dem Tod die irdische Zeit mit den immer offenen Möglichkeiten des jeweils nächsten Augenblicks schlechthin beendet ist. Jenes andere Leben, das der Mensch bei Gott zu finden vertraut, kann nur als Frucht oder Versammlung und Endgültigwerden der hiesigen, verwehenden Zeit gedacht werden.

Wollte man dies von Kohelets Denken her formulieren, dann dürfte man nicht seine Aussagen über den Tod als Ende für falsch erklären, sondern müßte seine Aussage darüber, daß jedes menschliche Tun zugleich Gottes Tun ist, daß Gottes Tun vollkommen ist, daß alles Geschehen Ewigkeit an sich trägt, durchdenken und vertiefen. Kohelet hat an dieser Stelle nur eine alte mythische Chiffre eingesetzt, und dies nur andeutend: die ewige Wiederkehr aller Dinge (1, 4–11; 3, 14 f.). Dieses Kreislaufbild, am Kosmos abgelesen, ist nicht, wie fast alle Ausleger wollen, ein Bild der Verzweiflung, sondern ganz und gar positiv.

Es meint die Partizipation der Seienden an dauerndem Sein. Die naturwissenschaftlich überholten, hier aber mitschwingenden Kosmosvorstellungen machen uns den Zugang zu diesem Bereich seines Denkens sehr schwer. Aber wir sollten ihn, wenn von seiner Dialektik von Tod und Leben die Rede ist, nicht aus den Augen verlieren. Dem Tod wird hier jedenfalls nichts von seinem Ernst genommen, der jeweilige jetzige Augenblick bekommt unendlichen Wert, der aber nur ergriffen werden kann im Vertrauen auf den unbegreiflichen Gott. Es kann kein Jenseits als Legitimation einer Flucht vor der Verantwortung dieses Augenblicks und als Vertröstung eingesetzt werden.

Ein anderer Wanderprediger

Kohelet also als kritische Instanz gegen die latenten Gefährdungen christlicher Rede! Doch dürfte auch Kohelets eigentliches Unternehmen, seine Destruktion einer Weltformel, die dem Menschen Verfügung über die Zukunft zu geben behauptete, seine Einladung, sich wieder ins Offene des jeweils nächsten Augenblicks zu stellen, einfach in Gottes Verfügung, bleibende Bedeutung haben. Die analoge Übersetzung liegt oft so nah.

Hier ist vor allem auch darauf hinzuweisen, wie viele Bezüge sich zum Wanderprediger Jesus von Nazaret aufweisen lassen. Auch dieser hat ja in vielen Gleichnissen nichts getan als die Plausibilitäten seiner Zuhörer in Frage zu stellen. Oder handelt Jesu Weinbergsbesitzer (= Gott) etwa entsprechend den moralischen Erwartungen, wenn er dem Arbeiter einer Stunde genausoviel Lohn gibt wie dem, der die Hitze des Tages getragen hat (Mt 20,1–16)? Zu diesem Gleichnis Jesu enthält ausgerechnet der Midrasch Kohelet ein Gegengleichnis, das moralisch begründet, warum der Weinbergsbesitzer so handelte. Da werden also Kohelet und Jesus zugleich zur Ordnung gerufen! Aber Jesu wie Kohelets Gott läßt seine Sonne nun einmal nicht nur über den Guten, sondern auch über den Bösen aufgehen. Die von Jesus proklamierte Herrschaft Gottes macht die Welt genauso unberechenbar und stellt den Menschen genauso in den stets überraschenden Augenblick wie Kohelets Wort. Auch in ihr kann man, ebenso wie bei Kohelet, nicht immer gesetzestreu sein: Jesu Gottesfurcht bringt ihn dazu, das Gottesgebot des Sabbats zu brechen.

Diese vermehrbaren Analogien zwischen Kohelet und Jesus sind noch kaum beachtet worden. Analysiert man sie, dann zeigt sich in aller Analogie nun allerdings auch eine Differenz. Kohelet bleibt der Lehrer, der aufdeckt und zeigt. Wenn er alles gesagt hat, muß er seine Schüler wieder ziehen lassen, und sie müssen in einer Gesellschaft, deren Trug sie durchschauen, allein von Augenblick zu Augenblick ihren Weg suchen. Gehen sie in den Tempel, so vernehmen sie zwar aus Mose und den Propheten von Gottes Willen für die Gesellschaft. Aber

die Priester leben anders, und auch sonst ist niemand, der Gottes Herrschaft durchsetzen könnte. Jesus deckt ebenso auf wie Kohelet, zeigt dann aber auf sich selbst und kann sagen, man solle ihm nachfolgen. Dadurch schafft er eigentlich erst die Möglichkeit, die Sicherungen der alten Gesellschaft loszulassen und wirklich im jeweiligen Augenblick der Herrschaft Gottes zu leben. Kohelet mußte noch sagen, auch der Gerechte wisse nicht, ob er von Gott geliebt oder verschmäht sei (9,1). Wer Jesus nachfolgt, weiß, daß er geliebt ist, auch wenn er ein Sünder ist. Erst in diesem Zusammenhang dürfte man in bezug auf Kohelet sagen, daß er zum Alten Testament gehört.

ANMERKUNGEN

¹ Dieser Essay wird die Einleitung des Kommentars zum Buch Kohelet bilden, der in Kürze als erste Lieferung der Kommentarreihe „Die neue Echter-Bibel“ erscheinen wird. Er ist nur von einigen Querverweisen auf den Kommentar befreit und dafür mit einigen wenigen Anmerkungen versehen worden.

² H. W. Hertzberg, *Der Prediger* (Kommentar zum AT, 17, 4–5) (Gütersloh 1963) 237 f.

³ Zum folgenden vgl. vor allem die Standardwerke von M. Rostovtseff, *Die hellenistische Welt. Gesellschaft und Wirtschaft* (3 Bde., Stuttgart 1955/56), und M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.* (Tübingen 1969), ferner H. G. Kippenberg, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa* (Göttingen 1978), und R. Braun, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie* (Berlin 1973).

⁴ Vgl. zuletzt geradezu durchgehend den großen wissenschaftlichen, aber in Kohelet nur einen „Bankrott“ des Denkens und Abfall vom „alttestamentlichen Glauben“ sehenden Kommentar des lutherischen Bischofs von Helsinki, A. Lauha (*Kohelet. Biblischer Kommentar AT, Bd. 19, Neukirchen-Vluyn* 1978).

⁵ Insofern ist es verständlich, daß die neue exegetische Mode, „materialistische Bibelauslegung“ genannt, ihn nicht gerade sehr positiv einordnen kann.

⁶ An diesem Punkt scheint mir der Aufsatz von B. Lang, *Ist der Mensch hilflos? Das biblische Buch Kohelet, neu und kritisch gelesen* (Theol. Quartalschr. 159, 1979, 109–124) zu versagen – so gut er die soeben geschilderte Relativität Kohelets in den Blick bekommt. Die „Philosophie“ Kohelets ist mehr als die Aufforderung zum Lebensgenuß.

⁷ Letzteres war die Formel, mit der leider der große alttestamentliche Theologe G. v. Rad in seinem letzten Buch (*Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn* 1970) Kohelet charakterisieren zu müssen glaubte. Ich fürchte, er ist dabei sehr nahe daran gekommen, christlichen „Glauben“ mit dem „Urvertrauen“ mancher Psychotherapeuten zu identifizieren.