

ist bei ihr und liebt sie. Ijob muß sich in dieser Welt, für die jemand sorgt, behütet fühlen, und er muß entdecken, daß man nicht auf dem Weg des Begreifens, sondern auf dem des Anbetens zu Gott gelangt. Gott antwortet nicht auf seine Fragen, sondern er selbst in seiner Epiphanie ist die Antwort. Gott redet nun auch und bezeichnet das, was Ijob sagte, als richtiger als das, was seine gelehrten Freunde sagten.

Ijob wird indessen ein kurzes Wort gestattet, um seinen Unverstand einzugestehen und um die Erkenntnis, die ihm aus der Begegnung erwuchs, freudig zu begrüßen: «Vom Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen; jetzt aber hat mein Auge dich geschaut» (Ijob 42,5). Dann verstummt Ijob. Er beklagt sich nicht über sein Leiden und verteidigt nicht mehr länger seine Unschuld. Diese diente ihm nur, bis Gott ihn als gerecht bezeichnete. Auf unerwarteten Wegen heilte ihn Gott und machte ihn gerecht, indem er sein Wort an ihn richtete.

Das heilige Drama von Ijob läßt das Leiden als theologisches Problem ungelöst. Der Autor will sagen, daß man lernen muß, dieses Geheimnis und weitere Geheimnisse, die den Menschen und Gott betreffen, in gelassenem Zusammenleben mit ihnen zu ertragen.

ANGEL GONZALEZ

1925 in Chandreja, Orense (Spanien), geboren. Theologische und biblische Studien in Salamanca, Rom, Paris und Jerusalem. 1952 Lizentiat in Bibelwissenschaft am Bibelinstitut von Rom; 1956 Titularschüler der Ecole Biblique von Jerusalem; 1959 Doktorat in Theologie am Institut Catholique von Paris; 1961–1963 Stipendiat der Hebräischen Universität von Jerusalem. Seit 1967 Professor für das Alte Testament am Höheren Pastoralinstitut von Madrid. An Veröffentlichungen sind zu erwähnen: Abraham, padre de los creyentes (Madrid 1963), ins Englische und Italienische übersetzt; El libro de los Salmos (Barcelona 1966); La oración en la Biblia (Madrid 1968), ins Italienische übersetzt; Profetismo y sacerdocio (Madrid 1969); Naturaleza, historia y revelación (Madrid 1969); Qué es la Biblia y cómo leerla (Madrid 1971). Anschrift: Mota del Cuervo, 2–8^o–4, Madrid 33, Spanien.

Und sicherlich wäre zum Leid vieles zu sagen. Der Autor kennt es als etwas, das in der Natur liegt und mit ihr gegeben ist, und als eine unstete Aggression von seiten Satans; als widersprüchliche, dunkle Miene Gottes und als bösen Argwohn, der im Namen von Lehrmeinungen Zwietracht unter die Menschen bringt. Er kennt es auch als Stätte einer Bewährungsprobe, worin Gott für den Menschen, an den er glaubt, eine Wette eingeht; als ein Mittel, das von Irrtümern und Sünden heilt, und als eine Erziehungsschule, worin der Mensch reift.

Die Gestalt Ijobs will nicht – wie die des Gottesknechtes oder die Christi – ausdrücklich darauf hinweisen, daß man auch «für andere» leiden kann, doch macht sie einen licht- und hoffnungsvollen Prozeß ansichtig. Das Leiden kann dazu verlocken, sich selbst aufzugeben, kann aber auch zum Suchen nach dem Leben antreiben und zur Begegnung mit Gott als dem *goel* oder Erlöser führen. Dies eben ist der Prozeß der Heilsgeschichte. Ijob ging mutig seinen Weg; er litt und frug für die Menschen, die leiden und fragen. Darin besteht sein Dienst und sein Dasein für andere.

Übersetzt von Dr. August Berz

Roland Murphy

Kohelet, der Skeptiker

Die Urteile über den Kohelet umfassen ein Spektrum, das von seiner Charakterisierung als «Quintessenz der Skepsis» (H. Heine) bis zur entgegengesetzten als «Quintessenz der Frömmigkeit» (F. Delitzsch) reicht. Anhänger des Hedonismus, des Epikureismus, des Determinismus – sie alle haben einmal mit diesem so viele Rätsel aufgebenden Buch argumentiert und sich darauf berufen. Man sollte unsere Überschrift vielleicht noch ein wenig nuancieren und schreiben: «Ko-

helet, der gläubige Skeptiker» (im Anklang an die Formulierung «der freundliche Zyniker» bei M. Jastrow); das würde besser zutreffen. Der Autor dieses Beitrages erinnert sich noch lebhaft an eine Szene, die er 1972 beim Treffen der Internationalen Organisation der Gesellschaft des Alten Testaments in Bonn erlebt hat. Während einer angeregten Diskussion mit einem Schüler des berühmten Alttestamentlers Gerhard von Rad wurde ich überrascht durch das Erscheinen des Altmeisters selbst, der kam, uns zu besuchen. Die – wie er sagte – «gesunde Formkritik» in unseren Gesprächen sei es gewesen, die ihn die Ohren habe spitzen lassen. Gleich bei seinem Eintreffen fragte ich ihn nach einem Punkt, der mir seit langem Unbehagen bereitet hatte: Aus welchem Grund hatte er in seiner berühmten «Theologie des Alten Testaments» den Ko-

helet unter der Rubrik «Skeptizismus» eingereiht? Von Rad nahm diese vielleicht recht ungelegene Frage gelassen auf. Seine Meinung, daß Skepsis Glauben nicht ausschließt, ergibt eine passende Perspektive für die Interpretation der Gedankengänge des Kohelet.

Skeptizismus ist im Vorderen Orient und speziell in Israel in der Antike keineswegs etwas Unbekanntes. Die Worte des Psalmisten: «Der Tor sagt in seinem Herzen: Es gibt keinen Gott!» (Ps 14,1) muß in dem praktischen Sinne verstanden werden: Gott spielt keine Rolle. Jesaja skizziert eine ähnliche Einstellung mit den Worten: «Schnell, es eile sein (Gottes) Werk, damit wir es sehen; es nahe und verwirkliche sich der Plan des Heiligen Israels, damit wir ihn kennenlernen» (Jes 5,19 f.). Die Gründe für diese Skepsis sind ziemlich offensichtlich: Die Ereignisse der Geschichte bestätigen weder die Gerechtigkeit noch die Gnade Gottes. Aus der gleichen Erfahrung heraus kann sich auch Jeremia an den Herrn wenden und die Frage stellen: «Warum haben die Gottlosen Glück in ihrem Leben?» (Jer 12,1).

Obwohl Kohelet ebenso skeptisch gewesen sein kann hinsichtlich der Heilsgeschichte Israels, hinsichtlich der Bedeutung des Exodus und der Torah, erwähnt er sie niemals. Seine Aufmerksamkeit gilt mehr den weniger aufsehenerregenden Ereignissen des Alltagslebens: Die Mühe und Plage des Menschen, sein Nutzen, seine Freude, das sind drei seiner bevorzugten Worte. Er betrachtet diese Schwerpunkte seines Interesses aus der Perspektive der israelitischen Weisheit, jenes Lehrgutes, das sich widerspiegelt in den Büchern der Sprüche, Ijob, Ecclesiasticus (letzteres ist jedoch erst nach der Zeit des Kohelet geschrieben, der im dritten Jahrhundert vor Christus gelebt hat). Diese Weisheit Israels war die Frucht menschlicher Erfahrung, formuliert in der theologischen Perspektive des Herrn Israels, dessen Furcht «der Weisheit Anfang» war (Spr 1,7; 9,10). Prinzipiell blieb Weisheit offen für die Erfahrung und die Gestaltung traditioneller Lehren, sowohl durch die Familie wie auch durch die Schule. Wie hätte man sich in der Gesellschaft von Toren zu verhalten? Was war zu sagen zu den charakterlichen Eigentümlichkeiten des Fleißes, der Mäßigkeit usw. oder der Schwatzhaftigkeit, der Teilnahmslosigkeit, der Maßlosigkeit usw.? Diese Fragen wurden aus der Erfahrung analysiert, und der Weise griff auf das Wesen menschlicher Tätigkeit als Quellen seiner Lehren zurück.

Doch ihrer Eigenart gemäß wird die Lehre schließlich fixiert und die Widersprüchlichkeiten der menschlichen Existenz zeigen die Tendenz zu verschwinden. So entstand im Buch der Sprüche eine Art Kategorisierung der Wirklichkeit in Schwarz und Weiß: der Weise

und der Tor, der Gerechte und der Ungerechte. Hand in Hand damit ging die traditionelle Lehre der Vergeltung: Der Weise / Gerechte mußte Glück haben, dem Toren / Bösen mußte es übel ergehen. Selbst der noch so stark der Tradition verbundene Weisheitslehrer muß aber erkannt haben, daß diese Auffassung zu simpel war (doch man beachte den Kontrast in Ps 37!). Einen massiven Versuch, mit diesem Problem fertig zu werden, finden wir in Spr 3,11–12:

«Nicht weise von dir, mein Sohn, Jahwes Zurechtweisung

und seiner Rüge widerstrebe nicht!

Jahwe weist ja den zurecht, den er liebt,
wie der Vater den Sohn, dem er wohlwill!»

Unter einem bestimmten Gesichtspunkt bestätigt diese Auffassung bereits, was Kohelet fordern sollte: «Liebe von Haß kann der Mensch nicht unterscheiden» (9,1). Eben diese Inadäquatheit der traditionellen Lehre hat die Abfassung der Bücher Ijob und Kohelet veranlaßt.

Kohelet gibt seiner Skepsis den verschiedensten Werten gegenüber Ausdruck: Reichtum und Freude (2,1–11; 5,9–16; 6,1–2), Arbeit und Wirken (4,4; 6,7–9), ja auch der Weisheit selbst gegenüber (1,16–18; 2,13–17). Alle diese Werte sind letztlich «Nichtigkeit der Nichtigkeiten». Man muß am Ende sogar die Verfügung über den Nutzen aus der eigenen Mühe aufgeben (2,18–23). Obwohl die Weisen sich trösteten mit der Unsterblichkeit in der Erinnerung der Menschen, wird vom Kohelet auch dieses Fortleben bestritten (2,16). Fast bei allen Dingen greift der Kohelet auf zwei Grundgedanken zurück, die alle menschlichen Werte in ein ungünstiges Licht rücken und damit die Grundlage seiner Skepsis bilden: 1. Der Mensch kann keinen Sinn in dem entdecken, was Gott tut, noch weniger kann er Gerechtigkeit darin erkennen; 2. Er muß leben unter der Unvermeidlichkeit, ja der Unbilligkeit des Todes.

1. Es ist nicht so, als glaubte Kohelet nicht an Gott oder als leugne er sein Wirken. Tatsächlich drängt er uns zur Gottesfurcht (5,6): «Gott ist im Himmel, und du bist auf Erden, drum seien deiner Worte (nur) wenige» (vgl. 5,1). Der Kummer aber ist, daß Gottes Wirken willkürlich ist für den Menschen (3,11 9,1); es gibt keinen Augenblick, in dem, und keinen Weg, wie der Mensch ihn erfassen kann. Alles hat seine Zeit: Zeit geboren zu werden und Zeit zu sterben, Zeit zu lieben und Zeit zu hassen. Gott hat «alles für seine Zeit» gemacht (3,1–11), doch er hat die Zeitlosigkeit ('ōlām = zeitlos, ewig, im Gegensatz zu 'ēt = spezifische «Zeit», in 3,11) in das menschliche Herz gelegt. Hier liegt die unerträgliche Spannung; die Dinge sind verzerrt zwischen der göttlichen Zeitlosigkeit im Menschen und der von Gott bestimmten Zeit. Wir sind mit

der göttlichen Zeit ganz einfach aus dem Zeitmaß heraus, «denn die Zeit und das Schicksal ereilen sie (die Menschen) alle. Auch vermag der Mensch seine Stunde nicht zu erkennen. Wie die Fische, die im tückischen Netz gefangen werden, und wie die vom Klappnetz gefangenen Vögel, so werden die Menschenkinder gepackt zur Stunde des Unheils, wenn es jählings über sie kommt» (9,11–12).

Daher kann der Kohelet nur bitterlich Klage führen über das Leben als etwas, das er verabscheut (2,17). Es gibt ganz einfach für den Menschen keinen Weg, das Leben zu verstehen: «Da sah ich: Alles ist Gottes Werk, doch der Mensch ist nicht imstande, die Vorgänge zu ergründen, die sich abspielen unter der Sonne. Wieviel der Mensch sich auch mit Forschen abmüht, er wird es nicht ergründen...» (8,17–18). Kohelet anerkennt zwar grundsätzlich ein Gericht Gottes über Gerechte und Ungerechte, doch ist dies im realen Leben nicht evident: «Weil das Strafurteil über die böse Tat nicht rasch erfolgt, darum wächst den Menschen der Mut zum Bösestun. Der Sünder tut ja hundertmal Böses – und lebt doch lange» (8,11–12).

2. Der Tod ist der wahre Rächer in den Augen des Kohelet. Seine bittersten Klagen (2,15–16; 3,18–21; 6,6; 6,12; 7,1; 8,8; 9,3–6; 11,8; 12,7) gelten der verhängnisvollen Unvermeidlichkeit des Todes. Es gibt nur ein Schicksal (miqreh, wortwörtlich: Ereignis, das eintritt) für den Weisen ebenso wie für den Toren, und er schreit in seiner Seelenqual: «Ach der Weise stirbt genau wie der Tor!» (2,16). Es scheint, als hätten zu seiner Zeit einige versucht, zwischen dem Tod des Menschen (der Lebensodem steigt aufwärts) und dem Tod des Tieres (der Lebensodem steigt abwärts) einen Unterschied zu machen, doch er lehnt diesen Versuch ab (3,19–21). Seine Schilderung des «Lebens» in der Scheol ist klassisch: «Es gibt kein Tun und Planen, nicht Wissen und Weisheit in der Scheol» (9,10).

Es ist daher paradox, daß Kohelet ein so starkes Empfinden hat für das Leben jetzt und hier: «Alles, was deine Hand zu tun findet, das tue, solange du vermagst» (9,10). «Freue dich, junger Mann, in deiner Jugendzeit...» (11,9). In Kohelets Gedankengängen gibt es eine Dialektik zwischen Tod und Freude. Der Tod kann die Freude nicht aufheben, doch im Blick auf die Wirklichkeit des Todes rät er, sich zu freuen und anzunehmen, was immer der gegenwärtige Augenblick bietet.

Er läßt den Ton der Freude (šimḥāh; die Wurzel šmḥ kommt siebzehnmals vor) in den «Schlußfolgerungen» erklingen, die er aus den harten Ergebnissen seines Forschens zieht (2,24–25; 3,12; 3,22; 5,17–19; 7,13–14; 8,15; 9,7–9; 11,7–10): «Es gibt für den Menschen nichts Besseres als zu essen und zu trinken und es

sich wohl sein zu lassen bei seiner Mühe. Denn auch dieses, habe ich eingesehen, kommt von Gottes Hand... Ja, dem Menschen, der ihm gefällt, gibt er Kenntnis und Weisheit und Freude» (2,26). Kohelet erblickt im «guten Leben» eine Gabe Gottes; zwölfmal kommt in diesem Zusammenhang die Wurzel *ntn* (geben) vor. Doch ist ausschließlich Gottes Wahl am Werk, und der Mensch kann daran nichts ändern: «Am guten Tag sei guter Dinge, und am bösen Tag sieh ein, daß Gott auch diesen wie jenen gemacht hat, damit der Mensch nichts hinter sich finde» (7,14). Demnach ist des Menschen Freude oder deren Fehlen das Maß (ḥēleq – ein weiteres bevorzugtes Wort, das achtmal vorkommt), das ihm von Gott zugeteilt ist.

Wir haben also gesehen, daß die in Kohelets Leben durch die scheinbare Ungerechtigkeit und Unverständlichkeit des göttlichen Wirkens, die Unvermeidbarkeit des Todes usw. verursachte Spannung doch durch eine ständige Betonung der Freuden dieses Lebens, die zu den Menschen kommen, gemildert wird. Was bedeutet das für die Skepsis, die unsere gegenwärtige Welt befallen hat? Vielleicht kann weder der Skeptiker noch der Christ Kohelets Urteil akzeptieren: der Skeptiker nicht, weil es für ihn eine «Gott-Frage» gibt, die es für Kohelet nicht gibt; der Christ, weil er glaubt, daß die Lehre von der Unsterblichkeit Kohelets Perspektive überholt hat. Dieser Beitrag will sich mit dem Christen befassen.

1. Im Grunde besitzt der Christ nicht mehr Einsicht in das Mysterium Gottes als seinerzeit Kohelet. Zwar könnte man behaupten, im christlichen Verständnis des göttlichen Wirkens liege eine größere Tiefe, doch das Kreuz und die Auferstehung machen das Mysterium noch schwerer verständlich. Nicht ohne Grund preist Paulus die unergründlichen Urteile und die unerforschlichen Wege Gottes (Röm 11,33). Das Mysterium des Leidens und der göttlichen Vergeltung bleibt auch für uns bestehen.

2. Was jedoch noch wichtiger ist: Das Buch des Kohelet kann dem Christen helfen, das Leben in einer realistischeren Weise zu verstehen. In einem Sinne gibt es einer christlichen Skepsis, die sich keiner Täuschung über das Leben hingibt, aber mit seinen Problemen fertig wird, eine Berechtigung. Ich denke hier mehr an eine Haltung als an eine Antwort. Es kommt nicht so sehr an auf das, was Kohelet sagt, als auf die Integrität, mit der er auf Gott und die Realitäten des Lebens reagiert. Der religiöse Mensch muß lernen, daß die Lehren des Heils, der Hoffnung und des Vertrauens nicht gebrauchsfertig akzeptiert oder angewandt werden können. Der «erste Schrei» verdient gehört zu werden, denn Gott selbst hört ihn. Das ist auch der Grund, weshalb Kohelet zum biblischen Kanon gehört.

3. Die streng eschatologische oder jenseitige Ausrichtung des Christen braucht oft einen Ballast, und Kohelet stellt ihn zur Verfügung durch seine Konzentration auf *diese* Welt. Das ganze Alte Testament ist generell mit ihm einig in dieser Akzentsetzung. Es gibt eine ungesunde Eschatologie, die die Freuden dieser Welt mindert, wenn nicht gar leugnet, wie es jene alte liturgische Oration nahelegt: «terrena despiciere et amare caelestia» – die Dinge dieser Welt verachten und die himmlischen Dinge lieben. Wenn Kohelet den Dingen dieser Welt gegenüber eine harte Linie vertritt, dann nur, weil er nach wahren Glück im Hier und Heute sucht. Wie wir sahen, anerkennt er die Freuden und Vergnügungen eines «angenehmen Lebens» als Gaben Gottes und hat keine Hemmungen, sie mit ganzem Herzen zu bejahen. Es ist so, wie Bonhoeffer seinerzeit schrieb, daß nur, wer das Leben und die Welt so sehr liebt, daß ohne sie alles hoffnungslos wird, auch an die Auferstehung und eine neue Welt glauben kann.¹

4. Man tut Kohelet unrecht, wenn man, wie dies manche Wissenschaftler getan haben, von seinem un erfreulichen Gottesbild spricht (wenn überhaupt von einem Bild die Rede sein kann). Man muß zugeben, daß jegliche Rekonstruktion seiner Gottesvorstellung auf der Grundlage dieser 12 Kapitel einiges zu wünschen übrig läßt. Außerdem aber muß auch die Absicht

des Buches berücksichtigt werden. Sein Thema ist mehr das Leben des Menschen als Gott. Da Gottes «Wirken» etwas ist, das die Menschen nicht ergründen können, bleibt Gott für ihn im eigentlichen Sinne des Wortes ein Geheimnis, und das Leben ist Nichtigkeit. Unter diesen Umständen ist es erstaunlich, daß er doch der Mann des Glaubens ist, als der er vor uns steht.

Akzeptiert man die Grenzen, innerhalb deren Kohelet an die Wirklichkeit herantritt – eben jene Grenzen, die von der Weisheitstradition gesetzt sind –, so kann man mit W. Zimmerli sagen, daß der Kohelet «der Wirklichkeit des Schöpfers in größerer Klarheit gegenübertritt als irgendein anderer israelitischer Weiser vor ihm. Überall trifft er auf eine Realität, die determiniert und die nicht begreiflich ist. Hinter dieser ganzen Determinierung und Unfaßlichkeit steht Gott, der unerforschlich ist, der frei ist, der niemals «re-agiert», sondern stets in Freiheit «agiert» ... Der Prediger ist der Grenzwächter, der der Weisheit verwehrt, die Grenze zu einem das Leben als ganzes umfassenden Akt zu überschreiten. Er sichert die richtige Interpretation des Satzes: «Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Erkenntnis». ... Die Gottesfurcht bleibt offen auf Gott selbst hin, den freien und lebendigen Gott. Daher erinnert der Prediger die Weisheit an ihren Platz vor dem Schöpfer.»²

¹ Vgl. Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hg. E. Bethge (Siebenstern-Taschenbuch Nr. 1, München-Hamburg 31966).

² Vgl. The place and Limit of the Wisdom in the Framework of the Old Testament Theology: The Scottish Journal of Theology 17 (1964) 156–158 = Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie: Gottes Offenbarung, Gesammelte Aufsätze (München, Kaiser 1963) 312–315.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ROLAND MURPHY

1917 in Chicago geboren, amerikanischer Karmeliter und Mitglied des Direktionskomitees von Concilium. Professor für Altes Testament an der Duke University Divinity School in Durham. Er hat verschiedene Zeitschriftenbeiträge und Bücher über alttestamentliche Themen veröffentlicht. Anschrift: Divinity School, Duke University, Durham N.E.27706 U.S.A.