

Koh 5,17-19 - Offenbarung durch Freude

Koh 5,17-19 handelt von **טוב אשר-יפה**, dem »vollkommenen Glück«¹. Wie Kohelet schon vorher gesagt hatte² und auch später weiter sagen wird³, besteht das »vollkommene Glück« darin, »daß jemand ißt und trinkt und das Glück kennenlernt durch all seinen Besitz, für den er sich unter der Sonne anstrengt während der wenigen Tage seines Lebens, die Gott ihm geschenkt hat – denn das ist sein Anteil« (5,17). Um das zu begründen, entwickelt Kohelet in Vers 19 einen zweistufigen Beweisgang⁴:

כי לא חרבה יזכר אחימי חייו
כי האלחים מענה בשמחה לכו

weil er nicht so oft daran denken muß, wie wenig Tage sein Leben zählt,
weil Gott ihn beschäftigt mit der Freude seines Herzens.

¹ Ich gebe im folgenden meine eigene Übersetzung. Vgl. N. Lohfink, *Kohelet* (Neue Echter Bibel; Würzburg: Echter Verlag, 1980), sowie für Koh 5,12-16 und die Wiedergabe von ענין durch »Geschäft« N. Lohfink, »Kohelet und die Banken. Zur Übersetzung von Koh. v 12-16,« *VT* 39 (1989) 488-495.

² Koh 2,10.24; 3,12f.22.

³ Koh 8,15; 9,7-9. Zu dieser Textreihe über die Freude, ihren Zusammenhang und ihre Bedeutung für das Buch als ganzes vgl. R. N. Whybray, »Qoheleth, Preacher of Joy,« *JSOT* 23 (1982) 87-98.

⁴ Nach R. Gordis, *Koheleth - The Man and His World. A Study of Ecclesiastes* (New York: Schocken, ³1973) 256, ist Koh 5,17-19 ein Hyperbaton: Vers 19a gibt die Begründung für Vers 17, Vers 19b die für Vers 18 (übernommen bei G. Ogden; *Qoheleth* [Readings - A New Biblical Commentary; Sheffield: JSOT, 1987] 87). Aber warum sollte Kohelet nicht mit einer zweistufigen Begründung arbeiten? Vgl. Koh 2,22f.25f; 6,11f; 8,6f; 9,4f.11f; 11,8. In 5,17 gibt es schon eine durch כי eingeführte Begründung am Ende des Verses, und Vers 19a paßt zu ihr in keiner Weise als Fortführung - ungewollt macht die Übersetzung von Gordis (S. 170) das auch deutlich. Man könnte jedoch fragen, ob das כי in Vers 19b nicht adversativ sei (vgl. unten Anm. 45).

Die hier gegebene Übersetzung entspricht dem heute allgemein akzeptierten Verständnis⁵. Ich möchte es im folgenden in Frage stellen.

1.

Die schwache Stelle ist das Wort **מענה**. In unserem Jahrhundert rechnen die meisten Kommentare und Übersetzungen mit der Wurzel **ענה** II⁶ »sich mit etwas beschäftigen«⁷. Dieses Verständnis ist so alt wie die Septuaginta. Diese liest: ὁ θεὸς περισπαῖ αὐτὸν ἐν εὐφροσύνῃ καρδίας αὐτοῦ.

Ich ziehe ein anderes Verständnis vor. Es rechnet mit der Wurzel **ענה** I »antworten, öffentlich sprechen, offenbaren (z.B. durch ein Orakel)«, ja sogar »singen«⁸. Dieses Verständnis läßt sich bis in die mittelalterliche jüdische Exegese zurückverfolgen. Rabbi Samuel ben Meir (Raschbam)⁹ zitiert für **מענה** Ex 15,21 »Mirjam sang zu ihnen«¹⁰ und

⁵ Es gibt eine textkritische Diskussion bezüglich des »ihn« in »weil Gott ihn beschäftigt«. M liest **מענה**, G **περισπα** αὐτον (= **מענה** mit defektiver Schreibung am Ende?), Vg hat *occupet deliciis cor eius* (= **בשמחה** mit ה statt ח am Ende?). Fast alle neueren Kommentare korrigieren zu **מענה**. Mir scheint, G wie Vg hatten eine Vorlage, die M entsprach. Sie hatten aber entsprechend ihrem Verständnis der Wurzel **ענה** dem Verbum ein Objekt hinzuzufügen, das, »as frequently, is omitted« - so C. D. Ginsburg, *Cohemoth Commonly Called the Book of Ecclesiastes* (1861; Nachdruck in: ders., *The Song of Songs and Cohemoth* [Library of Biblical Studies; New York: Ktav, 1970] 356. Eine Emendation dürfte sich erübrigen, selbst wenn man die Interpretation eines alten Textzeugen oder modernen Autors annimmt, die »ihn« übersetzen.

⁶ Die römischen Zahlen bei Wurzeln richten sich hier und im folgenden nach Brown-Driver-Briggs.

⁷ Neueste Darstellung zu den homonymen Wurzeln **ענה**: F.-J. Stendebach, Art. »ענה I«, *ThWAT* 6, 233-247.

⁸ Hier rechnet man gewöhnlich mit einer Wurzel **ענה** IV. Aber eine so subtile Unterscheidung von vier verschiedenen Wurzeln läßt sich kaum aufrechterhalten, sicher nicht für die Antike und das Mittelalter, aber wohl auch für später nicht. Selbst heute divergieren die Ansetzungen bei **ענה** stark.

⁹ Vgl. jetzt S. Japhet u. R. B. Salters, *The Commentary of R. Samuel ben Meir Rashbam on Qoheleth* (Jerusalem: Magnes, 1985).

¹⁰ Wie die gegebene Übersetzung zeigt, pflegt man hier heute **ענה** als Beleg von **ענה**

Dtn 31,21 »das Lied soll gegen sie zeugen«¹¹. Zur gleichen Zeit spricht Rabbi Abraham ben Esra von einer gewissen Anzahl von Auslegern (יש אמרים), die hier die Idee des Antwortens Gottes finden¹². Während in der Neuzeit bis zum Ende des vergangenen Jahrhunderts die meisten Ausleger dieser jüdischen Interpretation folgten¹³, hat sie seitdem nur wenig Verteidiger gefunden¹⁴. Der Umschlag zur jetzigen Deutung scheint stattgefunden zu haben, als man begann, die Gottesfurcht-Stellen bei Kohélet als Glossen zu betrachten. Es kommt hinzu, daß die wenigen Verteidiger von ענה I in unserem Jahrhundert sich nicht über den genauen Sinn von ענה in Koh 5,19 einig sind. Die von

IV »singen« zu betrachten.

¹¹ Unser ענה I.

¹² An bekannten jüdischen Auslegern lassen sich noch Mose ben Maimon und David Kimchi nennen. Alle diese Gelehrten mußten von der targumischen Tradition Abstand nehmen, die die Wurzel ענה III »nieder gebeugt, bedrückt sein« voraussetzte. Vgl. P. S. Knobel, *Targum Qoheleth. A Linguistic and Exegetical Inquiry* (Ph.D.-Dissertation, Yale University, 1976) 222 Anm. 1. Es scheint im Mittelalter sogar eine Tradition gegeben zu haben, Koh 1,13 und 3,10 als לענה (Piel von ענה III) zu vokalisieren. Vgl. den Hinweis bei O. Kaiser, »Die Sinnkrise bei Kohélet,« in: *Rechtfertigung, Realismus, Universalismus in biblischer Sicht* (FS A. Köberle; hg. v. G. Müller; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978) 3-21 = ders., *Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit* (BZAW 161; Berlin: de Gruyter, 1985) 91-109, hier: 109 Anm. 46, unter Hinweis auf ein Geniza-Fragment. Kürzlich ist J. L. Crenshaw, *Ecclesiastes. A Commentary* (OTL; Philadelphia: Westminster, 1987) 125, zur Wurzel ענה III zurückgekehrt, ohne jedoch die targumische Tradition zu erwähnen, ein Piel herzustellen oder näher zu erörtern, ob es zu ענה III ein Hiphil gibt. Er sagt nur, daß »one could understand the sense to be that God afflicts the person by the constant presence of thoughts about the good life.« Dann entscheidet er sich aber für ענה II. Er fügt nur hinzu: »Perhaps both nuances are present, for preoccupation with pleasure is vexing to those who cannot enjoy life and those who can.« Letzteres ist zweifellos wahr. Doch in diesem Text spricht Kohélet von denen, die sich des Lebens freuen können, weil Gott ihnen das geschenkt hat.

¹³ Eine keineswegs vollständige Liste: Delitzsch, Döderlein, Elster, Ewald, Geier, Hengstenberg, Hitzig, Leimdörfer, McNeile, Nowack, Noyes, Preston, Rosenmüller, Wright.

¹⁴ Ich kenne nur Allgeier, Blieffert, Gordis, Kroeber, Levy, Lohfink.

mir vertretene Deutung – daß Gott *durch* die Freude des Herzens antwortet, d.h. sich *offenbart* – wurde erstmalig durch Ludwig Levy vertreten, ein gelehrter Rabbiner in Brünn (Brno), dessen kleiner aber äußerst kluger Koheletkommentar 1912 erschienen ist¹⁵.

2.

Zunächst seien die Argumente für die Übersetzung »beschäftigen« (vorausgesetzt Wurzel ענה II) in Erinnerung gerufen, ja verstärkt.

Erstens benutzt Kohelet die Wurzel ענה II mindestens zweimal, in 1,13 und 3,10. Die beiden Texte stehen unserem Text sehr nah: Subjekt ist stets Gott; Gott gibt; im Kontext findet sich das Wort ענין (5,13); stets folgt ein Ausdruck, der durch כ einführt wird¹⁶. Zweitens ist zu betonen, daß die Wurzel, vermutlich ein Aramäismus, durch Kohelet erstmalig in die Bibel eingeführt wird. Das Wort ist für ihn wichtig¹⁷. Drittens gibt es in der Tat Parallelen für den Gedanken, daß jemand die Kürze des Lebens vergessen kann, weil die Freude ihn beschäftigt. Lauha weist in seinem Kommentar zum Beispiel auf ägyptische Texte wie die Harfnerlieder hin¹⁸. Zweifellos greift Kohelet in 5,19 diesen

¹⁵ L. Levy, *Das Buch Qoheleth. Ein Beitrag zur Geschichte des Sadduzäismus. Kritisch untersucht, übersetzt und erklärt* (Leipzig: Hinrichs, 1912) 98-99 (lange Ausführungen). Für später vgl. R. Kroeber, *Der Prediger, hebräisch und deutsch* (Schriften und Quellen der Alten Welt 13; Berlin: Akademie-Verlag, 1963). Ausführliche Begründung für die Wurzel ענה I, abgesehen vom Übersetzungsvorschlag, vgl. F. Delitzsch, *Hoheslied und Koheleth* (Biblicher Commentar 4/4; Leipzig: Dörffling & Franke, 1875) 300f; Gordis, *Koheleth* 255f.

¹⁶ Es gibt allerdings in Koh 10,19 einen weiteren Beleg von ענה. Seine Deutung ist schwierig, aber er kann auf keinen Fall mit der Wurzel ענה II verbunden werden. Ferner dürfte Ginsburg, *Song of Songs and Coheleth* 356, wohl etwas übertreiben, wenn er meint, die Wurzel sei »frequently used in the book«.

¹⁷ Noch genauer: ענה II gibt es überhaupt nur in Kohelet. Wir finden es erst wieder bei Ben Sira B 42,8 marg. Gordis lehnt die Existenz der Wurzel bei Kohelet ganz ab. In 1,13 und 3,10 rechnet er mit der Wurzel ענה III »to be afflicted with«.

¹⁸ A. Lauha, *Kohelet* (BKAT 19; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978) 113f.

bekanntem Topos antiker Gelagepoesie auf¹⁹. Diese drei Gründe scheinen dafür zu sprechen, daß man übersetzen muß: »jemanden mit Freude beschäftigt halten«.

Wir können diese Argumente sogar noch verstärken, wenn wir davon ausgehen, daß das Buch Kohélet nicht eine lockere Sprichwortsammlung ist, sondern ein klar strukturierter Makrotext²⁰. Bei dieser Annahme scheinen mir die drei Texte 1,13; 3,10 und 5,19 strukturell zusammenzuhängen. Ein erstes Signal dafür ist die Tatsache, daß sie alle von Gott sprechen. Es lohnt sich, dieses Textsystem deutlicher herauszuarbeiten.

In 1,13 gibt es ein Wortspiel zwischen לענורו und ענין. Die Übersetzungen und Kommentare übersehen außerdem normalerweise, daß so etwas wie indirekte Rede vorliegt. Meine (paraphrasierende) Übersetzung lautet:

Ich hatte mir vorgenommen, das (traditionelle weisheitliche) Wissen²¹ zu untersuchen und zu erforschen. Meine Frage war (על), ob (- wie dort behauptet wird -) alles, was (durch Menschen) unter der Sonne getan wird, nur ein schlechtes Geschäft ist (ענין רע), mit dem sich zu beschäftigen (לענורו בר) ein²² Gott die einzelnen Menschen beauftragt hat (נחן אלהים).

¹⁹ Gewöhnlich wird dieser Topos bei Koh 9,7-10 als Parallele zitiert.

²⁰ Ich trete hier bewußt der augenblicklichen Mehrheitsmeinung entgegen, nach der das Buch Kohélet nur ein lockeres Gemenge von einzelnen Sprichwörtern, Sätzen und משלים ist. Folgt man ihr, dann darf man natürlich keine strategische Leserführung erwarten, es kann keinen Querbezug von einem Text zum andern geben, jeder Vers kann nur aus sich selbst erklärt werden. Mir scheint, das Buch Kohélet ist genau durchorganisiert. Vgl. Lohfink, *Kohélet*, Einleitung und *passim*. Für bestimmte Teile des Buches noch ausführlicher: N. Lohfink, »War Kohélet ein Frauenfeind? Ein Versuch, die Logik und den Gegenstand von Koh., 7,23-8,1a herauszufinden,« in: *La sagesse de l'Ancien Testament* (Hg. v. M. Gilbert; BETL 51; Löwen: Leuven University Press, 1979) 259-287, bes. 267-272. Als gute Diskussion über Gattung und Struktur des Buches aus jüngerer Zeit vgl. D. Michel, *Qohélet* (Erträge der Forschung 258; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988) 9-45.

²¹ Zur Präposition כ nach dem Verb ור zur Einführung des Objekts der Handlung vgl. Ri 1,23.

²² Kein Artikel!

Es ist der eigentlichen Anfang des langen Berichts Kohelets über seinen philosophischen Forschungsgang, der Anfang seines »Königsvermöchnisses«. Vom ersten Satz an scheint Kohelet sich in einer Auseinandersetzung mit den Kynikern oder – in Israel – mit einer Art weisheitlicher Apokalyptik zu befinden²³. Der Bericht kommt in 3,15 an einen vorläufigen Schlußpunkt²⁴. In 3,10 kehren am Beginn seines letzten Abschnitts fast die gleichen Wörter wieder²⁵:

Ich hatte (jetzt also) das obengenannte²⁶ Geschäft (רמיחרי) überprüft (הענין) ,mit welchem sich zu beschäftigen (- wie behauptet wird -) ein Gott die einzelnen Menschen beauftragt habe (אשר נתן אלהים לבני האדם לעבור בו).

Hierauf folgt der theologische Abschluß des Berichts. Es gibt in 3,10 eine interessante Auslassung. Kohelet hatte begonnen mit der Hypothese, daß alles menschliche Tun möglicherweise nur ein »schlechtes Geschäft« sein könne. In 3,10 fehlt רע (»schlecht«). Vielleicht ist nach dem, was nun in 3,11-15 folgt, gar nicht alles so negativ, wie die Meinung, die Kohelet überprüft, es haben möchte – von modernen Kommentatoren ganz zu schweigen²⁷.

Aber Kohelet ist mit dem Problem des »schlechten Geschäfts« noch nicht fertig. Niemals würde er leugnen, daß unter der Sonne auch »schlechte Geschäfte« gemacht werden könnten. In 4,8 und 5,13 berichtet er von faktischen »schlechten Geschäften«. Vermögensverlust, aufgrund eines Bankzusammenbruchs oder eines Firmenkonkurses, ist

²³ Vgl. A. Bonora, »Esperienza e timor di Dio in Qohelet,« *Teologia* 6 (1981) 171-182, und vor allem D. Michel, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet* (BZAW 183; Berlin: de Gruyter, 1989).

²⁴ Vgl. Lohfink, »Frauenfeind« 367f; ders., *Kohelet* 23f; D. Michel, »Humanität angesichts des Absurden: Qohelet (Prediger) 1,2-3,15,« in: *Humanität heute* (Hg. v. H. Förster; Berlin/Hamburg: Lutherisches Verlagshaus, 1970) 22-36.

²⁵ Zur strukturierenden Funktion dieser Wiederholung vgl. Lohfink, *Kohelet* 24. Eine solche Funktion schließt nicht aus, daß der Wortlaut leicht abgewandelt wiederkehrt.

²⁶ Der Artikel weist zurück auf 1,13, wo kein Artikel steht.

²⁷ Um objektiv zu bleiben: Es gibt natürlich Ausnahmen, zum Beispiel J. L. Crenshaw, »The Eternal Gospel (Ecc. 3:11),« in: *Essays in Old Testament Ethics* (J. P. Hyatt, *In Memoriam*) (Hg. v. J. L. Crenshaw und J. T. Willis; New York: Ktav, 1974) 23-55.

רעה חרלה »krankes Übel«. Das ist die rahmende Wortgruppe für die Geschichte von Koh 5,12-16²⁸, die unserer Passage 5,17-19 unmittelbar vorangeht. Unsere Passage stellt solch einem רעה חרלה nun ein טוב אשר יפה entgegen.

Das Wort יפה steht in Kohélet nur an zwei Stellen. Koh 3,11, die Fortsetzung des oben besprochenen Verses 3,10, sagt, Gott tue alles יפה »vollkommen«, nur seien *wir* nicht in der Lage, die ewige Schönheit des Tuns Gottes zu durchschauen²⁹. Uns begegnet es zum Beispiel, daß ein Vermögen völlig verloren geht, wie 5,12-16 ausführt. Aber diese böse, mit 3,10 assoziativ verbundene Geschichte muß auch hier notwendig das Gegenteil herbeiassoziieren, so wie in 3,11. Obwohl wir nach 3,11 nicht erkennen können, wieso jedes Geschehen in der Welt יפה ist, führt 5,17 nun den Gedanken weiter, indem es sagt, daß Gott wenigstens manche Menschen Ereignisse oder Situationen erfahren läßt, die als טוב אשר יפה bezeichnet werden müssen, als »vollkommenes Glück«³⁰. Im Blick auf die Abfolge in 3,10f folgt also 5,17 asso-

²⁸ Koh 5,12.15, wobei Vers 16 als Koda zu betrachten ist. Zur Deutung dieser Passage vgl. Lohfink, »Kohélet und die Banken«. Meine Übersetzung: »¹²Es gibt ein 'krankes Übel', das ich unter der Sonne beobachtet habe: Vorhandener Reichtum, für seinen Besitzer auf der Bank angelegt, mit dem Ergebnis, daß er (dieser Reichtum) in einen Zusammenbruch gerät. ¹³Durch ein schlechtes Geschäft ging dieser Reichtum verloren. Aber (inzwischen) hat er (der Besitzer) einen Sohn gezeugt, und er hat überhaupt nichts mehr auf seinem Konto. ¹⁴wie er aus dem Schoß seiner Mutter herausgekommen ist - nackt, wie er kam, muß er von neuem seinen Lebensweg beginnen. Überhaupt nichts mehr kann er von seinem Vermögen, das er auf sein Konto eingezahlt hatte, abheben. ¹⁵So ist auch dies ein 'krankes Übel'. Genau so, wie er einst kam, muß er wieder von neuem beginnen. Und welchen Vorteil bringt es ihm? Daß er sich anstrengt für den Wind! ¹⁶Auch während seines ganzen restlichen Lebens wird er sein Essen im Dunkeln einnehmen. Er wird sich häufig ärgern, und Krankheit und Unmut werden ihn plagen.«

²⁹ »Er tut das alles auf vollkommene Weise zur jeweils richtigen Zeit. Überdies hat er Ewigkeit in das Herz von allem eingestiftet, doch ohne daß der Mensch das Tun, das Gott tut, von seinem Anfang bis zu seinem Ende wiederfinden könnte.«

³⁰ ¹⁷»Das ist etwas, was ich geprüft und als das vollkommene Glück befunden habe: daß jemand ißt und trinkt und das Glück kennenlernt durch seinen ganzen Besitz, für den er sich unter der Sonne anstrengt während der wenigen Tage seines Lebens, die Gott ihm geschenkt hat. Denn das ist seine Rendite. ¹⁸Außerdem: Im-

ziativ auf die Geschichte von dem Menschen, dem sein ganzes Vermögen verlorenging. Und damit zusammen folgt 5,19. Hier fehlt nun nicht nur das Wort רע. Als Komplement zu dem Verb ענה lesen wir hier nicht mehr ענין רע, sondern den Ausdruck שמחת לב (אחר): האלהים מענה (אחר): בשמחת לבו.

Soviel zu dem Aussagensystem, das mehrere Stellen in Koh 1-5 miteinander verbindet. Und nun zurück zur Bedeutung des Wortes מענה. In diesem System zusammengehöriger Aussagen muß es notwendig von 1,13 und 3,10 her verstanden werden. Es muß subtil mit Bedeutungsnuancen der gleichen Wurzel ענה II gespielt werden. Wir müssen mit einer recht breiten Grundbedeutung der Wurzel rechnen: »tätig sein in Bezug auf etwas«. In 1,13 gibt es, vom Zusammenhang her, eine starke Färbung auf Mühe, Anstrengung, Kampf hin. Hier in 5,19 dagegen klingt die gleiche Wurzel vom Zusammenhang her eher nach Leichtigkeit und Glück. Die Tatsache jedoch, daß die gleiche Wurzel steht, ist höchstbedeutsam für die wechselseitige Erklärungskraft der Texte³¹.

3.

Und nun, im letzten Teil dieses Artikels, möchte ich alles Gesagte auf den Kopf stellen. Sind wir wirklich so sicher, daß Kohelet und seine Leser das gleiche Sprachgefühl bezüglich zu unterscheidender homonymer Wurzeln hatten wie wir? Als sie Hebräisch lernten, standen noch nicht die Wörterbücher von Gesenius oder Brown-Driver-Briggs zur Verfügung. Könnte es nicht sein, daß sie da, wo wir mit verschiedenen homonymen Wurzeln rechnen, ein einziges Wort mit bisweilen sehr

mer, wenn Gott einem Menschen Reichtum und Wohlstand geschenkt hat und ihn ermächtigt hat, davon zu essen und seine Rendite abzugeben und durch seinen Besitz Freude zu gewinnen, ist dies eine göttliche Gabe.«

³¹ Delitzsch, *Hoheslied und Kohelet* 301, meint, aus 1,13 und 3,10 gehe hervor, daß מענה II eine starke Konnotation von »Mühe« besitzt. Daher könne man diese Wurzel in 5,19 im Zusammenhang mit Freude nicht annehmen. Doch da scheint er mir gerade nicht zu sehen, was eigentlich ein literarisches Spiel mit Wortbedeutungen ist.

divergierenden Bedeutungen wahrnahmen? Wenn wir das einmal voraussetzen, dann kann alles, was ich bis jetzt über den tiefen Zusammenhang von 5,19 einerseits, 1,13 und 3,10 andererseits ausgeführt habe, in Geltung bleiben, selbst wenn sich Gründe dafür ergeben sollten, daß **מְעַנָּה** eine Bedeutung besitzt, die wir innerhalb unseres semantischen Systems des Hebräischen eher mit der Wurzel **ענָה** I als mit der Wurzel **ענָה** II verbinden würden. Solche Gründe sind vorhanden.

Koh 5,17-19 enthält eine der stärksten Häufungen des Wortes **אלהים** im ganzen Buch. Das Wort ist in Kohélet 37 mal belegt³². 6 Belege stehen in 3,10-15, dem theologischen Text des Buches, und 5 in 4,17-5,6, Kohélets Abhandlung über das religiöse Verhalten. Der Rest der Belege ist fast gleichmäßig über das Buch verstreut³³. Nur unser Text, 5,17-19, bildet noch eine Ausnahme. In seinen drei Versen steht das Wort **אלהים** 4 mal, und wir sollten sogar noch die beiden Belege in 6,2 mitrechnen, denn dieser Vers hängt mit unserer Passage zusammen. Allein aufgrund dieses statistischen Sachverhalts muß 5,17-19 als der dritte »theologische« Text des Buches Kohélet betrachtet werden³⁴.

Es ist richtig, daß Kohélet hier nur wie nebenbei theologisch redet. Im Zusammenhang ist der Hauptfaden des Gedankens nicht theolo-

³² In **M** stehen an sich 40 Belege. Ich rechne die 2 Belege im Epilog (12,12.14) und den vermutlichen Zusatz in 11,9b nicht mit. Das Wort **הבֵּל** ist 38 mal belegt, doch könnte es ursprünglich auch 37 mal gestanden haben. Denn der Beleg in 5,6 und der zweite in 9,9 sind in ihrer Ursprünglichkeit umstritten. Es scheint, daß bisher noch niemand diese mögliche Entsprechung beobachtet hat. 37 wäre der Buchstabenwert von **הבֵּל**. O. Loretz, *Qohelet und der alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet* (Freiburg: Herder, 1964) 166-179, bringt große Listen von »Lieblingswörtern« und »Vorzugsvokabeln« Kohélets. »Gott« (**אלהים**) fehlt. Vermutlich ist Loretz gar nicht auf die Idee gekommen, auch dieses Wort einzuschließen.

³³ Koh 1,13; 2,24.26; 3,17f; 5,17-19; 6,2; 7,13f.18.26.29; 8,2.12f.15.17; 9,1.7; 11,5.9; 12,7.

³⁴ Die meisten Studien über Gott in Kohélet sind sich dieses Textes nicht bewußt geworden, zum Beispiel D. Michel, »Vom Gott, der im Himmel ist (Reden von Gott bei Qohelet) (1),« in: *Theologia Viatorum* 12 (1975) 87-99; Kaiser, »Sinnkrise«; H.-P. Müller, »Neige der althebräischen 'Weisheit'. Zum Denken Qohäläts,« *ZAW* 90 (1978) 238-264; A. Schmitt, »Zwischen Anfechtung, Kritik und Lebensbewältigung,« *TTZ* 88 (1979) 114-131; J. T. Walsh, »Despair as a Theological Virtue in the Spirituality of Ecclesiastes,« *BTB* 12 (1982) 46-49.

gisch. Es handelt sich schlicht um den Übergang von der Geschichte über den Mann, der sein Vermögen durch einen Bankzusammenbruch oder einen Firmenkonkurs verloren hat (5,12-16), zu der anderen Geschichte über den Mann, der sein Vermögen zwar nicht verlor, aber trotzdem nicht in der Lage war, seine Rendite abzuheben und durch sie sein Leben zu genießen (6,1-8). Diese zweite Geschichte mußte durch einen Übergangstext vorbereitet werden. Um ihren entscheidenden Punkt herauszustellen, mußte eine Unterscheidung eingeführt werden: zwischen Reichsein einerseits und der Möglichkeit, den Reichtum auch für den Lebensgenuß zu gebrauchen, andererseits. In unserem Text führt Kohelet diese Unterscheidung ein, *und* zugleich Gott³⁵. Gott setzt Leute in die Lage, Vermögen zu haben, und wiederum fügt Gott zum vorhandenen Vermögen die Möglichkeit hinzu, sich daraus Freude zu bereiten (6,2)³⁶.

Die zweite Geschichte läuft nach 6,2 weiter, ohne daß Gott noch einmal genannt würde. Gott war also nicht eingeführt worden, weil er für die Geschichte selbst unentbehrlich wäre. Sonst käme er wieder, mindestens am Ende. Es muß sogar darauf hingewiesen werden, daß er nicht einmal für die vorbereitende Unterscheidung nötig war. Und selbst wenn Gott in diesem Zusammenhang genannt werden mußte, war es sicher nicht nötig, das Wort אלהים in diesen wenigen Zeilen so sehr zu häufen. Zusammen: Hinter diesem Text muß noch ein zweites Anliegen stehen, das nicht auf die Logik von textlichem Vorher und Nachher reduziert werden kann.

Von der Kapitelstruktur her ist die Rede von Gott an dieser Stelle eine Störung des logischen Ablaufs. Aber da dieser in dem Typ von Literatur, zu dem Kohelet gehört, nicht den höchsten Wert darstellt, könnte es am Ende sogar sein, daß die Gottesaussagen des Textes wichtiger sind als dessen Funktion für den unmittelbaren Zusammenhang.

³⁵ Für meine Übersetzung vgl. oben Anm. 30.

³⁶ In einer sehr sorgfältigen Untersuchung über diesen Vers macht R. B. Salters, »Notes on the Interpretation of Qoh 6.2,« *ZAW* 91 (1979) 282-289, darauf aufmerksam, daß die Ausleger oft »God's contribution to the problem, raised in the passage,« nicht erwähnen (S. 286).

Der wirkliche Zusammenhang dieser Gottesaussagen ergibt sich aus den Anklängen an den theologischen Text 3,10-15, die sich schon oben gezeigt haben. Es sei noch auf einen weiteren Anklang aufmerksam gemacht. Auch die Frage, was denn für Menschenwesen gut sei, findet sich in 3,10-15³⁷, und zwar im Zentrum. Auch dort endet sie in theologischem Ton: **מִחַת אֱלֹהִים הִיא**. Außer in 3,13 und in 5,18 ist das Wort **מִחַת** in Kohélet nicht belegt³⁸.

In 3,14 kehrt der theologische Haupttext zu seinem ersten Thema zurück: Gottes ständiges Handeln in der Welt, das die menschliche Erkenntnis aber nicht erfassen kann³⁹. Warum Freude in diesem Zusammenhang als göttliche Gabe eingeführt wurde und was es bedeutet, daß sie eine göttliche Gabe ist, wird nicht weiter ausgeführt. Unser Text nimmt daher ab 5,18 einen alten Faden auf. Nebenbei, in einem Zusammenhang, der das erlaubt, geht er etwas genauer auf das ein, wofür in Kapitel 3 nicht genügend Platz war. Er legt dar, *inwiefern* Freude eine göttliche Gabe ist.

Daher muß das Wort **מִעֲנָה** auf Fragen antworten, die in 3,10-15 behandelt werden. Dort geht es um die menschliche Unfähigkeit, den Sinn zu erfassen, der in allen Vorgängen steckt und den allein Gott

³⁷ »¹²Ich erkannte: Es gibt kein in allem (Tun Gottes in der Welt) gründendes Glück, es sei denn, jemand freut sich und verschafft sich Glück, während er noch lebt. ¹³Ferner: Jedesmal, wenn ein Mensch ißt und trinkt und durch sein ganzes Vermögen das Glück kennenlernt, ist dies eine göttliche Gabe.«

³⁸ Das ist der zweite Fall eines Lexems, das exklusiv nur in 3,10-15 und 5,17-19 vorkommt. Der erste war **יָפֵה**. Ich möchte hier noch erwähnen, daß Kohélet bei **אֱלֹהִים** normalerweise den Artikel setzt. Wenn er ihn nicht setzt, liegt ein besonderer Grund oder eine geprägte Wendung vor. Deshalb habe ich »göttliche Gabe« gesagt, und nicht, wie die Übersetzungen normalerweise, »Gabe Gottes«. In beiden Texten - 3,10-15 und 5,17-19 - steht sonst immer **הָאֱלֹהִים** (die einzige andere Ausnahme, 3,10, ist oben schon erklärt worden). Das Fehlen des Artikels hebt den Ausdruck für den Leser noch deutlicher heraus. Eine weitere Beobachtung: 3,12f und der ganze Zusammenhang von 5,18 werden irgendwie schon durch 2,24-26 vorbereitet, doch ohne daß dort das Wort **מִחַת** stünde.

³⁹ »¹⁴Ich erkannte: Alles, was Gott tut, geschieht in Ewigkeit. Man kann nichts hinzufügen und nichts abschneiden. Gott tut es, damit sie (die Menschen) Furcht empfinden in seiner Gegenwart. ¹⁵Was immer geschieht, war schon einmal da. Auch was sein wird, war schon da. Gott wird suchen, was vertrieben wurde.«

kennt. Um es abstrakt und in traditioneller theologischer Begrifflichkeit auszudrücken: Es geht um die Frage der Möglichkeit göttlicher Offenbarung⁴⁰. Die erste Antwort Kohelets lautet, daß der Mensch den Sinn nicht erkennen kann (3,11). Er kann nur das tun, was Kohelet das ganze Buch entlang leistet, nämlich über die Kürze des Lebens nachdenken und sich immer dessen bewußt sein, daß Gott über allem ist. Das ist gemeint mit der »Erinnerung«⁴¹ an den bevorstehenden Tod; es ist Kohelets Konzeption der »Furcht Gottes« (3,14), die so oft von den Auslegern übersehen wird. Auch der Text über das religiöse Verhalten 4,17-5,6 schließt mit dem Ausdruck »Furcht Gottes«⁴².

⁴⁰ Levy, *Qoheleth* 98f, zeigt in einer längeren Ausführung über den Gedankengang um Ijob 33,13 herum, daß in weisheitlichen Kreisen die Frage nach der Weise, wie Gott sich offenbart, sich mit der Wurzel ענה verbinden konnte. Denn in Ijob 33,13-28 vertritt Elihu die Auffassung, daß Gott zu einem Menschen durch Krankheit und Schmerz sprechen kann. Levy mag zu weit gehen, wenn er behauptet, Kohelet setze sich in 5,19 direkt mit dieser Sicht Elihus im Buche Ijob auseinander. Aber mir scheint zumindest, daß es für Kohelet wesentlich ist, nach der Möglichkeit der Kommunikation zwischen Gott und Mensch zu fragen. In 5,2 und 5,6 äußert er sich ziemlich sarkastisch über Leute, die sich auf Träume und Visionen verlassen. Ganz ähnlich erwägt und verwirft Elihu in Ijob 33,15-18 Gottesoffenbarungen durch Träume und Visionen. Möglicherweise setzt Kohelet sich mit einer frühen Form der Apokalyptik auseinander, die die wahre Offenbarung Gottes erst nach dem Tod erwartete, so daß für irdische Freude nur Verachtung übrigblieb. Vgl. oben Anm. 24.

⁴¹ Die Wurzel זכר kehrt im gleichen Zusammenhang in 11,8 und 12,1 wieder. Die beiden Stellen gehören in den Übergangstext zum Schlußgedicht und in dieses selbst. So verbindet sich unser Text auch streng mit der abschließenden Ermahnung des ganzen Buches. Zu der Unterscheidung zwischen Überleitung und eigentlichem Schlußgedicht und zur Intention des Gedichtes vgl. meine Besprechung von H. Witzernath, *Süß ist das Licht... Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung zu Kohelet 11,7-12,7* (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 11; St. Ottilien: EOS-Verlag, 1979), in *BZ* 27 (1983) 121-124. Auf den Zusammenhang von 12,1 זכר mit Gottesfurcht und Freude hat Whybray, »Joy« 82 Anm. 14, aufmerksam gemacht.

⁴² Eines der größten Hindernisse für das Begreifen Kohelets schafft sich die neuere Auslegung dadurch, daß man fast allgemein alle Texte über die Gottesfurcht für sekundär erklärt. Könnten wir uns nicht zunächst einmal darauf einlassen, daß ein Weisheitslehrer in Israel diesen Terminus gebrauchen *mußte*, und dann dai-

In 5,19a lesen wir nun überraschenderweise, daß menschliche Freude deshalb eine göttliche Gabe ist, weil sie bedeutet, daß man in ihr nicht nötig hat, über den Tod nachzudenken, daß man also keine »Furcht Gottes« praktizieren muß⁴³. Vor dem Hintergrund des Gesamtbuches muß das bedeuten, daß wir in der Freude unseres Herzens zu etwas gelangen, was selbst die »Furcht Gottes« übertrifft und diese deshalb überflüssig macht. Es muß eine höhere Berührung Gottes sein als die, welche darin besteht, daß wir wissen, nicht zu wissen, daß wir

auf, daß ein guter Schriftsteller stets in der Lage ist, einen gebräuchlichen Ausdruck aufzugreifen, hin und her zu wenden und ihm den Sinn zu geben, den er wünscht? Wir sollten die sogenannten Gottesfurcht-Glossen nicht ausscheiden, sondern genauer untersuchen, was mit der Idee der Gottesfurcht vor sich geht, wenn Kohélet sie berührt. In 8,12f zitiert Kohélet eine klassische Weisheitsaussage, um sich nachher mit ihr auseinanderzusetzen. Hier können wir die normale Bedeutung unterstellen. In 3,14; 5,6; 7,18 dagegen arbeitet Kohélet eine neue, höchst philosophische Bedeutung heraus. In 3,15 führt er den Ausdruck zunächst einfach in *seinen* Zusammenhang ein. In 5,6 unterstreicht er, daß »Furcht Gottes« nach seiner Auffassung etwas ganz Positives ist. Sie schließt im übrigen überhaupt nicht aus, daß man auf die Tora Moses lauscht. Koh 5,6 schließt 4,17-5,6 ab. Dieser Text beginnt mit dem Rat von 4,17. Der Vers empfiehlt, lieber zu lauschen als zu opfern, wenn man zum Tempel oder zur Synagoge geht. Vgl. zu diesem Text N. Lohfink, »Warum ist der Tor unfähig, böse zu handeln? (Koh 4,17),« in: *XXI. Deutscher Orientalistentag vom 24. bis 29. März 1980 in Berlin: Ausgewählte Vorträge* (Hg. v. F. Steppat; ZDMGSup 5; Wiesbaden: Steiner, 1983) 113-120. Die ausführlichste Passage zur »Furcht Gottes« ist 7,11-18. Dazu vgl. Lohfink, *Kohélet 53-55*. Zu den früheren Autoren, die eine besondere Aussage in den Gottesfurcht-Stellen bei Kohélet verteidigten, gehören J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung. Eine Studie zur Nationalisierung der Weisheit in Israel* (BZAW 62; Gießen: Töpelmann, 1933) 52; H.-J. Blieffert, *Weltanschauung und Gottesglaube im Buch Kohélet. Darstellung und Kritik* (Diss. Rostock, 1938; Neudruck: Rostock, 1958) 14; E. Pfeiffer, »Die Gottesfurcht im Buch Kohélet,« in: *Gottes Wort und Gottes Land* (FS H.-W. Hertzberg; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965) 133-158.

⁴³ Unter den neueren Auslegern hat vor allem Gordis, *Kohélet* 255, mit großem Feingefühl erfaßt, daß hier etwas für Kohélet ganz Ungewöhnliches zum Ausdruck kommt: »That joy deadens man's sensibility to the brevity of life is, to be sure, a perfectly sound idea, but it does not occur elsewhere in the book. Kohélet regards joy not as a narcotic but as the fulfillment of the will of God.«

einen Sinn annehmen dürfen, obwohl wir ihn nicht erfassen können. Die Freude des Herzens muß etwas wie göttliche Offenbarung sein. Wenn wir auch nur in einem kleinen Augenblick zur Freude kommen, berühren wir Wirklichkeiten, die eigentlich nur Gott sieht. Das könnte die Botschaft von 5,19b sein⁴⁴.

Nun ist eine mögliche Bedeutung des komplexen Wurzelsystems ענה die von »antworten, sprechen, offenbaren«. Wir pflegen diese Bedeutung mit unserer Wurzel ענה I zu verbinden, einer Qal-Wurzel, zu der es einige Hiphil-Varianten ohne Änderung der Bedeutung gibt⁴⁵. Wir können daher diese Wurzel auch beim Wort מענה in Koh 5,19 finden. Aber selbst als ehemals noch niemand mit einer solchen Unterscheidung verschiedener Wurzeln ענה rechnete, mußte ein einfühlsamer Leser bei unserem Vers alle Zusammenhänge mit früheren Stellen wahrnehmen und sich an die Fragen erinnern, die dort aufgekommen waren. Notwendigerweise mußte er jetzt den Vers verstehen in dem neuarbeiteten Sinn: »Gott antwortet, spricht, offenbart sich durch die Freude des Herzens.«

Darauf wollte ich hinaus. Wenn Kohelet hier wirklich von Gottes Offenbarung durch die menschliche Freude spricht, und diese gefaßt werden muß in dem höchst irdischen Sinn, den Kohelet ihr gibt, dann

⁴⁴ Das כ von Vers 19b wird gewöhnlich so verstanden, daß es die Begründung für das einführt, was in Vers 19a gesagt worden ist. Im Lichte des soeben Gesagten kann man zumindest nicht ausschließen, daß es adversativ ist: »Er muß nicht' so oft daran denken, wie wenig Tage sein Leben zählt. Im Gegenteil, Gott offenbart sich (ihm) durch die Freude seines Herzens.«

⁴⁵ In den Kommentaren ist das Problem der Hiphil-Formen von ענה I oft besprochen worden, denn מענה in Koh 5,19 ist einer der drei Belege. Die anderen sind Ijob 32,17 und Spr 29,19. Alle drei Fälle finden sich in Weisheitsschriften. Da die Wurzel mit ע beginnt, gibt es nicht zu viele Formen, wo Qal und Hiphil auseinandergehen müssen. Daher wird es wohl niemals ein eigentliches Hiphil mit unterschiedlicher Hiphil-Bedeutung von ענה I gegeben haben. Die Formen, die als Hiphil erscheinen, sind wohl Analogiebildungen mit der Qal-Bedeutung. Gordis, *Koheleth* 256, weist auf משיח in Ijob 4,20 hin (vermutlich im Blick auf ישיח gebildet, das wie das Hiphil einer Wurzel mit ו in zweiter Position aussieht). Delitzsch, *Koheleth* 301, denkt an eine semantische Nähe zu dem Nomen מענה. - Da in Koh 5,19 keine kausative Aussage vorliegt, muß auch kein Suffix oder Objekt ergänzt werden. Vgl. oben Anm. 5.

ist es voll verständlich, daß es schon zur Zeit der Septuaginta einen tiefen Widerstand gegen solche Ansichten gab und daß es Leute gab, die sich fragten, ob מַעֲנֶה nicht eine andere Aussage machen könnte. Meines Erachtens ist Koh 5,19 eine der Schlüsselstellen für das Verständnis des ganzen Buches Kohélet und des in ihm investierten Denkens. Vielleicht ist es sogar der eigentliche Schlüssel zu dem, was Kohélet letztlich über Gott zu sagen hat. Wenn die hier vorgeschlagene Auslegung zutrifft, wird man nicht mehr sagen können, Kohélet stehe im Gegensatz zu allen anderen Büchern der Bibel, weil sein Gott »der schlechthin verhüllte, unerkennbare Gott« sei⁴⁶.

⁴⁶ So W. Zimmerli, *Die Weisheit des Predigers Salomo* (Aus der Welt der Religionen, Biblische Reihe 11; Gießen: Töpelmann, 1936) 30. Aber viele andere Ausleger sagen dasselbe, oft noch mit massiveren Worten.

Der Aufsatz war ursprünglich ein Referat auf dem SBL Annual Meeting am 19. November 1988 in Chicago. Ich danke Leo G. Perdue, der mich zu diesem Referat in der »Israelite and Early Christian Wisdom Section« eingeladen hat, Roland E. Murphy, der das Korreferat übernommen hat, Carol Ann Newsome, die den Vorsitz hatte, James A. Crenshaw und allen anderen, die mitdiskutierten. Ein besonderer Dank gilt Sean E. McEvenue, der meinen Beitrag im voraus mit mir durchsprach und vor allem dafür sorgte, daß das Englisch verständlich wurde. Für einige letzte Verbesserungen danke ich Brian MacCuartha und John Scullion.