
Kohelet und das Glück des Augenblicks¹

Kim Strübind

„Ist nicht das eigene Leben in erster Linie eine Behauptung aus dem Nichts? Ist es nicht letztlich eine unmotivierte Anmaßung, für die allein du selber einzustehen hast? [...]. Du solltest begriffen haben, dass hinter deiner Existenz keine Lobby steht. Keine Rechtszusage hält dich am Leben, es ist nur deine eigene von Tag zu Tag erneuerte Unverfrorenheit, die dich weiter auf dem Posten bleiben lässt.“

Peter Sloterdijk, Zeilen und Tage, 111

1. Ein antiker Skeptiker

Ein biblischer Text, der sich der Frage nach dem Lebensglück widmet, darf unserer Aufmerksamkeit gewiss sein. Die alttestamentliche Schrift, die in der Lutherbibel das „Buch des Predigers Salomo“ genannt wird, trägt in neueren Bibelausgaben im Anklang an die hebräische Bezeichnung den Titel „Kohelet“.² Sein Inhalt ist eine höchst ungewöhnliche Lebenskunde – eine *Ars Vivendi et Moriendi* – und ohne Zweifel ein Text von Rang, der innerhalb des Alten Testaments aus dem Rahmen fällt. Die Suche nach dem Glück scheint das Leitthema Kohelets zu sein,³ sein dem Inhalt insgesamt zugrunde liegender Code und zugleich das Ziel dieser streitbaren Belehrung über das Leben, die von Ironisierungen und teils deftigen Polemiken durchzogen ist. Wie kann in unserem von persönlichen Schicksalen und Tragiken, von Un- und Missverständnissen geprägten Leben, das Glück gefunden werden? Gibt es einen Frieden zwischen unseren Erwartungen und den harten Realitäten des Lebens? Darauf gibt dieses Buch eine – zweifellos originelle – Antwort.

Die Frage nach dem menschlichen Glück springt einem bei der Lektüre freilich nicht gleich ins Auge. Das hat zwei Gründe. Zum einen, weil das Hebräische

¹ Für den Druck überarbeitete Version meines Vortrags vom 19. Oktober 2013 an der Carl von Ossietzky Universität, Oldenburg.

² Ob es sich bei קהלת um einen Eigennamen oder eine Art Titel bzw. Funktionsbezeichnung handelt, ist umstritten. Im Buch selbst begegnet die Bezeichnung „Kohelet“ mit und ohne Artikel, wird also promiscue verwendet (Koh 1, 1 f. 12; 7, 27; 12, 8–10). *Ludger Schwienhorst-Schönberger* (Kohelet [HThKAT], Freiburg i. Br. 2004, 41 ff.) denkt an eine Funktionsbezeichnung, die sekundär als Eigename verwendet wurde (vgl. den jüdischen Titel Rabbi). Dann wäre „Kohelet“, dessen grammatische Form als feminines Partizip gleichwohl rätselhaft bleibt, ein „Versammler“, d. h. ein philosophischer Weisheitslehrer nach griechischem Vorbild, der Zuhörer um sich scharft, um sie zu belehren. Denkbar wäre auch, dass es „gar nicht um eine Versammlung von Menschen, sondern um das (Ver-)Sammeln von Worten“ geht (*Annette Schellenberg*, Kohelet, ZBK.AT 17, Zürich 2013, 9 unter Verweis auf 12, 9–10).

³ Vgl. *Schwienhorst-Schönberger*, HThKAT, 70–82.

im Unterschied zur griechischen „Eudämonie“ keinen spezifischen Glücksbegriff kennt und das glückliche Leben durch eine Vielzahl von Metaphern und Alternativbegriffen ausdrückt (etwa durch: טוב = das Gute, Nützliche, Zweckmäßige). Zum anderen ist der pessimistische Unterton unüberhörbar, mit dem der Leser gleich zu Beginn konfrontiert wird und der sich durch das ganze Buch zieht. Geradezu leitmotivisch heißt es in den rahmenden Versen: „Alles ist nichtig“ und jegliches Bestreben des Menschen sei nur „ein Haschen nach Wind“ (Koh 1, 2; 12, 8).⁴ Sein Verfasser ist jedenfalls bemüht, alle denkbaren Sinnangebote des Lebens auf ihre letzte Haltlosigkeit hin zu dekonstruieren und den Erweis der Nichtigkeit allen menschlichen Tuns und Bestrebens zu erbringen.

Freilich wird hinter diesem Grundpessimismus leicht die konstruktive Seite übersehen, die sich ebenfalls durch das ganze Buch zieht und an den entscheidenden Abschnitten in die Aufforderung mündet, das Leben zu genießen. Darauf ist später noch einzugehen. Jedenfalls ist es das Anliegen Kohelets, auf dem Hintergrund einer anfänglichen Tabula rasa falscher Glückskonzepte sein eigenes und originelles Glückskonzept zu implementieren, das in seiner Zuspitzung außerordentlich modern klingt.⁵

Definiert man Glück gut alttestamentlich als die Frage nach dem gelingenden Leben, dann ist die Intention Kohelets gewiss nicht außergewöhnlich. Zwar gibt es kein hebräisches Lexem, das unserem Wort „Glück“ genau entspräche. Aber die hebräische Sprache kennt viele Ausdrücke für ein gutes, erfülltes und insofern glückliches Leben. Glück kann sich in der Sprache des Segens ausdrücken, durch einen Makarismus (Ps 1,1) oder durch die Dankbarkeit, die sich in der Sprache der Psalmen niederschlägt.⁶ Ganz allgemein lässt sich sagen, dass ein glückliches Leben ein „ge-glücktes“ Leben ist: Im Sinne eines *passivum divinum* bleibt, alttestamentlich betrachtet, stets Gott der Urheber eines glücklich geglückten Lebens. Insofern ist auch Kohelet ein *Theologe* des Glücks. Die zahlreichen pessimistischen Aussagen des Buches haben vor allem die Funktion, „falsche, aber verbreitete Glücksvorstellungen zu dekonstruieren. Sie heben den verborgenen Nihilismus einer (oberflächlich-)optimistischen Lebenskonzeption ans Licht, um den Weg freizumachen, der zum ‚wahren Glück‘ führt. In der literarischen Figur des Kohelet wird dieser Prozess durchgespielt.“⁷

Sofern man nach einer „Mitte“ des Alten Testaments sucht,⁸ möchte ich es in einem gelingenden Leben sehen, das sich im Rückbezug auf das

⁴ Vgl. Elisabeth Birnbaum/Ludger Schwienhorst-Schönberger, Das Buch Kohelet (NSKAT), 24.

⁵ Vgl. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Zwischen Agonie und Glück. Kulturanthropologische Impulse und alttestamentliche Anthropologie am Beispiel Kohelets, in: Christian Frevel (Hg.), Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament (QD 237), Freiburg i. Br. 2010, 164–189.

⁶ Glück und Unglück werden im Alten Testament gerne durch die Merismen wie „Segen und Fluch“ oder eine Zwei-Wege-Lehre ausgedrückt. Vgl. Dtn 28,1–45; 30; Lev 26. Auch die polaren bzw. komplementären Attribute „Gut und Böse“ (Gen 2,16 u. ö.) können in diesem Sinne verwendet werden.

⁷ Schwienhorst-Schönberger, HThKAT, 69.

⁸ Zum Problem vgl. Rudolf Smend, Die Mitte des Alten Testaments, in: Gesammelte Studien (Beiträge zur Evangelischen Theologie 99), München 1986, 40–84; Wiederabdruck in:

wachsamer gegenüber Gottes seiner selbst vergewissert. Andererseits sind die im Alten Testament vorgeschlagenen Glückskonzepte heterogen und durchaus strittig. So kann das Glück im Glauben an den einen Gott als dem verlässlichen Garanten des Lebens bestehen oder im observanten Festhalten an der Tora als Anleitung eines gelingenden Lebens. Das Glück kann auch die Hoffnung auf ein (irdisches oder himmlisches) Königreich sein, in dem es kein Unrecht mehr gibt, oder in einem vertraglich zugesicherten und göttlich garantierten „Bund“ für das Leben. Glück kann sich in der Weisheit verbergen, die der geordneten Schöpfung eingestiftet ist, als Lebenskunst der Kundigen in Erscheinung tritt und deren Beachtung ein langes Leben und sogar Reichtum verheißt. Glück kann auch im Ruhen in den Verheißungen Jahwes an Israels Vorfahren oder im Vertrauen auf die funktionierenden Instanzen des Kultes bestehen, deren Priester als segnende und die Chaosmächte abwehrende Instanz und damit zugleich als professionelle Experten des Lebensglücks agieren. All das lässt nach alttestamentlichem Verständnis das Leben lebenswert und insofern glücklich sein.

Kohélet's Verständnis des menschlichen Glücks fällt diesen Konzepten gegenüber aus dem Rahmen. Auffällig ist zunächst, dass er die ihm längst bekannten alttestamentlichen Glückskonzepte mit Nachdruck als untauglich verwarf.⁹ Von den traditionellen religiösen Deutungsmustern des menschlichen Glücks hält er nichts. Sein theologischer Pessimismus artikuliert sich dabei in ständigen Dekonstruktionen des Angebots religiöser Konzepte und ihrer eschatologischen Horizonte, die an Friedrich Nietzsches Appell, „der Erde treu zu bleiben“, erinnern. Heinrich Heines religionskritisches Gedicht „Deutschland ein Wintermärchen“ könnte ihm sehr wohl gefallen, wo es an einer Stelle heißt:

„Es wächst hienieden Brot genug
Für alle Menschenkinder,
Auch Rosen und Myrten, Schönheit und Lust,
Und Zuckerböden nicht minder.
Ja, Zuckerböden für jedermann,
Sobald die Schoten platzen!
Den Himmel überlassen wir
Den Engeln und den Spatzen.“¹⁰

ders., Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze, Tübingen 2002, 30–74; *Horst Dietrich Preuß*, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, Stuttgart u. a. 1991, 25–30; *Rainer Albertz*, Religionsgeschichte Israels statt Theologie des AT, in: JBTh 10 (1995), 3–24.

⁹ Das Buch Kohélet geht keineswegs auf König Salomo zurück, wie häufig angenommen wird, sondern muss als Werk aus hellenistischer Zeit (um 200 v. Chr.) verstanden werden. Zu den Argumenten für die Entstehungszeit und den Entstehungsort vgl. *Schwienhorst-Schönberger*, HThKAT, 101–108.

¹⁰ *Heinrich Heine*, Deutschland. Ein Wintermärchen (Separatdruck), Hamburg 1844 (Fehler im Original).

Kohelet ist kein Theologe eines utopischen Himmelreichs und für die spekulative Seite der Religion nicht zu haben. Näher stünde ihm da sicherlich Arthur Schopenhauers realistischer Pessimismus, der das gedachte Glück als Illusion entzaubert:

„Denn alles Streben entspringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustande, ist also Leiden, solange es nicht befriedigt ist. Keine Befriedigung aber ist dauernd, vielmehr ist sie stets nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Das Streben sehen wir überall vielfach gehemmt, überall kämpfend. Solange also immer als Leiden: kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maß und Ziel des Leidens.“¹¹

Sätze dieser Art könnten auch von Kohelet stammen. Freilich ist die auf den ersten Blick so bestechende Gesinnungsgemeinschaft mit Heine, Nietzsche und Schopenhauer nicht wirklich gegeben. Schon deshalb nicht, weil Kohelets Kritik an der Religion eben aus einer letzten und tiefen Verehrung des „Schöpfers aller Dinge“ herrührt. Seine religionskritische Skepsis mündet gerade nicht im Atheismus der Epikuräer, sondern ist Folge seiner Ehrfurcht vor der Souveränität Gottes, die alle menschliche Erkenntnis unter die Prärogative erkenntnistheoretischer Bescheidenheit zwingt. Der kurzzeitige Gaststatus des Menschen auf Erden gestattet ihm nicht, das Wesen der Welt und das Geheimnis Gottes zu ergründen. Beides bleibt ihm, dem flüchtigen Gast auf Erden, verborgen (Koh 1, 4–11). Zwar ist er sich der Rätselhaftigkeit des Daseins bewusst, aber er kann sich daraus nicht durch luzides Wissen befreien.

Bereits in seinem fulminanten Prolog (1, 4–11) wird die kurze irdische Verweildauer des Menschen den ewigen Regelkreisläufen der Natur, denen des Windes und des Wassers, kontrastierend gegenübergestellt. Da das menschliche Leben diese Erde immer nur kurzzeitig berührt und auch die Erinnerung an die Verstorbenen nach dem Tod rasch verblasst, kann der Mensch seine Sehnsucht nach Erkenntnis des Wahren und Guten nicht stillen. Die Welt ist ewig, der Mensch auf ihr aber nur ein viel zu kurzzeitiger Gast. Was von der Welt gilt, gilt mutatis mutandis erst recht für Gott. Der Mensch kann dessen Willen weder ergründen noch manipulieren. Die Erhabenheit und die dem Menschen entzogene Ferne Gottes bilden dabei den Ansatzpunkt für Kohelets Religionskritik. Alle gängigen religiösen Versprechen sind angesichts der Realitäten des Lebens und der Undurchschaubarkeit Gottes haltlos und uneinlösbar. Zugespitzt formuliert: Kohelets Gott ist ein Gott ohne Religion.¹²

In starkem Kontrast zu den weisheitlichen Strömungen seiner Zeit und ihrer optimistischen Sicht, das Leben durch Erkenntnis zu meistern – in spätnachexilischer Zeit besonders durch das Studium der Tora als Manifestation der Weisheit – sieht Kohelet die Geheimnisse der Natur dem Men-

¹¹ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, Köln 1997, § 56.

¹² Vgl. Bonhoeffers Plädoyer einer „religionslosen Rede von Gott“ und ihre Wirkungsgeschichte.

schen letztlich entzogen. Die menschliche Erkenntnisfähigkeit bleibt fragmentarisch und ist daher begrenzt. Wer die Kreisläufe des Wassers und des Windes nicht versteht, wird auch niemals das Geheimnis der Wege Gottes begreifen.¹³ Die Erkenntnis Gottes ist dem Menschen nicht deshalb verschlossen, weil Gottes Existenz der philosophischen Empirie widerspricht, sondern weil Gott von dieser Empirie unberührt bleibt. Gott ist der „ganz Andere“.

Verweist die zeitgleich zu Kohélet existierende Armenfrömmigkeit, die die sich im Psalter niederschlägt, auf eine Frömmigkeit, in der das Bittgebet im Vordergrund steht, so erteilt Kohélet auch dieser Praxis eine schroffe Absage. „Sei nicht vorschnell mit deinem Mund, und dein Herz eile nicht, ein Wort vor Gott hervorzubringen. Denn Gott ist im Himmel, und du bist auf der Erde; darum seien deine Worte wenige“ (Koh 5, 1). Das bittende oder fürbittende Gebet ist für Kohélet eine weitgehend zwecklose religiöse Übung, weil die Wünsche des Menschen angesichts der Unergründlichkeit Gottes und seiner Souveränität nur eine Form von Hybris sein können.

Kohélet ist aber auch nicht der Ansicht Schopenhauers, dass es auf Erden kein wirkliches Glück gebe. Die Existenz eines unergründlichen Gottes und die Frage nach dem gelingenden Leben hängen für ihn vielmehr untrennbar miteinander zusammen. Das menschliche Glück gründet gerade in dem nicht offenbaren, dem Menschen zeitlebens unbekanntem und unverständlichen Gott. Das ist näher zu erläutern.

2. Das Unglück im Glück

Zunächst ist der Begriff des Glücks erklärungsbedürftig. Es handelt sich um einen ausgesprochen unscharfen Begriff, der viele Deutungen zulässt. Glück kann man bezeichnen als „den Grad, dem ein Mensch die allgemeine Qualität seines gegenwärtigen Lebens insgesamt positiv bewertet, mit anderen Worten, wie sehr die betreffende Person das Leben mag, das sie führt“.¹⁴ Eine solche Definition wirkt allerdings vage und lässt vieles unbestimmt, etwa das Verhältnis von innerer Zufriedenheit und der Wertschätzung äußerer Lebensumstände.¹⁵

Ich versuche es einmal mit einer Zweiteilung des Begriffs: Glück kann einerseits das unverhofft und unverdient Empfangene sein, wie das Glück in der Lotterie oder der glückliche Umstand, der ungeplant und unkalkulierbar ins Leben tritt. Diese Art von Glück zeichnet sich durch emotionale Gipfelerfahrungen, aber auch durch Flüchtigkeit und Zufälligkeit aus. „Glück gehabt“, sagt man, wenn man es erfährt. Bereits die Perfektform verweist auf Flüchtigkeit und auf das Punktuelle dieser Art von Glück.

¹³ Dies ist einer der theologischen Berührungspunkte zwischen Kohélet und dem Buch Hiob, dessen Gottesreden in den Kapiteln 38–41 eine ähnliche Absicht verfolgen.

¹⁴ Ruuh Veenhoven, zit. nach *Matthieu Ricard*, Glück, München 2003, 32.

¹⁵ Vgl. ebd.

Ihm entgegen steht das permanente oder das „Lebensglück“. Es zeichnet sich nicht durch ein Aufflackern der Freude oder durch magische Momente, sondern durch Kontinuität aus. Es ist die wesentlich seltenere Erfahrung gegenüber dem spontanen, also dem „gehabten“ Glück. Als permanentes Glück wird etwa die gelungene Partnerschaft betrachtet, die sich durch Stabilität, anhaltende Zuneigung und wechselseitige Solidarität ausweist; oder die richtige Wahl des Berufes, der Arbeitsstelle, eine angemessenen Vergütung oder die Erfahrung, am richtigen Ort zu leben.

Solches Glück ist Ausdruck hoher Zufriedenheit, die psychologisch durch ausgeglichene emotionale Zustände in Erfahrung tritt. Während sich das spontane Glück durch seine Intensität bemerkbar macht, ist das permanente oder Lebensglück Chiffre für ein nachhaltig erfülltes („ausgeglichenes“) Leben. Für die meisten Menschen bleibt es freilich eine Utopie. Wer könnte schon von sich sagen, dass er in einem ausgeglichenen Zustand zwischen den eigenen Erwartungen und den tatsächlichen Lebensumständen lebte? „Wunschlos glücklich“ nennt der Volksmund diese Art des Glücks. Aber wer ist schon Wunschlos? Glück ist also ein keineswegs eindeutiger Erfahrungszustand, der sich zwischen dem gehabten Glück eines emotionalen Gipfelereignisses und einer Grundzufriedenheit mit den wichtigen Lebensparametern bewegt.

Zwischen „gehabtem“, also spontanem Glück und dem Glück, das man als Dauerleihgabe hat, wird häufig unterschieden. Das war ja auch im gestern gehörten Vortrag von Frau Link-Wieczorek der Ausgangspunkt ihrer Überlegungen.¹⁶ Dabei wurde auch deutlich: Glück, das man hat, hat man in der Regel nicht. Es wird lediglich erhofft oder gesucht. Es lebt, wie jede Utopie, aus der Spannung zwischen dem potenziell Erfüllbaren und der Nicht-Erfüllung. Die Utopie des Glücks scheint dabei oft größere Bedeutung zu haben als das Glück selbst. Höhepunkt des utopischen Glücks als einem anhaltenden Zustand ist die im Christentum und in anderen Religionen verbreitete Aussicht auf ein Eschaton, ein Paradies, das gegenüber unserer empirischen Welt als ein Jenseits existiert. Gerade das nicht erfüllte, das unglückliche Leben sieht im eschatologischen Lebensglück die erhoffte und geglaubte Kontrasterfahrung. Aus der Differenz zwischen eigener Erfahrung und erhoffter Zukunft ergibt sich zwangsläufig die Verschiebung des Glücks auf die Zukunft. Der wichtigste Motor dieser Art von Glück sind die Religionen mit ihren jeweiligen eschatologischen Glücksversprechen.

Der Glückstheologe Kohelet erteilt gerade solchen Hoffnungen eine Absage. Er diagnostiziert in der Verschiebung des Glücks auf ein religiös begründetes Jenseits einen illusionären Selbstbetrug des Menschen, gegen den sich seine geballte Skepsis und sein Zynismus richten. Das stets in die Zukunft verschobene Glück als Resultat eines darauf ausgerichteten Lebens erscheint ihm nicht nur als das Vertrösten auf eine ungewisse Hoffnung, deren Wahrheitsgehalt zwangsläufig unverbürgt ist, sondern auch als eine

¹⁶ Er ist in diesem Heft ebenfalls abgedruckt.

Verneinung des realen Lebens. Da sich aber alles Leben und auch dessen Ende Gott verdankt, nimmt die Verneinung des irdischen Glücks Gott gerade nicht ernst und missachtet dessen Souveränität als Schöpfer und Herr der Geschicke. Wenn es ein Glück gibt, so muss es für Kohélet im irdischen Leben erfahrbar sein. Die eschatologischen Glückskonzepte der Religion sind für ihn nur eine utopische Vertröstung, etwa die nicht-eschatologische Variante einer ausgleichenden Gerechtigkeit im Lebensverlauf (*iustitia distributiva*), die gute Menschen mit irdischem Glück belohnt und es bösen Menschen entzieht. Solches Glück wäre für ihn, mit Karl Marx gesprochen, nur „Opium des Volkes“.

Kohélets Heuristik bei der Erschließung des Glücks ist streng analytisch. Er taucht tief in die Empirie schicksalhafter Lebensvorgänge ein, benennt deren Ungerechtigkeiten in ihren sozialen und psychologischen Aspekten und beschließt jede seiner Analysen mit einer sokratisch anmutenden Reflexion, die das darin vermeintlich enthaltene Glückspotenzial verneint und der Sinnlosigkeit überführt. Weder die religiöse Orthodoxie noch die sozialen Instanzen der Rechtsprechung und des Königtums noch die Arbeitswelt mit ihren Mechanismen der Ausbeutung ermöglichen den Menschen einen ungefährdeten Zugang zum Glück, sondern stellen dieses vielmehr ständig infrage (4, 1–4). Glück ist für ihn dabei keineswegs nur ein Problem der Zugehörigkeit zu einer sozialen Schicht, wie gleich zu Beginn des Buches deutlich wird. Auch ein über unumschränkte Macht verfügender königlicher Herrscher, in dessen Rolle Kohélet kurzzeitig schlüpft (Koh 1, 11–2, 26), verfehlt das Glück. Dieser Text wird in der Forschung die „Königstravestie“ genannt, weil die Königsrolle von Kohélet in einer Art Planspiel nur fingiert wird.¹⁷ Kohélet begibt sich in die Rolle des sagenumwobenen Königs Salomo und wird zu dessen Alter Ego. Auf Salomo, der sich ins kulturelle Gedächtnis Israels als der weiseste aller Könige eingetragen hat, beriefen sich die Gegner Kohélets, die von ihm harsch kritisierten Weisheitstheologen. Galt ihnen doch die Zeit Salomos nach der biblischen Überlieferung als eine glanzvolle Blütezeit, die auf seine Lebenskunst zurückgeführt wurde. Die Wahl des – namentlich nicht genannten – Königs Salomo, dessen Suche nach Glück in fiktiver Verzweigung endet (2, 14–23), war insofern geschickt, als Kohélet dadurch zwei Fliegen mit einer Klappe schlägt: Salomo gilt in der alttestamentlichen Überlieferung als der König mit der größten Gestaltungsmacht und zugleich als der Weiseste aller Weisen. Im fiktiven Scheitern Salomos scheitern zugleich Macht und Weisheit als scheinbar kongeniale Glückslieferanten.

Kohélets Königstravestie unterzieht das Bild des weisen Königs einer Relektüre. Seine „Königstravestie“ dient ihm dabei als Ausgangspunkt für seine Kritik an der für ihn illusorischen Machbarkeit und Verfügbarkeit

¹⁷ Vgl. *Schwienhorst-Schönberger*, HThKAT, 181ff. - weil man diese Travestie lange Zeit missverstanden, wurde das Buch traditionell König Salomo zugeschrieben, was allerdings historisch und literarisch auszuschließen ist.

des Glücks. Auch ein König in seiner nahezu unbegrenzten operativen Handlungsfähigkeit scheitert am Lebensverdruss und an der Vergänglichkeit dessen, was er sich verschafft. Das selbstgeschaffene Glück hat in seiner hedonistischen Variante keine Dauer. Scheitert aber bereits die seltene Symbiose von Weisheit und operativer Gestaltungsmacht, dann ist erwiesen, dass das Glück *grundsätzlich* nicht machbar ist. Der sein Glück schmiedende „Homo Faber“ erweist sich damit als bittere Chimäre. Kohelets Fazit in der Königsrolle ist folglich desaströs. Angesichts der Vergänglichkeit des Glücks empfindet auch der mächtigste König Lebensverdruss und beginnt, das Leben zu hassen (2,17). „Er scheitert nicht daran, dass er seine Glücks-ideen nicht verwirklichen kann. Er scheitert daran, dass er sie verwirklicht und dann enttäuscht feststellen muss: es bringt keinen Gewinn“.¹⁸

Die Flüchtigkeit des glücklichen Augenblicks zeigt sich auch für einen König vielfältig. Irdisch im Verdruss über die Vergänglichkeit des selbst Geschaffenen. Aber in gleicher Weise auch durch die unausweichliche Mortalität des Lebens, die alles im Leben Gewirkte infrage stellt. So kann sich nicht einmal ein König sicher sein, ob sein Nachfolger das von ihm Geschaffene auch bewahren und erhalten wird (2, 18 ff). Im biblischen Kontext macht auch diese Aussage Sinn: Unter Salomos Nachfolger Rehabeam fand das glanzvolle Königtum Davids ein jähes Ende, weil jener in seiner Torheit alles zuvor Geschaffene zunichtemachte (1Kön 12).

Nicht einmal dessen kann der gebildete König sicher sein, dass man sich nach seinem Tod noch längere Zeit an ihn erinnern wird. Ihn ereilt dabei das gleiche Geschick wie den namenlosen Dummkopf (2, 13–17). Hier zeigt sich für Kohelet auch das Problem des Reichtums schlechthin (5, 10–16). Sein Besitz treibt den Besitzer in schlaflose Nächte, bei dem auch das Glück des Reichtums nur ein „Haschen nach Wind“ und damit vergänglich ist (V. 11): Andere zehren auf, was jemand gesammelt hat (6, 1–3). Politische und ökonomische Verhältnisse ändern sich rasch. Kapital wird investiert und kann dabei verloren gehen, noch schlimmer: Auch der wirtschaftlich Erfolgreichste weiß nicht, ob seine Erben den geschaffenen Wohlstand erhalten. Wohin auch immer Kohelet blickt, überall erblickt er die Volatilität des vermeintlich glücklichen Daseins in Reichtum und Macht, das durch korrupte Rechtsbeugung (3, 16) und den Missbrauch der Macht bedroht ist (8, 2–4; 10, 6 f.16).

Dies gilt nun bei Kohelet auch für den intellektuellen Reichtum, die Weisheit.¹⁹ „Das alles habe ich gesehen in den Tagen meiner Nichtigkeit: Da ist ein Gerechter, der bei seiner Gerechtigkeit umkommt, und da ist ein Ungerechter, der bei seiner Bosheit seine Tage verlängert“ (Koh 7, 15). Das Wissen und der Versuch einer kognitiven Bewältigung des Lebens

¹⁸ Thomas Naumann, Glück in der Bibel – einige Aspekte, in: *Heinrich Bedford-Strohm* (Hg.), Glück-Seligkeit. Theologische Rede vom Glück in einer bedrohten Welt, Neukirchen Vluyn 2011, 78.

¹⁹ Vgl. *Annette Schellenberg*, Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen (OBO 188), Fribourg (CH)/Göttingen 2002.

sind nicht nur zum Scheitern verurteilt (3,11), sondern garantieren auch kein Glück. Zum einen hält die Weisheit nicht, was sie verspricht: Der intellektuelle Mehrwert des Weisen gegenüber dem Toren zahlt sich nicht inbarer Münze oder einem längeren Leben aus. Auch ist das Wissen der Macht keineswegs überlegen, sondern gibt im Konflikt mit ihr besser klein bei (10,4.6). Weder verlängert Weisheit das Leben (6,7f), wie sie behauptet, noch ist der Weise in der Lage, die korrupten Lebensverhältnisse positiv zu verändern. Weisheit scheitert immer wieder an der Macht. So hat sie einem törichten König nichts entgegenzusetzen (10,1–6). Selbst wer eine belagerte Stadt durch seine Klugheit retten würde, geriete in Vergessenheit (9,10–15). Die Weisheit behauptet zu Unrecht, dass die Sünde das Leben verkürze: „Denn ein Sünder tut hundertmal Böses und lebt doch lange“ (8,12). Nicht einmal gegenüber dem Tier hat der Mensch einen Vorteil (3,18–21). Beide sterben auf die gleiche erbärmliche Weise und wissen nicht, was nach dem Tod kommt. Wohin man auch blickt – das Leben ist ungerecht, auch an seinem Ende (8,10.14). Reichtum und Weisheit scheitern damit als Glücksfaktoren an der Empirie des von Kohélet akribisch beäugten Lebens, weil sie auf illusionären Glücksversprechen beruhen.

„Wiederum sah ich unter der Sonne: Nicht die Schnellen gewinnen den Wettlauf und nicht die Helden den Kampf, auch nicht die Weisen das Brot und nicht die Verständigen Reichtum und die Einsichtigen Gunst. Denn Zeit und Zufall treffen sie alle.“ (Koh 9,11)

Für Kohélet ist das auf der Interdependenz von Tun und Ergehen beruhende Glücksversprechen der Weisheitstheologie unhaltbar. Das Leiden des Gerechten und der unzeitgemäße Tod widerlegen es tagtäglich. Er wird nicht müde zu betonen, dass die Weisheit den Menschen weder reich noch wirklich klug macht. Weder schafft sie es, das ständig bedrohte und flüchtige Leben zu verlängern, noch verschafft sie größere Zufriedenheit. Im Gegenteil „Denn mit viel Weisheit kommt viel Verdruss, und wer mehr erkennt, hat mehr zu leiden“ (Koh 1,18).

Dabei zeigt sich auch das Problem der etablierten Religion in ihren Spielarten, die Kohélet für unnütz hält: die Torafrömmigkeit, die Fürbitte, der Kult und die prophetisch-eschatologische Hoffnung sind für ihn vergebliche Liebesmüh (7,15f). Gott lässt sich durch religiöse Anstrengung in seinen Plänen und Absichten nicht bewegen, den Lauf der Welt zu verändern. Jede religiöse Manipulation durch rechtschaffene Taten, durch Gebete oder durch kultische Handlungen wie Opfer würde ja von einer Insuffizienz der Absichten Gottes ausgehen, die doch dem Menschen weit überlegen sind. Die religiöse Praxis und ihre manipulativen Absichten sind also primär deshalb untauglich, weil sie die behauptete Souveränität Gottes verneinen, die der Mensch anzuerkennen habe. Man könnte auch sagen: Gott ist nur um seiner selbst willen für den Menschen interessant.

Folglich kann die religiöse Praxis für Kohélet nur ein weitgehend hybrides und nutzloses Unterfangen sein, zumal das Leben nachweislich vom

Zufall, also buchstäblich von dem, was einem (von Gott her!) zufällt, bestimmt wird (3, 1–11). Zerbricht aber der ethische Zusammenhang von geschehener Tat und sich daraus ergebender Tatfolge, dann kann das Glück nicht in der Zukunft, sondern nur in der Situation des Augenblicks gefunden werden.

Die Skepsis gegen eine postmortale Verschiebung des Glücks zeigt sich für Kohelet im Geschick des Menschen als eines „Daseins zum Tode“ (Martin Heidegger). Alle menschlichen Bemühungen um das Glück verlängern das Leben nicht. Der Todeszeitpunkt des Menschen bleibt undurchschaubar und damit auch unberechenbar. Ein Zusammenhang ist nicht erkennbar.

Kohelet bricht mit einem weiteren Tabu: Dem Menschen, so behauptet er, kommt innerhalb der kreatürlichen Welt kein Vorrang zu. Im Judentum seiner Zeit war die Überzeugung vorherrschend, dass der Mensch eine außergewöhnliche Stellung innerhalb der Schöpfung innehat. Dem priesterlichen Denken galt er als Abbild und Ebenbild Gottes (Gen 1, 26 ff; Ps 8). Weisheitliche Strömungen behaupteten, dass der Mensch seine Nähe zu Gott durch List erworben habe, indem er vom Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen aß (Gen 2–3) und erklärten damit dessen herausgehobene Stellung in der kreatürlichen Welt. Kohelet sind diese Traditionen durchaus bekannt. Sein Blick auf das menschliche Leben bestreitet aber jede anthropologische Suprematie über die kreatürliche Welt:

„Ich dachte über die Menschen: Gott hob sie heraus und sah, dass sie doch nur Tiere sind. Das Geschick der Menschen gleicht dem Geschick der Tiere, es trifft sie dasselbe Geschick. Jene müssen sterben wie diese, beide haben denselben Lebensgeist, und nichts hat der Mensch dem Tier voraus, denn nichtig und flüchtig sind sie alle. Alle gehen an ein und denselben Ort, aus dem Staub sind alle entstanden, und alle kehren zurück zum Staub. Wer weiß denn, ob der Lebensgeist des Menschen nach oben steigt und der Lebensgeist der Tiere hinab in die Erde?“ (Koh 3, 18–21).

Diese radikale Vorstellung, dass zwischen Mensch und Tier kein prinzipieller Unterschied besteht, ist im Alten Testament singular. Grundlage dieser Behauptung ist nicht etwa die materielle oder physikalische Gleichbeschaffenheit von Mensch und Tier, wie sie die heutige Biologie und Genforschung erkannt hat. Die prinzipielle Differenz zwischen Mensch und Tier wird für Kohelet vielmehr dadurch aufgehoben, dass beide auf dieselbe Weise sterben und es keinerlei Anzeichen dafür gibt, dass die Lebenskraft des Menschen in einen Himmel hinauf- und die des Tieres in die Unterwelt hinabsteigt. Gerade der Tod, vor allem der ungerechte d. h. unzeitgemäße Tod, trifft Mensch und Tier in gleicher Weise und bestätigt ihre Gleichheit als Gleichheit des Geschicks. Eine postmortale Existenz ist damit zwar nicht ausgeschlossen, aber sie bleibt als Spekulation dem menschlichen Glücksstreben entzogen. Der Mensch geht zwar zu seinem „ewigen Haus“ (12, 5), aber ohne dessen Beschaffenheit zu kennen.

Der unberechenbare Todeszeitpunkt unterwirft das individuelle Geschick der Erfahrung des Zufalls. Wenn das Leben keine erkennbare Zielrichtung

hat, sondern den Klugen ebenso unvorbereitet und zufällig trifft wie den Narren, kann auch die Hoffnung auf ein jenseitiges Leben nur Spekulation sein. Insofern bleibt Kohélet der Erde treu. Das Glück in einer postmortalen Alterität des Daseins zu suchen, ist dann ebenso ein „Haschen nach Wind“ wie die Erwartung einer irdischen Gerechtigkeit durch die politischen, sozialen und religiösen Instanzen. Die Sinnlosigkeit der Lebensverläufe und Biografien verweist auf kein Jenseits, das – sei es als Lohn oder als Strafe – die Erfüllung, Fortsetzung oder Wiedergutmachung des irdischen Lebens andeutet.

Menschliches Leben ist vielmehr vom Zufall, also von dem was auf ihn zufällt, bestimmt, wie es der wohl bekannteste Text Kohélets ausdrückt (Koh 3, 1–8). Er benennt die elementaren Widerfahrnisse des Lebens, Freud und Leid, Glück und Unglück, auf die der Mensch keinen maßgeblichen Einfluss hat. Freilich sieht Kohélet hinter dem „Zufall“ die bestimmende Hand Gottes, dessen Walten und Pläne dem Menschen verborgen sind und über die er sich kein Urteil anmaßen darf. Die Unergründlichkeit Gottes und seiner Absichten sind für Kohélet axiomatisch. Anders als im Hiobbuch erwägt Kohélet nicht einmal, ob der Mensch Gottes Wirken einer moralischen Kritik unterziehen darf (insofern kennt er kein Theodizee-Problem!). Während im Buch Hiob die Souveränität und schlechthinnige Überlegenheit Gottes in den Gottesreden (Hi 38–42) den theologischen Schlussakkord bilden, ist die Unergründlichkeit Gottes gerade der Ausgangspunkt der Theologie Kohélets.

Jede positive Aussage über ein theologisch garantiertes Glücks in naher oder ferner Zukunft gehört damit in das Reich der Spekulation der Träumer und Visionäre. Ihr Glücksversprechen wird von Kohélet der religiösen Harmonie von Kult und Ethos als Garanten eines erfüllten Lebens gleichgestellt und ebenso vehement verneint.

„In meinen Tagen voll Windhauch habe ich beides beobachtet: Es kommt vor, dass ein gesetzestreuer Mensch trotz seiner Gesetzestreue elend endet, und es kommt vor, dass einer, der sich nicht um das Gesetz kümmert, trotz seines bösen Tuns ein langes Leben hat.“ (Koh 7, 15)

Gleichwohl ist Kohélet kein „Antinomist“, wie V. 17 zeigt. In Maßen mag sich der Mensch an das Gesetz Gottes halten, aber er soll dabei keinen Übereifer an den Tag legen. Vor allem soll er sich von seiner religiösen Übung keine grundlegende Veränderung seiner Lebensverhältnisse und seines Geschicks erhoffen.

In summa: Entgegen der Annahme der Weisheit lebt auch der weise und lebenskluge Mensch keineswegs länger oder besser, was sich empirisch belegen lässt. Der Weise ist weder dem politisch Mächtigen überlegen, noch ist sein Dasein von größerem Glück geprägt als das des Toren oder des Frevlers, wie die Weisheitstheologen behaupten. Die Möglichkeit eines frühen oder unzeitgemäßen Todes besteht für beide ohne Unterschied. Kohélet fordert seine Leserinnen und Leser auf, die Religion an der erfahrbaren Wirklichkeit und nicht an ihren Glücksversprechen zu messen.

3. Glück im Unglück

Kohelets häufig ironischer Pessimismus kann rasch den Eindruck erwecken, dass dem Menschen das glückliche Leben grundsätzlich verwehrt ist. Damit wäre freilich die Absicht des Autors missverstanden, der zwischen falschem und wahren, illusionärem und realem Glück zu unterscheiden versucht.

Kohelets Glücksvorstellung beruht ihrerseits auf einer religiösen Grundüberzeugung, die sich durch das ganze Buch zieht. Es handelt sich um eine Erkenntnis, die er – ausnahmsweise – mit seinen weisheitlichen Gegnern teilt und die sich auch am Anfang des Sprüchebuchs findet: „Gottesfurcht ist der Anfang aller Erkenntnis“ (Spr 1, 7). Für Kohelet ist das immer wieder begegnende Thema der Gottesfurcht²⁰ freilich nicht nur der Anfang, sondern zugleich die Summe und auch die Grenze aller (religiösen) Erkenntnis. Nach Schwienhorst-Schönberger verwendet Kohelet die Gottesfurcht auf vierfache Weise: 1. Als eine im Menschen durch Gott begründete *Haltung* (3, 14); 2. als Quintessenz religiös-kultischen *Verhaltens* (5, 6); 3. Als Quintessenz der *Ethik* (7, 18); 4. (ex negativo:) Abwehr des *Missverständnisses* einer durch Gottesfurcht gewährten Erfolgsgarantie (8, 12 f).²¹

„Mit ‚Gottesfurcht‘ scheint dann so etwas wie eine alle religiösen Einzelakte durchdringende, sie auf ihre ursprüngliche Mitte hin freiliegende Haltung gemeint zu sein, in der Gott als der schlechthin Unverfügbare anerkannt wird, und der Mensch zu dem, was er tut, in bewusster Entscheidung steht.“²²

Der Gottesfürchtige steht für Kohelet jenseits der tradierten Extreme von „Sündern“ und „Gerechten/Frevlern“ und damit zwischen selbstgerechter Überheblichkeit und verantwortungsloser Unbedachtheit.²³ Dies lässt sich als „Mittelweg“ (Schwienhorst-Schönberger) bezeichnen. Sein Grundbekenntnis lautet: „Gott sollst du fürchten!“ (5, 6b) und richtet sich gegen die spekulativen Utopien jeder Form von Eschatologie und wohl insbesondere der Apokalyptik. Angesichts der Tatsache, dass der Mensch sich dem, was Gott für ihn bestimmt hat, auch mit religiösen Mitteln nicht entziehen kann, bleibt ihm einzig, Gottes Wege ehrfürchtig anzuerkennen. Wer die Nutzlosigkeit religiöser Übungen erkannt hat, ist „der Gottesfürchtige, der dem allen entgeht“ (Koh 7, 18). Damit postuliert Kohelet einen Glauben jenseits der tradierten (jüdischen) Religion,²⁴ vor allem jener Strömung, die

²⁰ Vgl. 3, 14; 5, 6; 7, 18; 8, 12–13; 12, 13. Vgl. *Schellenberg*, Kohelet, 20; zum Thema Gottesfurcht bei Kohelet: *Schwienhorst-Schönberger*, HThTKAT, 98–101

²¹ Ebd., 98.

²² Ebd., 99.

²³ Vgl. *Andreas Vonach*, Nähere dich, um zu hören. Gottesvorstellungen und Glaubensvermittlung im Koheletbuch (BBB125), Bodenheim 1999, 79.

²⁴ *Schwienhorst-Schönberger*, HThTKAT, vertritt dagegen die – aus meiner Sicht apologetische – Meinung: „Der Text propagiert keineswegs einen kultlosen oder ritusfreien Gottesdienst“ (99). Sein Beleg dafür ist aber schwach (4, 17) und orientiert sich wohl eher an der prophetischen Kultkritik als an Kohelet. Kult und Ritus gehören für Kohelet zu den nutz-

Gottesfurcht im Sinne der Toraobservanz interpretierte:²⁵ „Sei kein allzu großer Gerechter/Toragelehrter²⁶ und sei (bloß) nicht übertrieben weise! Warum willst du scheitern?“ (7, 16). Der Weg zum Glück ist über die Weisheit und die mit ihr verbundene Torafrömmigkeit²⁷ nicht zu erreichen.

Das Glück ist im strengen Sinne nur theologisch und durch kein Tun des Menschen ableitbar. Dies gilt für Kohélet in materieller, kognitiver und religiöser Hinsicht und damit für alle Formen providenziellen Handelns. Das Glück kann nicht geschaffen, sondern muss *empfangen* werden. Bereits am Ende der Königstravestie wird dies deutlich: „Nichts Gutes bringt der Mensch selbst zustande: Dass er essen und trinken und sich etwas Gutes gönnen kann bei seiner Mühe, auch das kommt, so sah ich, aus Gottes Hand“ (2, 24). In der fehlenden Erkenntnis dieser *theologischen* Bestimmung des Glücks bestand ja der Grundirrtum des fiktiven Königs Salomo (s. o.).

Der Geschenk- oder Gabecharakter des Glücks ist für Kohélet der beherrschende Gedanke. Glück besteht also nicht im Akkumulieren bestimmter Güter, Eigenschaften oder Fähigkeiten, sondern in der dankbaren Erkenntnis, dass sich aller Besitz der materiellen und der geistigen Güter der Hand Gottes verdankt. „Der Gabecharakter des guten Lebens enthüllt, dass Glück von Voraussetzungen lebt, die sich Menschen nicht selbst schaffen können. Glück ist der menschlichen Verfügbarkeit entzogen.“²⁸ Diese theologische Zentriertheit des Glücks gilt auch für andere alttestamentliche Vorstellungen vom Lebensglück. Bei Kohélet wird diese Vorstellung aber radikal gedacht, weil das Glück bei ihm im Unterschied zu anderen alttestamentlichen Strömungen dem Menschen ohne menschliches Zutun widerfährt: „Das Glück liegt nicht im Menschen“ (2, 24), aber es wird ihm zuteil (2, 26).

Kohélet's Glückslehre besteht in der immer wiederkehrenden Aufforderung, die Lebensrealitäten aus Gottes Hand zu empfangen. Dies gilt buchstäblich für alles, was einem Menschen in seinem Leben widerfährt: „Am Tag des Glücks sei guter Dinge. Und am Tag des Unglücks bedenke: Diesen hat Gott ebenso wie jenen gemacht“ (Koh 7, 14). Insofern ist auch das Un-

losen religiösen Übungen. An keiner Stelle findet sich bei ihm eine Einschränkung oder eine Würdigung des Kults. Nur die Erfüllung von Gelübden als Gott gegenüber abgegebene Versprechen ist für den Menschen bindend (Koh 5, 3). Dass er – in Maßen – an der Tora als ethischer Norm festhält (7, 17), bleibt davon unberührt.

²⁵ Dies sieht auch *Schwienhorst-Schönberger* so, HThKAT, 99. Insofern bleibt unverstänlich, weshalb er diese Kritik Kohélet's gegenüber dem Kult, der ein wesentliches Element der Torafrömmigkeit darstellt, abmildert (s. o.)

²⁶ „Gerechter“ (Hebr. צַדִּיק) ist ein jüdischer Ehrentitel für einen angesehenen Toragelehrten.

²⁷ Die so genannte „theologische Weisheit“ der spätnachexilischen Zeit verbindet die ältere Weisheit mit der Torafrömmigkeit. Vgl. *Christian Frevel u. a.* (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁸2012, 409 (Lit. zum Thema: 405). Kohélet's – ebenfalls spätnachexilische – Kritik an der Weisheit ist daher immer auch als Kritik an der Tora zu interpretieren!

²⁸ *Naumann*, Glück in der Bibel, 71.

glück jeder Kausalität entzogen und in Ehrfurcht vor der Größe Gottes anzunehmen. „Die Entdeckung des Gottesbezugs verändert die Erfahrung des Guten, strukturiert sie um und lässt die Dinge in einem anderen Licht erscheinen.“²⁹ Die Bedingung für das Glück besteht also darin, dass sich der Mensch als Empfangender versteht und gerade nicht als seines Glückes Schmied (Homo Faber). Diese Erfahrung ist dem Menschen immer möglich. Das Hier und Jetzt bilden dabei den einzig ihm zugänglichen Erfahrungsraum des Glücks, der sich bei Kohelet immer wieder im Essen und Trinken, in der Sexualität, in der Freundschaft und bei der Beteiligung anderer am eigenen Glück zeigt.

Inwiefern sind diese alltäglichen Erfahrungen als „Glück“ zu bezeichnen? Erneut zeigt sich hier die empirische Stärke Kohelets, indem er das Glück an die Erfahrung der *Freude* bindet.³⁰ Alles, woran der Mensch Freude hat, ist ihm ein Hinweis, ja ein empirischer Beleg für das Glück. Sofern er es sich jedoch selbst zu verschaffen versucht und es als Lohn für seine Taten versteht, entgeht ihm die Freude, die sich mit der Dankbarkeit des Empfangenden als unberechenbare und unverdiente Gabe einstellt. Selbstgeschaffenes und Verdientes zu genießen, stellt dagegen den Rückbezug auf die eigene Leistung her. Sie wird letztlich immer Frustrationen generieren, sofern sich Erwartung und Realität kontrastierend gegenüberstehen und sich der Genuss trotz eigener Leistung und daraus ableitbarer Ansprüche nicht einstellt oder als flüchtig erweist („Haschen nach Wind“).

Ganz anders verhält es sich für den, der nicht das Mögliche, sondern das Vorhandene – in „Gottesfurcht“ – „empfängt“. Sub specie aeternitatis wird Glück als das Verfügbare in dem von Gott geschaffenen Augenblick erfahren, der unbegründet und ohne Anspruch auf Dauer den Menschen erreicht. Die ästhetischen Kräfte des Lebenserhalts wie Essen, Trinken, Sexualität und der Freundschaft bringen es an den Tag. Sie stellen für Kohelet die kontingent verfügbaren Gaben des Schöpfers dar.

4. Tertium datur – das rezeptive Glück als Fazit

Aufgrund dieser Beobachtungen ist die anfangs getroffene Unterscheidung der beiden Arten des Glücks durch Kohelets Einsichten zur erweitern. Neben das spontane oder „gehabte“ Glück emotionaler Gipfelerfahrungen und singulärer magischer Momente einerseits sowie das nachhaltige Lebensglück andererseits, das sich als Zufriedenheit artikuliert, implementiert der alttestamentliche Autor eine dritte Glücks-Kategorie, die ich das *rezeptive Glück* nennen möchte: Glücklich kann nur sein, wer sich auf die Ästhetik des „Empfangens“ versteht und das – zu jeder Zeit mögliche – Glück des

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. *Stefan Fischer*, Die Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Kohelet und seine Rezeption der ägyptischen Harfnerlieder (WAS 2), Frankfurt a. M. u. a. 1999.

Augenblicks durch den Filter der Souveränität Gottes und seiner Absichten „gottesfürchtig“ entdeckt. Maßstab des Glücks sind also nicht mehr die eigenen (illusionären) Erwartungen an das Leben, sondern das jedem Leben inhärente Glücks-Potenzial, das seine Grenze und seine Möglichkeiten aus dem schöpft, was gegeben und nicht zu ändern ist.

Wo der zwingende Zusammenhang zwischen Anstrengung und Verdienst, zwischen Arbeit und Ertrag wegfällt, erlangt der Mensch Freiheit und bleibt „ganz der geschenkten Gegenwart verhaftet.“³¹ Es gibt kein Glück außerhalb des gegenwärtigen Augenblicks und seiner immanenten Ästhetik.

„Ich erkannte, dass sie nichts Besseres zustande bringen, als sich zu freuen und Gutes zu tun im Leben. Und wenn irgendein Mensch bei all seiner Mühe isst und trinkt und Gutes genießt, ist auch dies ein Geschenk Gottes. Ich erkannte, dass alles, was Gott schafft, endgültig ist. Nichts ist ihm hinzuzufügen, und nichts ist davon wegzunehmen. Und Gott hat es so gemacht, dass man sich vor ihm fürchtet.“ (3, 12–14)

„Also: Iss freudig dein Brot, und trink vergnügt deinen Wein; denn das, was du tust, hat Gott längst so festgelegt, wie es ihm gefiel. Trag jederzeit frische Kleider, und nie fehle duftendes Öl auf deinem Haupt. Mit einer Frau, die du liebst, genieß das Leben alle Tage deines Lebens voll Windhauch, die er dir unter der Sonne geschenkt hat, alle deine Tage voll Windhauch. Denn das ist dein Anteil am Leben und an dem Besitz, für den du dich unter der Sonne anstrengst“ (9, 7–9).

Gerade die Gottesfurcht bewahrt den Menschen angesichts der Unkalkulierbarkeit des eigenen Lebens vor Hybris und vor Enttäuschungen. Gegen die religiöse Verschiebung des Glücks auf eine uneinsehbare Zukunft, holt Kohélet das Glück ganz in die Gegenwart zurück und verortet es im Hier und Jetzt. Ihr Siegel ist die Erfahrung der Freude, die sich nur dem Beschenkten und nicht dem um seine Hoffnungen Betrogenen offenbart. Immer wieder ergeht der Appell, sich an dem Vorhandenen und dem Möglichen zu *freuen* als dem empirischen Ausdruck des Glücks, das in der Souveränität der Pläne Gottes gründet. Unglücklich ist dagegen, wer stattdessen auf die Defizite und auf das scheinbar Mögliche schießt oder daraus für sich Ansprüche ableitet. Glück beruht für Kohélet auf der bewussten Wahrnehmung und Achtung der Gegenwart, in der der Mensch das ihm von Gott Zugeteilte erkennt und sich damit begnügt. Glücksdefizite verdanken sich dagegen der Illusion und der Hybris des Menschen, der als Homo Faber die Pläne und Absichten Gottes zu manipulieren versucht.

Aber hat nicht auch dieses Glück seine Defizite? Ist nicht auch das von Gott empfangene Glück des Augenblicks volatil und flüchtig? Gewiss ist es das und Kohélet weiß um die Tatsache, dass es im Leben gute und böse Tage gibt, auch solche „Tage von denen man sagt: Sie gefallen mir nicht“ (12, 1). Dazu zählen für ihn insbesondere Krankheit und Alter, die er in einem eigenen Schlussabschnitt betrachtet. Gleichwohl vertritt der konsequent

³¹ Ebd., 79.

die Ansicht, dass Gott auch die „bösen Tage“ geschaffen habe, selbst wenn der Mensch deren Sinnhaftigkeit in dem eigenen Leben nicht erkennt. Ist man sich bewusst, dass einem im Leben alle Dinge „zufallen“ (3, 1–8), dann vermag man auch den schweren Tagen ein Restglück abzutrotzen. „Am Tag des Glücks sei guter Dinge, und am Tag des Unglücks bedenke: Auch diesen wie jenen hat Gott gemacht, und was künftig sein wird, kann der Mensch nicht wissen.“ (7, 14)

Kohelet ist sich also bewusst, dass die glücklichen Tage flüchtig sind. Und doch gibt es einen Unterschied zur Nichtigkeit aller Glücksbestrebungen des Menschen: Wer empfängt, hascht gerade nicht nach Wind wie derjenige, der sein Glück von trügerischen Faktoren erhofft (1, 2). Wird Gott als Geber des glücklichen Augenblicks erkannt, verbindet sich der eigene Augenblick mit der Ewigkeit Gottes. Angesichts seines unergründlichen Ratschlusses ist der Zufall also gerade seiner Zufälligkeit enthoben. Was einem widerfährt, ist nicht mehr flüchtig, solange der ewige Gott als dessen Urheber anerkannt wird.

Gerade die Ewigkeit unterscheidet Gott vom Menschen, dessen Signatur die zeitlich begrenzte Existenz ist. Zwar hat Gott den Menschen die Ewigkeit „ins Herz gelegt“, aber der Mensch weiß mit ihr nichts anzufangen (3, 11). Die Ewigkeit bleibt für ihn eine weder empirisch noch kognitiv einholbare Vorstellung und eher eine Ahnung. Sie ist als Gottesattribut ein Grenzbegriff, an dem der Mensch gerade den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf festmachen soll. Solange der Mensch im Einvernehmen mit der Wirklichkeit lebt, die der ewige Gott geschaffen hat, erfährt er den ihm zugemessenen Anteil an Gottes Ewigkeit als zeitliches Glück. Zwar vergeht der Augenblick des Glücks, aber die Ursächlichkeit Gottes lässt ihn zugleich an der Ewigkeit Gottes partizipieren. Darum endet das rezeptive Glück nicht in Verzweiflung, sondern gibt einer wohltuenden Selbstbeschränkung Raum. „Die materiellen Güter sind für sich genommen noch kein Wert, wenn sie nicht genossen werden, wenn man sich nicht an ihnen erfreuen kann (vgl. 5, 18; 6, 1–6). Glück ist demnach mit einer spezifischen Form der Wahrnehmung verbunden. Es kann vom Menschen nicht besessen, sondern nur *erfahren* werden.“³²

Die Chance des Menschen, glücklich zu sein, besteht für Kohelet also darin, sich jener göttlichen Wirklichkeit zu öffnen, die den Menschen nicht als schaffendes, sondern als empfangendes Wesen beschreibt. Damit hebt Kohelet die Diskrepanz zwischen Zufallsglück und Lebensglück, von gehabtem und bleibendem Glück auf. Sein rezeptives Verständnis des Glücks verbindet beide Erfahrungen – und schafft zugleich ein „Tertium“. Ist doch für ihn der gegenwärtige Augenblick der Erfahrungsraum des Glücks, das sich aus dem Kausalitätszwang gelöst hat und nun verdanktes Glück ist (im Unterschied zum erworbenen Glück). Solange der Mensch sein Glück in

³² Birnbaum/Schwienhorst-Schönberger, Kohelet, 29.

der Gegenwart und nicht in der Vergangenheit oder in der Zukunft sucht, ist das Glück allgegenwärtig und buchstäblich mit Händen zu greifen.

Darum gilt für Kohélet: *Carpe diem* – nutze den Tag! Lebe einvernehmlich mit der Wirklichkeit des Gegebenen als dem Möglichen. Die Lebensumstände lassen sich in Maßen beeinflussen, aber sie sind in ihrer Grundsubstanz von Gott festgelegt, ohne dass erkennbar wäre, warum Gott die Menschen hinsichtlich ihres Schicksals so unterschiedlich ausstattet und sie so Unterschiedliches erfahren lässt.

Wer solche Gottergebenheit als Absage an tatkräftiges Handeln versteht und Kohélet zu einem stillen Dulder machte (wie Hiob, Kap. 1–2), würde Kohélet freilich erneut missverstehen. Er will das menschliche Handeln nicht ad absurdum führen, sondern dessen Grenzen aufzeigen. Der alttestamentliche Weisheitslehrer scheint dieses Missverständnis selbst geahnt zu haben und mahnt den Menschen, an sein Werk zu gehen und sich nicht einfach einer determinierten Welt zu überlassen:

„Wer ständig nach dem Wind schaut, kommt nicht zum Säen, wer ständig die Wolken beobachtet, kommt nicht zum Ernten. Wie du den Weg des Windes ebenso wenig wie das Werden des Kindes im Leib der Schwangeren erkennen kannst, so kannst du auch das Tun Gottes nicht erkennen, der alles tut. Am Morgen beginne zu säen, auch gegen Abend lass deine Hand noch nicht ruhen; denn du kannst nicht im Voraus erkennen, was Erfolg haben wird, das eine oder das andere, oder ob sogar beide zugleich zu guten Ergebnissen führen.“ (11, 4–6)

An eine utopisch-revolutionäre Umwälzung der Verhältnisse glaubt Kohélet indes nicht. „Es gibt nichts Neues unter der Sonne“ (1, 9) lautet ja einer seiner Merksätze. Das mag sehr pessimistisch gedacht sein. Freilich hatte dieser Ausspruch es bis zur Volksweisheit gebracht und ist – jenseits des technischen Fortschritts – durchaus immer noch diskutabel. Die Unfähigkeit der Menschheit, nachhaltig aus vergangenen Erfahrungen zu lernen, gehört zu unseren beklagenswerten innerweltlichen Grunderfahrungen. „Die Geschichte ist der beste Lehrer mit den unaufmerksamsten Schülern“ (Indira Gandhi).³³

Bleibt schlussendlich noch die Frage, wer dieser geheimnisvolle Kohélet ist. Er hüllt sich – wie so viele biblische Autoren – in den Mantel der Anonymität. Denkbar ist, dass er gar nicht existierte und nur eine literarische Kunstfigur ist, die ein unbekannter Autor im ausgehenden dritten oder zu Beginn des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts geschaffen hat.³⁴ Hellenistische Einflüsse sind deutlich erkennbar, zumal die individuelle Frage nach dem Glück und die Tragik menschlichen Lebens unverkennbar griechische Einflüsse zeigt.³⁵ Der Autor ist ein gebildeter und aufgeklärter Jude, der in hellenistischer Zeit (in Juda?) und im Umfeld begüterter Kreise von Weis-

³³ Das Zitat verdanke ich Matthias Kretzschmar.

³⁴ Zur Diskussion vgl. u. a. *Schellenberg*, Kohélet 11–13.

³⁵ Vgl. *Rainer Braun*, Kohélet und die frühhellenistische Populärphilosophie (BZAW 130), Berlin 1973; *Schellenberg*, Kohélet, 36–38; *Schwienhorst-Schönberger*, HThKAT, 104–109.

heitslehrern lebte und sich mit seiner Zunft zugleich ausnehmend kritisch auseinandersetzte. Dies erinnert kaum zufällig an Sokrates und seinen Streit mit den Sophisten.

Dass dieses ungewöhnliche und in jeder Hinsicht unorthodoxe Buch Eingang in den biblischen Kanon gefunden hat, ist dem Umstand einer glücklichen Verwechslung zu verdanken. Man hat es aufgrund der Königstravestie Salomo zugeschrieben und ihm am Ende in 12, 9–14 einen frommen, um nicht zu sagen orthodoxen Schluss angedichtet, der dem Inhalt und Gedankengang des Buches vollkommen widerspricht. Demnach bestehe die Quintessenz der Gedanken Kohelets in seiner Toratreue und dem Halten der Gebote. Sei's drum – auf diese Weise (und wohl nur auf diese) gelangte dieses wunderbare Glücksbuch in den Bibelkanon und segelt mit kanonischer Rückendeckung durch die Zeiten. So ist es auch in unsere Hände gelangt. Ohne frommes Mimikry wäre es wohl für immer verloren gegangen.

Bibliografie

Kommentare

- Birnbaum, Elisabeth/Schwienhorst-Schönberger, Ludger*, Das Buch Kohelet (NSKAT 24/2), Stuttgart 2012
- Krüger, Thomas*, Kohelet (Prediger) (BKAT XIV Sonderband), Neukirchen-Vluyn 2000)
- Lohfink, Norbert* Kohelet (NEB. AT 1), Würzburg 41993
- Meinold, Arndt*, Die Sprüche, Teil 1: Sprüche 1–15; Teil 2: Sprüche 16–31 (ZBK.AT 16.1+2), Zürich 199
- Ringgren, Helmer/Zimmerli, Walther*, Sprüche/Prediger (ATD16/1)
- Schellenberg, Annette*, Kohelet ZBK.AT 17, Zürich 2013
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger*, Kohelet (HThKAT), Freiburg i. Br. 2004
- Whybray, Norman R.*, Ecclesiastes (OTG), Sheffield 1989

Weitere Literatur

- Albertz, Rainer*, Religionsgeschichte Israels statt Theologie des AT (JBTh 10, 1995, 3–24) Amir, Yehoshua, Studien zum antiken Judentum (BEATAJ 2), Frankfurt a. M. 1985 (Art. Doch ein griechischer Einfluss auf das Buch Kohelet?, 35–50)
- Backhaus, Franz Josef*, „Denn Zeit und Zufall trifft sie“. Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet (BBB 83), Frankfurt a. M. 1993
- , „Es gibt nichts Besseres für den Menschen (Koh 3, 22). Studien zur Komposition und zur Weisheitskritik im Buch Kohelet (BBB 121), Bodenheim 1998
- Brandscheidt, Renate*, Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube (TThSt 64), Trier 1999
- Braun, Rainer*, Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie (BZAW 130), Berlin 1973
- Clines, David J. A./Blumenthal, Elke* (Hg.). Weisheit in Israel. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (ATM 12), Münster 2003

- Fischer, Alexander Achilles*, Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohélet (BZAW 247), Berlin/New York 1997
- Fischer, Stefan*, Die Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Kohélet und seine Rezeption der ägyptischen Harfnerlieder (WAS 2), Frankfurt u. a. 1999
- Fox, Michael V.*, A Time to Tear down and a Time to Build up. A Rereading of Ecclesiastes, Grand Rapids/Cambridge 1999
- Frevel, Christian u. a.* (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁸2012
- Kaiser, Otto*, Beiträge zur Kohélet-Forschung. Eine Nachlese, in: ThR 60 (1995), 1–31 und 233–253
- , Die Botschaft des Buches Kohélet, in: EThL 71 (1995), 48–70
- Kottsieper, Ingo*, Alttestamentliche Weisheit. Proverbia und Kohélet I/II, in: ThR 67 (2002), 1–34 und 201–237
- Lohfink, Norbert*, Studien zu Kohélet (SBAB 26), Stuttgart 1998
- Loretz, Oswald*, Qohelet und der Alte Orient, Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches, Freiburg i. Br. u. a. 1964
- Michel, Diethelm*, Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet (BZAW 183), Berlin/New York 1989
- (Hg.), Qohelet (EdF 258), Darmstadt 1988
- Naumann, Thomas*, Glück in der Bibel – einige Aspekte, in: *Bedford-Strohm, Heinrich* (Hg.), Glück-Seligkeit. Theologische Rede vom Glück in einer bedrohten Welt, Neukirchen Vluyn 2011
- Preuß, Horst Dietrich*, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, Stuttgart u. a. 1991
- Rad, Gerhard von*, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn ³1985
- Ricard Matthieu*, Glück, München 2003
- Schellenberg, Annette*, Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen (OBO 188), Fribourg/Göttingen 2002
- Schoors, Antoon* (Hg.), Qohelet in the Context of Wisdom (BETS 136), Leuven 1998
- Schopenhauer, Arthur*, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. 1, Köln 1997
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger*, „Nicht im Menschen gründet das Glück“ (Koh 2, 24). Kohélet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie (HBS 2), Freiburg i. Br. ²1996
- , Neuere Veröffentlichungen zum Buch Kohélet (1998–2003), in: ThLZ 128 (2003), 1123–1138
- , Zehn Jahre Kohélet-Forschung (1987–1997), in: ThRev 94 (1998), 363–376
- , Zwischen Agonie und Glück Kulturanthropologische Impulse und alttestamentliche Anthropologie am Beispiel Kohélet's, in: *Frevel, Christian* (Hg.), Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament (QD 237), Freiburg i. Br. 2010, 164–189
- (Hg.), Das Buch Kohélet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (BZAW 254), Berlin/New York 1997
- Smend, Rudolf*, Die Mitte des Alten Testaments, in: Gesammelte Studien. Beiträge zur Evangelischen Theologie 99. München, 1986, 40–84 (Sammelband: Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze, Tübingen 2002, 30–74).
- Vonach, Andreas*, Nähere dich, um zu hören. Gottesvorstellungen und Glaubensvermittlung im Kohéletbuch (BBB 125), Bodenheim 1999
- Whybray, Norman R.*, The Identification and Use of Quotations in Ecclesiastes, in: VT 32 (1981), 435–451
- Wilmes, Bernd*, Menschliches Schicksal und ironische Weisheitskritik im Kohéletbuch (BThSt 39), Neukirchen-Vluyn 2000