

Eberhard Bons (Straßburg)

## Das Buch Kohelet in jüdischer und christlicher Interpretation\*

### Einleitung: Ausgangsfragen und Aufgabenstellung

In diesem Vortrag möchte ich ein Problem behandeln, das uns schon in der ältesten rabbinischen Rezeptionsgeschichte des Buches Kohelet begegnet. Wann auch immer sich ein erster Konsens über die religiöse Autorität des Buches Kohelet ausgebildet haben mag – ab dem Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. beschäftigte die Rabbinen die Frage: Unter welchen Bedingungen kann das Buch Kohelet als maßgeblich oder verbindlich für spätere Generationen von Gläubigen gelten bzw., sobald diese Kategorien entwickelt waren, als kanonisch?<sup>1</sup> Anders gefragt: Welcher hermeneutischer Maßnahmen bedurfte es im Altertum, damit das Buch Kohelet, angeblich ein "unheimlicher Gast im jüdischen und christlichen Kanon" (so *Hans-Peter Müller*<sup>2</sup>), ein Heimatrecht in der Synagoge und später auch in der Kirche erhalten bzw. (mit einem anderen Terminus:) als synagogen- bzw. kirchenfähig gelten konnte?<sup>3</sup> Damit ist eine erste Ausgangsfrage benannt. Eine zweite schließt sich daran an: Welche Konsequenzen traten ein, als die im Altertum etablierten hermeneutischen Voraussetzungen einer Kohelet-Interpretation vor dem Forum einer historisch-kritischen Exegese nicht mehr bestehen konnten? Welche Implikationen hat also die Feststellung, daß das Buch Kohelet aufgrund von Interpretationen "synagogen- bzw. kirchenfähig" gemacht wurde, die heute nur noch als unzureichend angesehen werden? *Diethelm Michel* formuliert das Problem wie folgt: "Wenn richtig ist, daß diejenigen, die Kohelet nicht im Kanon haben wollten, ihn besser verstanden haben als seine Befürworter, stellt sich für den heutigen Ausleger die Frage, ob er für das Buch innerhalb des Kanons eine Funktion angeben kann."<sup>4</sup> Wie kann eine christliche Auslegung dann heute mit einem Buch

---

\* Für Hinweise zum Manuskript und zum Vortrag danke ich besonders Herrn Prof. Dr. Reinhold Bohlen, Trier, und Herrn Prof. Dr. Georg Braulik OSB, Wien.

1 Zur Unterscheidung von heiligen, kanonischen und klassischen Texten im Judentum vgl. *E. Zenger*, Sinai (1993), 70.

2 *H.-P. Müller*, Gast (1987), 440.

3 Der Ausdruck "synagogenfähig" stammt von *K. Galling*, Stand (1934), 359.

4 *D. Michel*, Koheletbuch (1990), 353. Ähnlich ders., *Qohelet* (1988), 122: Die "modernen Exegeten ... geraten in dem Bestreben, nach dem von dem Verfasser ursprünglich gemeinten Sinn zu fragen, nicht selten unversehens in die Front derer, die vor fast zweitausend Jahren die Aufnahme des Buches in den Kreis der Heiligen Schriften ablehnten. Und damit stehen sie vor einer eigenartigen Aufgabe: nach der Tradition ihrer Kirche gehört das Buch in den Kanon – nach ihrer Einsicht hatten eher

umgehen, das wegen seiner inhaltlichen Besonderheiten wie ein Fremdkörper im jüdischen wie auch im christlichen Kanon wirkt?

In den folgenden beiden Abschnitten werden kurz die wichtigsten Aussagen antiker jüdischer und christlicher Kohelet-Interpretationen vorgestellt. Ich konzentriere mich dabei auf diejenigen, die den Zweck hatten, dem Buch in Synagoge und Kirche Anerkennung zu verschaffen (I-II). Anschließend soll die jüdische Rezeptionsgeschichte nicht mehr weiter verfolgt, sondern kurz der Weg zu einer christlich begründeten Abwertung des Buches Kohelet in der Neuzeit nachgezeichnet werden (III). Zuletzt werden einige neuere Ansätze einer spezifisch christlichen Kohelet-Rezeption diskutiert. Dabei steht allerdings nicht die Frage im Vordergrund, ob das Buch Kohelet zu Recht oder zu Unrecht in den Kanon gelangt ist, sondern wie Christen heute in ein Gespräch mit ihm treten können (IV).

### I. Kohelet, der Prediger der Gottesfurcht und des Tora-Studiums - Rabbinische Kohelet-Interpretationen<sup>5</sup>

Die endgültige Aufnahme des Buches Kohelet in die Sammlung der Schriften, die zur Ausbildung des jüdischen Kanons führten, war Gegenstand heftiger Kontroversen, vor allem zwischen den Mitgliedern der Schule Schammais und denen der Schule Hillels.<sup>6</sup> Besonders *inhaltliche* Gründe dürften die Rabbinen aus der Schule Schammais veranlaßt haben, gegen die Sakralität des Buches zu plädieren. Ohne daß diese Gründe in den überlieferten Texten eigens benannt werden, vermutet *Peter Schäfer*, daß sich die Gelehrten aus der Schule Schammais "an der

diejenigen recht, die es nicht im Kanon haben wollten. Es fehlt noch eine Untersuchung darüber, wie dieses Problem von den verschiedenen Exegeten bewältigt wird ..."

- 5 Im folgenden geht es lediglich um eine kurze Darstellung der rabbinischen Kohelet-Interpretation. Auf die weitere jüdische Auslegungs- und Wirkungsgeschichte gehe ich an dieser Stelle nicht näher ein. Ausgeklammert ist im folgenden Abschnitt auch die Frage des liturgischen Gebrauchs des Buches Kohelet beim Sukkot-Fest. Wann und aus welchen Gründen das Buch mit diesem Fest in Verbindung gebracht wurde, ist nicht bekannt. Vgl. dazu *J. Vilchez Lindez*, *Eclesiastés* (1994), 98f.
- 6 Die einschlägigen Texte sind u.a. zusammengestellt bei *E. Podechard*, *L'Ecclésiaste* (1912), 7ff; *P. Schäfer*, *Synode* (1975), 118ff; *G. Stemberger*, *Jabne* (1988), 166ff; *J. Trublet*, *Constitution* (1990), 142f; *K.J. Dell*, *Wisdom* (1994), 313ff; *J. Vilchez Lindez*, *Eclesiastés* (1994), 94-98.

Offen mag in diesem Zusammenhang die Frage bleiben, inwieweit das Buch Kohelet im ersten nachchristlichen Jahrhundert *de facto* als mehr oder weniger verbindliche Schrift in jüdischen Gemeinden in Gebrauch war (vgl. die Qumran-Handschriften von Kohelet) und die Entscheidung von Jabne sich nur gegen den Ausschluß eines längst (im Gottesdienst?) eingeführten Buches wandte. Vgl. hierzu *E. Podechard*, *L'Ecclésiaste* (1912), 12f; *J. Vilchez Lindez*, *Eclesiastés* (1994), 96f; ferner *D. Barthélemy*, *L'état* (1984), 26-30.

weltlichen oder 'unorthodoxen' Lebensauffassung"<sup>7</sup> des Werkes stießen. *Gegen* die Ablehnung und somit *für* die Eignung des Buches zur gottesdienstlichen Verwendung<sup>8</sup> wurden jedoch eine Reihe von Argumenten vorgebracht. Folgende sind hier zu nennen, wobei im einzelnen offenbleibt, welche Überzeugungskraft sie *de facto* in der Debatte über die Anerkennung des Buches besaßen<sup>9</sup>:

1. Offenbar haben die Aussagen der beiden Epiloge dazu beigetragen, den vorausgehenden Text stärker an die übrigen Schriften der hebräischen Bibel anzunähern.<sup>10</sup> Diese Behauptung wird nicht erst von der modernen historisch-kritischen Exegese aufgestellt, die die Epiloge als sekundär ansieht. Schon bT Schab 30b weiß davon, daß wegen seines Endes, das als religiöse Lehre gelten könne, das Buch Kohelet nicht abgelehnt wurde.<sup>11</sup> In dieselbe Richtung geht eine Notiz des *Hieronymus*. Er verfügt durch seine jüdischen Gewährleute über die Information, daß das Buch Kohelet wegen seiner Abwertung der Schöpfung Gottes sowie seiner Vorliebe für irdische Genüsse als *oblitterandus* angesehen wurde, d.h. keine religiöse Anerkennung verdiene und nicht mehr zu überliefern sei. Erst aufgrund der in Koh 12,13f enthaltenen Aussagen habe es sich als würdig erwiesen, in die Zahl der heiligen Schriften aufgenommen zu werden.<sup>12</sup> In der aktuellen Diskussion zum Thema "Canon criticism" ist diese Fragestellung erneut aufgegriffen und nach dem "Kanon-Bewußtsein" gefragt worden, das hinter den Epilogen sichtbar wird. Ohne hier die umfangreich gewordene Diskussion in ihren Details referieren zu wollen<sup>13</sup>, sei folgendes festgehalten: Anscheinend wird durch die Ermahnung "Fürchte Gott und achte seine Gebote" (Koh 12,13) den Adressaten des Buches vermittelt, daß die Inhalte der Weisheit nicht autonom sind gegenüber den Geboten der Tora sowie den Anweisungen der Propheten. *Gerald H. Wilson* sieht sogar durch den Gebrauch von *mšwt* in Koh 12,13 eine Verbindung hergestellt zwischen den *mšwt* als weisheitlichen Anweisungen des Sprichwörterbuches und den *mšwt* als den Geboten des deuteronomischen Gesetzes. Wer Gott fürchtet, hält nicht nur letztere Gebote, sondern orientiert sich auch an den Lehren der Wei-

7 So *P. Schäfer*, Synode (1975), 120. Weitere Dokumente zitiert *E. Podechard*, L'Éclésiaste (1912), 11.

8 *P. Schäfer*, Synode (1975), 122.

9 Vgl. auch *D. Michel*, Qohelet (1988), 117: "Über die Einzelheiten dieses Prozesses [sc. der Kanonisierung des Buches Kohelet] wissen wir so gut wie nichts." *J. Trublet*, Constitution (1990), 144: "Ces informations nous renseignent moins sur les véritables critères de canonicité que sur le processus même de la canonication du livre."

10 Vgl. exemplarisch *D. Michel*, Koheletbuch (1990), 352.

11 Vgl. Der Babylonische Talmud (ed. L. Goldschmidt), I/2, 518. Zur Stelle vgl. ferner *E. Podechard*, L'Éclésiaste (1912), 11; *K.J. Dell*, Wisdom (1994), 314.

12 *Hieronymus*, Comment. in Eccl. 12,13-14: ... *ex hoc uno capitulo [= 12,13-14] meruisse auctoritatem, ut in divinorum voluminum numero poneretur* ...

13 Die Diskussion wird u.a. zusammengefaßt von *K.J. Dell*, Wisdom (1994), 308-313; vgl. zur Thematik auch *F.J. Backhaus*, Weisheit, bes. 44ff.

sen, sowohl Kohelets als auch des Lehrers, dem die Sprichwörter des gleichnamigen Buches in den Mund gelegt sind.<sup>14</sup>

2. Wie wir aus rabbinischen Dokumenten wissen, war die Zuschreibung des Buches Kohelet an Salomo ein weiteres wichtiges Argument für seine Anerkennung.<sup>15</sup> Eine indirekte Bestätigung der salomonischen Autorschaft erkannte man nicht nur in Koh 1,1, sondern auch in der Auskunft von 1 Kön 5,12 ("er [= Salomo] sagte dreitausend Sprichwörter, und die Zahl seiner Lieder war 1005"). Danach konnte Salomo eben *mehr* zugeschrieben werden als nur das Sprichwörterbuch, das Hohelied und einzelne Psalmen (Tosefta Yad II,14<sup>16</sup>). Wie *Katherine J. Dell* mehrmals betont<sup>17</sup>, waren mit der Annahme der salomonischen Verfasserschaft noch längst nicht alle Probleme gelöst, weder für jüdische noch für christliche Ausleger Kohelets. Denn nicht nur das Problem der Widersprüche des Buches verlangte nach einer Lösung (s.u.). Es drängte sich auch die Frage auf, in welcher Reihenfolge Salomo die drei Bücher verfaßt habe und zu welchem Zeitpunkt speziell das Buch Kohelet. Denn seine angebliche Geringschätzung irdischer Güter etwa in Koh 2,18-22 war schwerlich mit den biblischen Aussagen zu vereinbaren, die von seinem unermeßlichen Reichtum sprechen. Dieses Problem führte zu vielfältigen Spekulationen über eine zeitweilige Enthronung, die Salomo als Buße für seine Gesetzesübertretungen auferlegt worden sei.<sup>18</sup>

3. Auch wenn Salomo als der Verfasser des Buches Kohelet angesehen wurde und die dort dargelegten Weisheitslehren mit der Tora in Verbindung gebracht werden konnten, blieben (für Juden wie für Christen) etliche problematische, ja anstößige Stellen übrig, die einer Erklärung bedurften. Dabei wurden angebliche Widersprüche<sup>19</sup> meist so gelöst, daß man die jeweiligen Aussagen auf ganz verschiedene Realitäten (z.B. Diesseits - Jenseits) bezog. Die zur Diskussion stehenden Stellen widersprachen sich dann nicht mehr, sondern handelten von ganz unterschiedlichen Inhalten. Selbst dort wo der

14 Vgl. *G.H. Wilson*, *Words* (1984), 183ff.

15 Vgl. *D. Barthélemy*, *L'état* (1984) 17; neuerdings *K.J. Dell*, *Wisdom* (1994), 320; *Ch. Defélix*, *Qohélet* (1995), 21-24.

16 Zitiert bei *G. Stemberger*, *Jabne* (1988), 167.

17 Vgl. *K.J. Dell*, *Wisdom* (1994), 315.320.325f.328.

18 Näheres sowie Belege bei *S. Holm-Nielsen*, *Book* (1976), 79f; *K.J. Dell*, *Wisdom* (1994), 320-322. Auch *Hieronymus* kannte noch diese Tradition, vgl. ders., *Comment.* in *Eccl.* 1,12 (= *CCL* 72, 258): *Aiunt Hebraei hunc librum Salomonis esse paenitentiam agentis, quod in sapientia divitiisque confisus per mulieres offenderit Deum.*

19 Vgl. dazu die Aussage in *bT Schab 30a* (= *Der Babylonische Talmud* [ed. L. Goldschmidt], I/1, 516): "Wo ist, o Šelomo, deine Weisheit, wo ist deine Einsicht?! Nicht genug, daß deine Worte den Worten deines Vaters David widersprechen, sie widersprechen sogar sich selber." Vgl. auch die von *E. Podechard*, *L'Ecclésiaste* (1912), 11f, zitierten Texte aus der rabbinischen Literatur, die auf Widersprüche im Buch Kohelet aufmerksam machen; ferner *K.J. Dell*, *Wisdom* (1994), 304f.

Bibeltext nicht explizit in dieser Weise differenzierte, schrieb man ihm also eine solche Differenzierung zu. Insofern verlieh man ihm stellenweise einen völlig neuen Sinn. Doch dazu bedurfte man nicht unbedingt dieses Mittels. Auch anderswo war man bereit, Inhalte in den Text hineinzulesen, die ihm fremd waren oder bestenfalls aus ihm nicht explizit hervorgehen.<sup>20</sup> Drei Beispiele sollen dies verdeutlichen:

a) Der Satz "Zum Lachen sagte ich: 'Lobenswert', und zur Freude: 'Was bringt sie schon ein?'" (Koh 2,2) erschien als widersprüchlich.<sup>21</sup> Das Problem löste man, indem man das lobenswerte Lachen auf das Lachen Gottes bezog, das er "den Gerechten in der zukünftigen Welt zuwendet"<sup>22</sup>. Dagegen ist die Freude (Koh 2,1) diejenige "anlässlich einer gottgefälligen Handlung". Von der Freude, die nichts mit der Erfüllung einer Gesetzesvorschrift zu tun hat, gilt jedoch: "Was bringt sie schon ein?"

b) Daß das Kohelet-Buch auch anderswo von der Tora spricht, schien aus 1,3 hervorzugehen.<sup>23</sup> Danach bezieht sich der Satz: "Welchen Gewinn hat der Mensch von all seiner Mühe (*ml*), die er hat unter der Sonne?" nur auf *seine* Arbeit im engen Sinne, die keinen Erfolg bringt, nicht aber auf das Studium der Tora, das nach rabbinischer Ansicht ebenfalls *ml* ist. Dazu kommt, daß der bei Kohelet wiederkehrende Ausdruck "unter der Sonne" für jüdische Ausleger ein "über der Sonne" impliziert. "Unter der Sonne" bezieht sich dann in dem zitierten Satz auf die Arbeiten in dieser Welt, "über der Sonne" auf die Erfüllung der Tora.

c) Der Satz "dies [sc. Essen, Trinken und Freude] soll ihn begleiten in seiner Arbeit die Tage seines Lebens" (Koh 8,15) wird durch eine allegorische Exegese sowie durch eine Konjektur abgemildert. Man bezog nämlich den Ausdruck "die Tage seines Lebens" auf das Grab, und statt *b'mlw* "in seiner Arbeit" las man *b'wlmw* "in dieser Welt", was man wohl ebenfalls auf den Zustand des Todes bezog. Da dort aber, so die entscheidende Schlußfolgerung, weder Essen noch Trinken benötigt werden, können damit nur die Tora sowie die guten Taten gemeint sein.<sup>24</sup>

20 Vgl. dazu *Ch. Defélix, Qohélet (1995), 23f.*: "Partout, le texte est devenu 'prétexte' à la présentation d'une autre thèse, au moyen d'une habile exégèse des versets qui en respecte, sinon le contenu sémantique, du moins la matérialité."

21 Das Wort *m'hôlâl* wird heute meist anders übersetzt, so daß kein Widerspruch mehr besteht; vgl. *KBL*<sup>3</sup>, 129: "sinnlos".

22 Vgl. *bT Schab 30b*, zitiert nach: *Der Babylonische Talmud (ed. L. Goldschmidt), I/1, 519*; vgl. auch *K.J. Dell, Wisdom (1994), 315*.

23 Vgl. zum Folgenden *bT Schab 30b*; *LevR 23,10*; *KohR 1,3* (alle Texte auch zitiert bei *K.J. Dell, Wisdom (1994), 314-316*); vgl. auch *S. Holm-Nielsen, Book (1976), 80*; *Ch. Defélix, Qohélet (1995), 24*.

24 Vgl. *KohR 2,24*. Text zitiert bei *K.J. Dell, Wisdom (1994), 317*; *S. Holm-Nielsen, Book (1976) 81f.*; *Ch. Defélix, Qohélet (1995), 25*.

Ich sehe davon ab, Ihnen noch weitere Argumentationsverfahren vorzustellen, die das Ziel hatten, das Buch Kohelet "synagogenfähig" zu machen.<sup>25</sup> Lediglich möchte ich mit *Dell*<sup>26</sup> festhalten, daß die mit dem Epilog beginnende Annäherung des Buches Kohelet an die Tora in den rabbinischen Diskussionen ihre Fortsetzung gefunden hat. Die damals entwickelte Interpretation<sup>27</sup> ermöglichte es, in Kohelet einen Anhänger der Tora und ihres Studiums zu sehen.<sup>28</sup> Damit war eine wichtige Voraussetzung für seine Anerkennung geschaffen; denn das Buch konnte nun als torakonform angesehen werden. Zugleich bildete die rabbinische Interpretation einen Anknüpfungspunkt für die christliche Kohelet-Interpretation, insofern sie zum Teil vergleichbare Methoden anwandte. Dazu sofort.

## II. Kohelet, der Prediger des contemptus mundi – Die Kohelet-Interpretation des Hieronymus

### 1. Vorbemerkung: Die Anfänge christlicher Kohelet-Interpretation und ihre Erforschung

Die christliche Kirche hat mit den in griechischer Sprache überlieferten heiligen Schriften des Judentums auch das Buch Kohelet in ihren Kanon heiliger Schriften übernommen.<sup>29</sup> Dabei stellte sie Kohelets "Kanonfähigkeit" nicht noch einmal grundsätzlich in Frage. Ob *Theodor von Mopsuestia* dabei eine Ausnahme bildet oder ob ihm nur zu Unrecht Kritik an diesem Konsens zugeschrieben wird, mag hier unentschieden bleiben. Neuerdings mehren sich die Stimmen, die die Anathematisierung auf ein Mißverständnis zurückführen.<sup>30</sup> Die Verurteilung seiner

25 So nahm man beispielsweise an, daß Salomo im Buch Kohelet mehrmals zwei abweichende Auffassungen zu derselben Fragestellung vertreten habe, wovon die zweite eine Korrektur der ersten darstelle. Vgl. *S. Holm-Nielsen*, *Book* (1976), 81 ("exegetical technique of re-thinking"); *K.J. Dell*, *Wisdom* (1994), 305.

26 Vgl. *K.J. Dell*, *Wisdom* (1994), 315.318.325.

27 Zu dieser Uminterpretation Kohelets bemerkt *D. Michel*, *Qohelet* (1988), 120: "Hier war sicherlich nicht bewußte Täuschung am Werk, sondern die Überzeugung, der nunmehr als heilig anerkannte Text müsse innerhalb des bekannten Rahmens der Gesamtheit der als heilig anerkannten Texte einen Sinn haben."

28 Vgl. *R. Murphy*, *Ecclesiastes* (1992), liv: "Qoheleth was made into a rabbinic sage who is governed by the Torah."

29 Die Frage, ob ein solcher Kanon schon dem hellenistischen Judentum bekannt war oder erst ein christliches Produkt war, kann hier offenbleiben. Vgl. dazu etwa *D. Barthélemy*, *L'état* (1984), 12.40-45.

30 Fraglich ist nämlich, ob Theodor die Kanonizität des Buches Kohelet grundsätzlich bestritt oder ob er ihm nur eine Art "anderer Inspiration" zuschrieb als etwa den Propheten. Vgl. dazu *W. Strothmann*, *Kohelet-Kommentar* (1988), 195f; *J. Vilchez Lindez*, *Ecclesiastés* (1994), 99-101, bes. 101. Der fragmentarisch erhaltene Kommentar Theodors ist in zwei von *W. Strothmann* edierten Textausgaben (s. das Literaturverzeichnis am Ende dieses Artikels). Zur Kohelet-Exegese des Theodor von Mopsue-

Lehre durch das 2. Konzil von Konstantinopel (553) zeigt jedenfalls, daß die Kirchenfähigkeit des Buches Kohelet in der Alten Kirche kaum angezweifelt wurde. Das bedeutet jedoch nicht, daß Kohelets Aussagen bei Christen kein Befremden erregt hätten.<sup>31</sup> Wie ein Blick in die patristische Exegese zeigt, konfrontierte das Buch seine christlichen Leser mit beträchtlichen Schwierigkeiten. Die Versuche, ihm eine neue, christliche, d.h. mit dem Neuen Testament vereinbare und für Christen nutzbringende (vgl. 2 Tim 3,16), nötigenfalls allegorische Interpretation<sup>32</sup> zu verleihen und es somit "kirchenfähig" zu machen, sind nachweisbar für die Zeit ab dem 3. Jahrhundert. Aus dieser Epoche sind fragmentarisch erhalten die Auslegungen des *Origines* sowie seines Schülers *Dionysios von Alexandria*<sup>33</sup>; komplett liegt dagegen vor die *Metaphrasis in Ecclesiasten Salomonis*, deren Autor *Gregor der Wundertäter*, ebenfalls ein Schüler des *Origines*, war.<sup>34</sup>

Aus Gründen der Übersichtlichkeit sehe ich davon ab, Ihnen diese sowie andere Kohelet-Auslegungen der Väterzeit detailliert vorzustellen. Dazu kommt eine andere Schwierigkeit. M.W. fehlt es bis heute an einer umfassenden Geschichte der Auslegung des Buches Kohelet in der patristischen Literatur, die die verschiedenen Interpretationsansätze in ihrer Entwicklung zuverlässig und vollständig beschrieb und somit die Einarbeitung in die Materie erleichterte.<sup>35</sup> Lediglich einige gründliche Artikel des italienischen Patrologen *Sandro Leanza* sowie eine Abhandlung von *Svend Holm-Nielsen*<sup>36</sup> vermitteln einen vorläufigen Einblick in die Wirkungsgeschichte des Buches Kohelet im

stia, bes. zu seiner Auslegung des Literalsinnes vgl. *J. Jarick*, *Theodore of Mopsuestia* (1995), 308ff.

- 31 Vgl. *S. Leanza*, *L'atteggiamento* (1982), 77: "Il pacifico accoglimento dell'*Ecclesiaste* nel Canone non deve tuttavia far credere che il contenuto e certe dottrine di questo libro, e specialmente le affermazioni di ispirazione edonistica-epicurea, non suscitassero anche tra i cristiani, non meno che tra gli Ebrei, imbarazzo e perplessità." Vgl. auch *J. Jarick*, *Theodore of Mopsuestia* (1995), 306.
- 32 Vgl. dazu *S. Leanza*, *Condizionamenti* (1991), 27ff; ferner *H. Karpp*, *Bibel IV* (1980), 53: "Das Alte Testament mußte nunmehr die Aufgabe, die Schriftbegründung für den Glauben liefern, mit dem Neuen Testament teilen und überließ diesem bald den Vorrang. Dadurch konnte es freier ausgelegt werden, und zwar jetzt vom ganzen Neuen Testament her ..."
- 33 Zu Überlieferungsfragen vgl. vor allem die verschiedenen Studien von *S. Leanza*, u.a.: *L'esegesi* (1975); zusammenfassend ders., *Catene* (1977), passim.
- 34 Vgl. im einzelnen dazu *S. Leanza*, *L'atteggiamento* (1982), passim.
- 35 Vgl. zum Forschungsstand auch *R. Berndt*, *Skizze* (1994), 8f. Die an der Gregoriana angefertigte Dissertation von *S. Streza*, *Storia* (1992), war mir nicht zugänglich. Ein weiteres, von der neueren Forschung kaum bearbeitetes Feld ist die übrige Beschäftigung der Kirchenväter mit dem Buch Kohelet, etwa die Berufung auf dieses Werk im Zusammenhang von Schriftbeweisen. Vgl. hierzu vorläufig die Beispiele, die *A. Quacquarelli*, *Lettura* (1992), passim, anführt.
- 36 Vgl. auch ders., *Interpretation* (1974), 173-177. Zur Kritik an einigen pauschalen Äußerungen *Holm-Nielsens* zur Wirkungsgeschichte des Kohelet-Kommentars des Hieronymus vgl. *S. Leanza*, *Sul Commentario* (1988), 279f.

christlichen Altertum. Dazu kommen die wirkungsgeschichtlichen Ausführungen in einigen Kohelet-Kommentaren, etwa in denen von *Emmanuel Podechard*<sup>37</sup> und *Roland E. Murphy*.<sup>38</sup> Angesichts dieser Forschungslücken begnüge ich mich damit, Ihnen die Kohelet-Interpretation eines bestimmten christlichen Denkers in ihren Grundzügen vorzustellen, und zwar die des *Hieronymus*. Ich beziehe mich dabei auf den Kohelet-Kommentar, den er im Frühjahr 389 in Betlehem verfaßt hat.<sup>39</sup> Diese Wahl ist aus zwei Gründen gerechtfertigt: *Hieronymus* vereinigt in seinem Kommentar verschiedene Interpretationsweisen, die er von älteren Autoren, insbesondere von *Origines*, übernimmt.<sup>40</sup> Außerdem ist sein Kommentar über Jahrhunderte einflußreich, ja beinahe meinungsbildend geworden (s.u.). Das schließt jedoch nicht aus, daß einzelne Autoren, etwa der schon erwähnte *Theodor von Mopsuestia* sowie im Mittelalter *Andreas* und *Hugo von St. Viktor* andere Wege gegangen wären, besonders in ihrer dezidierten Erforschung des Literalsinnes.<sup>41</sup> Die wesentlichen Elemente von *Hieronymus'* Kohelet-Exegese<sup>42</sup> möchte ich nun in sieben Schritten erarbeiten.

## 2. Hieronymus' Kohelet-Exegese

1. Im Vorwort seines Kommentars bemerkt Hieronymus, er habe fünf Jahre zuvor, seinerzeit noch in Rom weilend, der inzwischen verstorbenen Blesilla das Buch Kohelet vorgelesen, "damit ich sie zur Geringschätzung des irdischen Lebens veranlaßte (*ad contemptum istius saeculi*) und sie alles, was sie in der Welt sieht, für nichtig betrachten sollte"<sup>43</sup>. Diese Auslegung ist für *Hieronymus* keine willkürliche Adaptation des Buches Kohelet zu einem bestimmten, einmaligen Zweck. Sie entspringt vielmehr der Spekulation über den theologischen Stellenwert des Werkes in der salomonischen "Trilogie" Sprichwörter, Kohelet und Hoheslied. Ähnlich wie schon *Origines* (*Commentarius in Canticum Canticorum*, 85,10-15)<sup>44</sup> hält *Hieronymus* das Sprichwörterbuch für eine Lektüre, mit der Salomon den An-

37 *E. Podechard*, *L'Ecclésiaste* (1912), 21-35.

38 *R.E. Murphy*, *Ecclesiastes* (1992), xlviii-lvi. Vgl. schon ders., *Qohelet Interpreted* (1982), 331-337.

39 Vgl. *S. Leanza*, *Sul Commentario* (1988), 267f.

40 Vgl. *S. Leanza*, ebd., 275: "Girolamo ha presente tutto questo ventaglio di possibilità che la precedente tradizione esegetica gli offre, e, com'è suo costume, vi fa saltuariamente ricorso con un certo eclettismo."

41 Vgl. u.a. *S. Holm-Nielsen*, *Book* (1976), 86f; *S. Leanza*, *Sul Commentario* (1988), 280 Anm. 63; *R. Berndt*, *Skizze* (1994), 5f.

42 Vgl. hierzu speziell den schon zitierten Artikel von *S. Leanza*, *Sul Commentario* (1988), passim. Zu Hieronymus' Bibelauslegung vgl. allgemein *H. Graf Reventlow*, *Epochen*, II (1994), 39-52; zur Zielsetzung seiner Kommentare vgl. *H.F.D. Sparks*, *Jerome* (1970), 535-541; *R. Kieffer*, *Jerome* (1996), 669-675.

43 *Hieronymus*, *Comment. in Eccl.* (= CCL LXXII, 263): ... *ut eam ad contemptum istius saeculi provocarem, et omne quod in mundo cerneret, putaret esse pro nihilo.*

44 Vgl. dazu *H. Graf Reventlow*, *Epochen*, I (1990), 183; *R. Berndt*, *Skizze* (1994), 12.

fänger auf dem Weg der Weisheit mit seinen Pflichten vertraut macht. Im Buch Kohelet lehrt er den Mann in reifem Alter, alles in dieser Welt für hinfällig und vergänglich zu halten. Im Hohenlied schließlich bereitet er diejenigen, die ihre Laster abgelegt und der Pracht dieser Welt entsagt haben, auf die Begegnung mit Christus vor.<sup>45</sup>

2. Bevor ich auf die Problematik zu sprechen komme, welche Beziehung für *Hieronymus* zwischen Salomo und Christus besteht, möchte ich seine Kohelet-Interpretation näher charakterisieren und in diesem Zusammenhang auf ihre Voraussetzungen und Konsequenzen eingehen. Wie schon die rabbinischen Gelehrten die Welt "unter der Sonne" von der "über der Sonne" unterschieden, so kann auch *Hieronymus* einen vergleichbaren Dualismus aus dem Buch Kohelet ableiten, und zwar aufgrund zweier Voraussetzungen. Die erste ist im alttestamentlichen Text selbst begründet: Kohelet unterstreicht immer wieder den so begrenzten Wert, die Vergänglichkeit, menschlichen Mühens. Da der Mensch spätestens mit dem Tod alles Errungene preisgeben muß und alles Planen an ihm seine Grenze findet, kann für die im Leben erworbenen Werte nur der Satz gelten, daß alles הֶבֶל, lateinisch *vanitas* sei.<sup>46</sup> Jetzt aber kommt eine zweite, Kohelet noch fremde Voraussetzung ins Spiel: Die Welt, für die die *vanitas*-Aussage gilt, ist nicht die einzige. Denn der Mensch kann nicht nur auf ein Jenseits nach dem Tod hoffen, sondern ihn erwartet dort auch das Urteil für sein Verhalten im Diesseits, wie *Hieronymus* aus Koh 12,14 schließt ("Denn jede Tat wird Gott vor Gericht bringen ...").<sup>47</sup> Dabei steht für *Hieronymus* fest, daß – gegen den Sinn von Koh 2,15f – Weise und Ungebildete nicht beide demselben Schicksal, und zwar dem Vergessen, anheimfallen. Dem Weisen steht nämlich eine andere Zukunft im Jenseits bevor als dem Ungebildeten.<sup>48</sup>

3. Die Gedanken des Jenseits sowie des Gerichts, die *Hieronymus* in die Kohelet-Interpretation hineinträgt, führen zu einer neuen Bewertung des Diesseits. Dieses ist ja für Kohelet der Ort, in dem der Mensch, wenn auch nur rätselhaft und flüchtig, das Wirken Gottes verspüren kann, und zwar besonders in den Momenten der Freude und des Glücks (vgl. Koh 3,12f; 9,7-10).

45 *Hieronymus*, Comment. in Eccl. 1,1 (= CCL 72, 250f).

46 Vgl. *Hieronymus*, Comment. in Eccl., I,3 (= CCL 72, 253): *Post generalem sententiam quod vana sint omnia, ab hominibus incipit; quod frustra in mundi istius labore desudent, congregantes divitias, erudientes liberos, ambientes ad honorem, aedificia construentes et in medio opere subita morte subtracti audiant: Insiptiens, hac nocte auferetur anima tua a te; quae autem parasti, cuius erunt? Maxime cum ex omni labore nihil secum ferant, sed nudi in terram redeant, unde sumpti sunt.*

47 *Hieronymus*, Comment. in Eccl. 12,1 (CCL 72, 351): *Sic, inquit, abutere mundi rebus ut scias te in ultimo iudicandum.*

48 *Hieronymus*, Comment. in Eccl. 2,15f (= CCL 72, 269): *Non enim similiter sapiens et insiptiens habebunt in futuro memoriam quando consummatio veniet universitatis; et nequaquam pari exitu tenebuntur, quia hic ad refrigeria, ille perget ad poenam.* Zur Uminterpretation des hebräischen Textes vgl. S. Holm-Nielsen, Book (1976), 73.

Eine solche Erfahrung wird aber durch die Hoffnung auf das Jenseits nicht nur relativiert. Vielmehr ist die vergängliche Welt angesichts der Unvergänglichkeit Gottes nichts anderes als *vanitas vanitatum*.<sup>49</sup> Sie verdient daher nicht, daß man sich in ihr abmüht, zumal das Leben durch den Tod begrenzt ist und man in der Welt keine bleibende Stätte hat.<sup>50</sup> Die adäquate Haltung ihr gegenüber ist daher die Geringschätzung, der schon zitierte *contemptus istius saeculi*. Dieser ist jedoch nicht mit einer resignativen Einstellung zu verwechseln. Denn *Hieronymus* plädiert weder für eine Respektlosigkeit oder Verantwortungslosigkeit gegenüber den Werten dieser Welt noch für eine Spiritualität der Entsagung oder Weltflucht. Der *contemptus* ist vielmehr motiviert durch die Erwartung des Kommenden, das ungleich größer ist als alle menschlichen Errungenschaften. An sie sollen Christen einfach nicht allzu viele Hoffnungen knüpfen.<sup>51</sup> Wenn Kohelet also dazu auffordert, das Leben zu genießen, oder wenn er betont, daß Essen und Trinken ein Geschenk Gottes sind, sollen Christen sich nicht zu einer planvollen Suche nach Glück im Sinne Epikurs veranlaßt sehen. Denn als Gäste auf dieser Welt können sie mit ihrer Arbeit nicht mehr erlangen als ihre Nahrung; einen weiteren "Gewinn" wirft die Arbeit nicht ab.<sup>52</sup> Darum soll man sich nach 1 Tim 6,8 mit dem an Nahrung und Kleidung begnügen, was man hat. Und wer den Eindruck hat, mehr zu haben als notwendig, soll das Überflüssige den Armen geben.<sup>53</sup> Um noch kurz eine andere, vergleichbare Argumentation vorzustellen: Die Stelle Koh

49 Vgl. *Hieronymus*, Comment. in Eccl. 1,2 (= CCL 72, 252f).

50 *Hieronymus*, Comment. in Eccl. 12,6-8 (= CCL 72, 281): *magnae vanitatis est in hoc saeculo laborare et nihil profutura conquirere.*

51 Vgl. auch S. *Holm-Nielsen*, Book (1976), 67: "Contempt for this world does not mean that you should be longing to get away from it, but it means that you should use this world and this life, which has in reality been given by God, in such a way that you prepare yourself for the world and the life to come. Contempt for the world is not to let oneself be tied by worldly things, temporary as they are, but to use them as the means to obtain eternal life. In a way, one may say that the spiritual interpretation of the scripture is the path leading to a spiritual understanding."

52 Mit unserer heutigen Terminologie: Die Suche nach Glück darf nicht zum Selbstzweck werden, da es keine endgültige Erfüllung schenkt.

53 Vgl. hierzu *Hieronymus*, Comment. in Eccl. 3,12f (= CCL 72, 278): *Propterea colonus et hospes mundi homo datus est, ut brevi vitae suae fruatur tempore et spe prolixioris aetatis abscissa, cuncta quae possidet quasi ad alia profecturus aspicat, et quod potest bene faciat, in vita sua; nec frustra ob congregandas opes cogitationibus torqueatur. Neque se putet plus de suo labore lucrari posse, quam cibum et potum et si quid de opibus suis in bonis operibus expenderit, hoc solum Dei donum est. Ex quibus, non, ut quidam aestimant, ad luxuriam et delicias et ad desperationem, secundum illud Isaiae: Manducemus et bibamus, cras enim moriemur [Jes 22,31], instar animalium provocamus; sed secundum apostolum: Habentes victum et vestitum, his contenti sumus [1 Tim 6,8]. Et quidquid supra habere possumus, in pauperibus nutriendis et egentium largitione consummamus. Statt consummamus ist wohl zu lesen consumimus, vgl. H. Thurn, Text (1989), 237.*

3,5 "eine Zeit zum Umarmen, eine Zeit, die Umarmung zu lösen" bezieht *Hieronymus* wie manche heutigen Ausleger auf die sexuelle Begegnung.<sup>54</sup> Wiederum zieht er mehrere Bibelstellen heran, um den Sinn des Zitates zu verdeutlichen. So stimmt seiner Meinung nach Paulus mit Kohelet insofern überein, als er in 1 Kor 7,5 nicht zur grundsätzlichen Enthaltbarkeit auffordert, dieser jedoch ebenfalls ihren Platz zuweist: "Entzieht euch nicht einander, es sei denn im gegenseitigen Einverständnis und nur eine Zeitlang, um für das Gebet frei zu sein." Die Zeit des Umarmens sieht *Hieronymus* außerdem gerechtfertigt durch den Schöpfungsauftrag Gen 1,28 "Wachset und mehret euch und erfüllt die Erde", die Zeit der Enthaltbarkeit durch die paulinische Empfehlung "wer eine Frau hat, soll so sein, als habe er keine" (1 Kor 7,29).<sup>55</sup>

4. In diesen und ähnlichen Fällen mag man sich fragen, inwiefern eine Exegese methodisch zulässig ist, die Zitate aus den verschiedensten biblischen Zusammenhängen miteinander kombiniert, damit diese einander interpretieren. Darum wird es – aus heutiger methodischer Perspektive – nicht schwer fallen, Mißverständnisse und Mängel in der Kohelet-Auslegung des *Hieronymus* aufzudecken. Was beabsichtigt er aber mit diesem Verfahren? Wie Leanza mit Recht feststellt<sup>56</sup>, dient diese trotz aller Unzulänglichkeiten am Literalsinn orientierte Exegese dazu, die theologischen und ethischen Aussagen Kohelets abzuschwächen, darunter auch diejenigen, die des Epikureismus verdächtig sind. Wie sich auch anhand anderer Beispiele zeigen ließe, bemüht *Hieronymus* in der Regel<sup>57</sup> nicht von vornherein eine allegorische Auslegung, um problematischen Stellen zu erklären.<sup>58</sup> Statt dessen versucht er, zunächst mit dem Mittel der wörtlichen Interpretation den Text zu erhellen. Diese trägt aber nicht nur den Dualismus Diesseits-Jenseits in den Text hinein, sondern zieht andere biblische, vor allem neutestamentliche Zitate heran, die geeignet sind, die Aussagen Kohelets zu relativieren. Somit kommt also nicht der allegorischen Exegese die Hauptaufgabe zu, Kohelet "kirchenfähig" zu machen, sondern der Bestimmung des Literalsinnes nach der beschriebenen Methode.<sup>59</sup>

5. Welche Aufgabe hat dann aber die allegorische Auslegung? Sie soll dazu verhelfen, die *spiritales divitiae*<sup>60</sup> des Buches kennenzulernen und *ad altiora*

54 Vgl. exemplarisch *L. Schwienhorst-Schönberger*, Nicht im Menschen (21996), 95f; vorsichtiger *J. Vilchez Lindez*, *Ecclesiastés* (1994), 230.

55 Vgl. *Hieronymus*, Comment. in Eccl. 3,5 (= CCL 72, 275).

56 Vgl. *S. Leanza*, Sul Commentario (1988), 277.

57 Zu den Ausnahmen vgl. *S. Leanza*, Sul Commentario (1988), 277.

58 Der Begriff der allegorischen Exegese sei hier deskriptiv, nicht wertend verstanden, dies nicht zuletzt angesichts der neueren Diskussion zum Verhältnis von allegorischer und historisch-kritischer Exegese. Zu den Versuchen, Anliegen und Grenzen beider aufzuzeigen, vgl. exemplarisch *U.H.J. Körtner*, Schrift (1995), 12ff; *B. Studer*, Exegese (1996), 82f.90ff.

59 Vgl. *S. Leanza*, Sul Commentario (1988), 278f.

60 *Hieronymus*, Comment. in Eccl. 2,24-26 (= CCL 72, 272).

*conscendere*.<sup>61</sup> Eine solche Interpretation steht meist losgelöst neben der wörtlichen und hat mit ihr in der Regel außer dem auszulegenden Text nichts gemeinsam. An den zwei Kohelet-Stellen, die ich soeben vorgestellt habe, sei dies aufgezeigt: Die Nahrung, die Gott schenkt, sind nach der allegorischen Auslegung der Leib und das Blut des Herrn, wobei *Hieronymus* dies nicht nur auf die eucharistischen Gaben bezieht, sondern auch auf die geistliche Nahrung, die die Lektüre der Schrift bietet.<sup>62</sup> Was schließlich nach Koh 3,5 umarmt werden soll, ist nach der allegorischen Auslegung des *Hieronymus* kein menschlicher Partner, sondern die Weisheit, denn von ihr sagt Spr 4,8 (der von *Hieronymus* zitierte Text weicht von der Vulgata ab): "Ehre sie, und sie wird dich umarmen." Der Mensch kann aber, so *Hieronymus*, nicht unablässig bei der Betrachtung der himmlischen Dinge verweilen; er darf auch nicht die elementaren Bedürfnissen seines Körpers vernachlässigen. Darum ist eine Zeit notwendig, in der er seinen Geist aus der Umarmung der Weisheit lösen kann.<sup>63</sup>

6. Schließlich möchte ich auf ein letztes Verfahren aufmerksam machen, das *Hieronymus* – wieder unter Rückgriff auf ältere Vorbilder – wählt, um die christliche Aktualität und Relevanz des Kohelet-Buches zu begründen. Autor des Buches Kohelet ist für *Hieronymus* zweifellos der König Salomo. Das bedeutet aber nicht, daß er als Sinn dieses Werkes vornehmlich den anerkennt und zu rekonstruieren sucht, der vom Verfasser möglicherweise beabsichtigt war. Im Gegenteil, diese Fragestellung der neuzeitlichen Exegese ist *Hieronymus* fremd. In seinem Kommentar wendet er sich an Christen, denen er den Sinn des Buches aus einer vom Neuen Testament und von den christlichen Erfahrungen der ersten Jahrhunderte bestimmten Perspektive erschließen möchte. Die vorhin referierten Auslegungen konnten dies deutlich zeigen. *Hieronymus* verleiht insofern dem Buch Kohelet einen spezifisch christlichen Sinn. Für ihn spricht deshalb letztlich nicht mehr allein Salomo als historische Persönlichkeit durch den Text des Kohelet-Buches, sondern Christus als neuer Salomo. Anders ausgedrückt: Für *Hieronymus* wendet sich Salomo im Buch Kohelet nicht nur an ein Publikum seiner Zeit; es enthält darüber hinaus einen spirituellen Sinn für Christen. Nach dem Kommen Christi ist es möglich, diesen im Buch latenten Sinn zu finden. Daher ist nun Christus derjenige, der als "neuer Salomo" durch das Buch des "alten Salomo" spricht. Die Entsprechung Salomo - Christus übernimmt *Hieronymus* aus der altkirchlichen Tradition. Möglicherweise geht sie schon auf das Neue Testament zurück, konkret auf das Q-Logion Mt 12,42 par. Lk 11,31 "siehe, dieser ist größer als Salo-

61 *Hieronymus*, Comment. in Eccl. 3,5 (= CCL 72, 275).

62 Vgl. *Hieronymus*, Comment. in Eccl. 2,24-26 (= CCL 72, 272); 3,12-13 (= CCL 72, 278). Zur Abhängigkeit dieser Exegese von *Origines* vgl. S. Leanza, L'atteggiamento (1982), 79f. Dort auch Belege für eine ähnliche Auslegung bei *Dionysios von Alexandria*.

63 *Hieronymus*, Comment. in Eccl. 3,5 (= CCL 72, 275).

mo", eventuell auch auf die Bezeichnung Jesu als Davidssohn.<sup>64</sup> *Hieronymus* gibt sich aber nicht damit zufrieden, gemäß der *intelligentia spiritalis* lediglich zu behaupten, Christus sei als der neue Kohelet, griechisch *ἐκκλησιαστικός* anzusehen.<sup>65</sup> Vielmehr sucht er dies aus Koh 2,7 abzuleiten "... mehr besaß ich als *alle meine Vorgänger in Jerusalem*". Nun ist auch *Hieronymus* bekannt, daß Salomo mit seinem Vater David nur *einen* Vorgänger in Jerusalem hatte, das ja unter Saul von den Jebusitern gehalten wurde. Statt aber Kohelet, den angeblichen Sohn Davids, der Fiktion zu überführen, sieht er den Namen *ἐκκλησιαστικός* jetzt auch auf Christus bezogen. Die Diener und Dienerinnen, die Kohelet nach Koh 2,7 erwirbt, sind dann diejenigen, die den Geist der Gottesfurcht haben und die geistlichen Gaben mehr erstreben, als sie sie schon besitzen.<sup>66</sup>

7. Wiewohl *Hieronymus* manche der vorhin dargestellten Gedanken und Interpretationsverfahren von älteren Vorbildern, besonders von Origines, übernimmt, grenzt er sich auch von diesen ab. Die allegorische Exegese spielt bei weitem nicht die Rolle wie bei Origines und seinen direkten Schülern.<sup>67</sup> Dasselbe gilt von einem anderen Argument, mit dem in ähnlicher Weise manche modernen Exegeten die Uneinheitlichkeit der Aussagen Kohelets zu erklären suchen: Kohelet zitiere in seinem Buch entweder seine früheren Ansichten oder aber Meinungen seiner Gesprächspartner oder Kontrahenten. In jedem Fall enthalte das Buch aber eigene oder fremde Zitate. Sofern es sich dabei um eigene handelt, habe Salomo sie zitiert, um sie dann zu verwerfen<sup>68</sup>; sind es aber fremde Zitate, sei das Buch Kohelet als fiktiver Dialog zu verstehen, als sogenannte Prosopopöie, in der Salomo seine Gesprächspartner zu Wort kommen lasse. Solche Theorien wurden erstmals von Gregor dem Wundertäter<sup>69</sup> vertreten und später weiterentwickelt von den postnizänischen Kirchenvätern (u.a. von Gregor von Nyssa, Gregor dem Großen u.a.).<sup>70</sup> Im Kohelet-Kommentar des *Hieronymus* spielen sie aber nur eine untergeordnete Rolle.<sup>71</sup>

64 Für nähere Einzelheiten sei verwiesen auf *J. Brière*, Salomon (1991), 481f; *R. Hanig*, Christus (1993), passim.

65 Vgl. *Hieronymus*, Comment. in Eccl. 1,1 (= CCL 72, 251).

66 *Hieronymus*, Comment. in Eccl. 2,7 (= CCL 72, 265). Vgl. zu der Stelle auch *S. Holm-Nielsen*, Book (1976), 71f.

67 Vgl. *S. Leanza*, L'atteggiamento (1982), 90.

68 Von *S. Holm-Nielsen*, Book (1976), 73, als "re-thinking" bezeichnet; vgl. denselben Ausdruck in bezug auf rabbinische Theorien zur Uneinheitlichkeit des Buches Kohelet ebd., 81.

69 Vgl. dazu *J. Jarick*, Gregory Thaumaturgos' Paraphrase (1990), passim.

70 Belege bei *S. Leanza*, L'atteggiamento (1982), 85-88.90; *R.E. Murphy*, Ecclesiastes (1992), 1-li.

71 Vgl. das Beispiel der Exegese zu 9,7f, das *S. Leanza*, L'atteggiamento (1982), 88f, anführt. Zur Erklärung des "Re-Thinking" greift *Hieronymus* in seiner Erklärung zu 2,15f; vgl. *S. Holm-Nielsen*, Book (1976), 73.

An dieser Stelle breche ich meine Ausführungen zu Hieronymus' Kohelet-Kommentar ab. Festzuhalten bleibt, daß er ein ganzes Spektrum von Methoden beherrscht, um aus dem alttestamentlichen Buch eine Botschaft für Christen herauszulesen. Dabei kommt der Allegorie sowie der Theorie der Prosopopöie noch eine verhältnismäßig geringe Bedeutung zu. Spätere Autoren griffen auf *Hieronymus'* Methoden bereitwillig zurück, setzten aber teilweise andere Akzente als er, indem sie etwa die Erforschung des Literalsinnes zugunsten der allegorischen Erklärung zurückdrängten.<sup>72</sup> Trotzdem blieb er jahrhundertlang die Autorität in der Kohelet-Auslegung.<sup>73</sup> An dieser Stelle möchte ich nur auf einen verweisen: Andreas von Sankt Viktor († 1175), der wie kaum ein anderer Exeget des Mittelalters am Textsinn des Buches Kohelet festhält.<sup>74</sup> Er orientiert sich nicht nur in zahlreichen Auslegungsfragen am Kommentar des *Hieronymus* (z.B. bei der Erklärung von Koh 2,15; 3,5b u.ö.)<sup>75</sup>; er entnimmt ihm auch eine zentrale Deutungskategorie: Das Buch Kohelet leite den gereiften und auf seinem geistlichen Weg fortgeschrittenen Menschen an, diese Welt geringzuschätzen.<sup>76</sup> Somit findet ein Element der spezifisch christlichen Auslegung des Buches Kohelet Eingang in einen Kommentar, der sich im übrigen der Auslegung des Literalsinnes verschrieben hat. Es ist hier nicht der Ort, auf die Funktion dieses Interpretaments im Zusammenhang des Kommentars einzugehen. Auch kann an dieser Stelle nicht die Frage verfolgt werden, wie sich für Andreas von Sankt Viktor der Literalsinn des Buches Kohelet mit den Vorgaben der christlichen Theologie vereinbaren läßt.<sup>77</sup> Festgehalten sei nur folgendes: Zwar verzichtet Andreas (wie übrigens schon sein Vorgänger Hugo von Sankt Viktor<sup>78</sup>) darauf, dem Buch Kohelet mit Hilfe der Allegorie eine christliche Deutung oder einen spirituellen Sinn zu verleihen. Er sieht aber nicht davon ab, schon in der Erläuterung des ersten Verses der Interpretation des Buches eine bestimmte christliche Richtung zu

72 Insofern ist die Stellung des *Hieronymus* in der patristischen Auslegungsgeschichte des Buches Kohelet ziemlich singulär. Vgl. *S. Leanza*, *Condizionamenti* (1991), 49, der noch auf *Gregor von Agrigent* hinweist.

73 Vgl. exemplarisch *S. Leanza*, *Un capitolo* (1985), 367ff, wo er den Kohelet-Kommentar eines unbekanntes mittelalterlichen Autors vorstellt, der über weite Strecken den Text von Hieronymus' Kommentar übernimmt.

74 Für sämtliche Einzelheiten sei hier verwiesen auf *R. Berndt*, *André de Saint-Victor* (1991), Kp. V-VII.

75 Zur Abhängigkeit des Andreas von Sankt-Victor von Hieronymus vgl. vor allem *R. Berndt*, *André de Saint-Victor* (1991), 134f.220.260f.315 u.ö.

76 *Andreas von Sankt Viktor*, *Expositio historica in Ecclesiasten* 1,1 (= CCM 53B, 93): ... *maturioem et perfectioem, virilem scilicet aetatem instituit, ut mundum ipsum contemnat et nihil eorum quae illius sunt fixum et stabilem et duraturum credat, sed potius universa quae mundi ambitu continentur caduca et transitoria et vana esse pro certo habeat.*

77 Vgl. dazu *R. Berndt*, *André de Saint-Victor* (1991), 258f.287ff.293.301ff.310.

78 Vgl. zu dessen Kohelet-Interpretation u.a. *H. de Lubac*, *Exégèse médiévale*, II/1, 433-435; *S. Holm-Nielsen*, *Book* (1976), 86-88.

geben, die durchaus noch im Laufe des Kommentars aufgenommen wird: Diese Welt ist zu verachten. Wer aber gerecht ist und Gottes Gebote hält, den wird er in der zukünftigen Welt für sein Verhalten belohnen.<sup>79</sup> Die Verachtung der Welt und die Liebe Gottes, die sich im Halten der Gebote äußert: Dies waren die Motive, die bis in die Neuzeit hinein, ja bis ins 19. Jahrhundert zahlreiche christliche Autoren als die Quintessenz der Botschaft Kohelets ansahen, ob sie sich nun explizit auf *Hieronymus* bezogen oder nicht.<sup>80</sup>

### III. Von Kohelet, dem Prediger christlicher Sorgenlosigkeit, zu Kohelet, dem Prediger des Scheiterns alttestamentlicher Weisheit

#### 1. Reformatorische Kohelet-Interpretationen

Die schon im Humanismus einsetzende und von der Reformation aufgegriffene neuzeitliche Exegese erhob die Forderung, den wörtlichen Sinn eines Textes zu rekonstruieren und so das Verständnis der Bibel von allen im Laufe der Kirchengeschichte aufgetragenen Übermalungen zu befreien.<sup>81</sup> Die damals aufkommende, von dogmatischen Zwängen sich allmählich loslösende Bibelwissenschaft<sup>82</sup> war allerdings noch weit davon entfernt, an Kohelets Aussagen Kritik zu üben. Ebensovienig versuchte sie, ihm seinen Platz im biblischen Kanon streitig zu machen. So lehnte Martin *Luther*<sup>83</sup> zwar die allegorisierenden Tendenzen in der Kohelet-Auslegung ab und wies die Behauptung zurück, Kohelet predige in seinem Werk

79 Andreas von Sankt Viktor, *Expositio historica in Ecclesiasten* 3,17 (= CCM 52B, 112): *Nunc iustus ab iniusto et impio plene discerni non potest. In futuro autem Deus inter utrumque discernet, utriusque secundum quod promeruit retribuens.* Vgl. dazu R. Berndt, André de Saint-Victor (1991), 310.

80 Beispiele für Kohelet-Interpretationen dieser Art bei G. Ravasi, *Qohelet* (1988), 412f; E. Podechard, *L'Ecclésiaste* (1912), 31f; zu seiner eigenen Sympathie für die Idee der Nichtigkeit der Welt vgl. ebd., 197. - Immer wieder wird in der Literatur auf das einflußreiche Werk *De imitatione Christi* des Thomas von Kempen von 1441 hingewiesen, der in den ersten Worten des Buches Kohelet, in lateinischer Version *vanitas vanitatum*, eine Aufforderung zur Verachtung dieser Welt sieht. Zur Übernahme von Kohelet-Motiven in die Kirchenlieder-Dichtung vgl. O. Eißfeldt, *Alles Ding* (1970), 70ff.

81 Vgl. exemplarisch *Erasmus von Rotterdam*, In *Novum Testamentum Praefationes*, 62-64.

82 R. Berndt, André de Saint-Victor (1991), 313, macht mit Recht darauf aufmerksam, daß die Anfänge der Entwicklung, die zur Verselbständigung der Exegese von der (systematischen) Theologie führte, schon in der Schule von Sankt Viktor zu beobachten sind.

83 Vgl. zu seiner Kohelet-Auslegung einschlägig E. Wölfel, *Skepsis* (1958). Da dieses Thema in den auslegungsgeschichtlichen Passagen der Sekundärliteratur zu Kohelet ausführlich behandelt wird, sei hier auf eine eingehendere Darstellung der Thematik verzichtet. Vgl. ebenfalls E. Podechard, *L'Ecclésiaste* (1912), 29-33; S. Holm-Nielsen, *Book* (1976), 88-91; D. Michel, *Qohelet* (1988), 121f.

den *contemptus mundi*.<sup>84</sup> Er weist dem Text aber eine neue Aufgabe zu. Nach seiner Ansicht – ich fasse mich hier kurz – hat der Mensch trotz all seines Planens und Wirkens nicht die Zukunft in der Hand.<sup>85</sup> Dennoch soll er nicht untätig sein, sondern bei seinem Handeln die Gaben und Güter, die ihm Gott in jedem Augenblick zur Verfügung stellt, bereitwillig nutzen. Was ihn in seiner Arbeit leiten soll, ist das Vertrauen auf Gottes Fürsorge sowie das sorglose Sich-Fügen in seinen Willen, zu dem Mt 6,34 auffordert: "Denn der morgend tag wird seyn selbst sorge haben, Es ist gnug das eyn iglich tag seyn ubel hat." Und Luther fügt so gleich hinzu: "Diser spruch ist die glose und ynnhalt dises buchs [= Kohelets]. Sorgen für uns gehört Gott zu, Unser Sorgen feylt doch, und gibt eyttel verlorne mühe."<sup>86</sup> Wie zu recht in der Sekundärliteratur zu *Luthers* Kohelet-Deutung vermerkt wird, ist diese weitgehend von einem am Neuen Testament, speziell an der Bergpredigt ausgerichteten Vorverständnis bestimmt.<sup>87</sup> Ähnliches gilt dann auch von zahlreichen Kommentarwerken der Folgezeit, die sich an *Luthers* Kohelet-Auslegung inspirierten, zugleich aber die *vanitas-vanitatum*-Aussage Kohelets betonten. Die Botschaft des Buches besteht ihnen zufolge darin, die *vanitas* alles Irdischen, aller menschlicher Bemühungen und Wünsche aufzuzeigen. Das schließt nicht aus, daß man – sozusagen vorläufig – auf Erden das jeweils sich anbietende Glück freudig und mit Dankbarkeit Gott gegenüber genießt und sich nicht um die Zukunft sorgt.<sup>88</sup>

## 2. Die Kritik an Kohelet in der Exegese des 19. und 20. Jahrhunderts

Einer historisch-kritischen, d.h. am ursprünglichen Text und seinem Sinn interessierten Exegese konnten die bisher referierten christlichen Interpretationen nicht mehr genügen. Tatsächlich trugen verschiedene exegetische Einsichten dazu bei, die Autorität des Buches Kohelet in Frage zu stellen. Schon im Jahr 1644 trug *Hugo Grotius* seine Zweifel an der salomonischen Verfasserschaft des Buches vor.<sup>89</sup> Dann war aber nicht mehr der weise König *par excellence* der Urheber des unter dem Namen "Kohelet" überlieferten Werks, sondern ein uns im übrigen unbekannter Verfasser der hellenistischen Epoche. Wenn sich weiterhin zeigte, daß die Epiloge sekundär sind und sie die Funktion hatten, dem Buch seinen Weg

84 Näheres bei *S. Holm-Nielsen*, Book (1976), 89.

85 Vgl. *G. White*, Luther on Ecclesiastes (1987), 188ff.

86 *M. Luther*, Vorrhede auf den prediger Salomo (= WA.DB 10/2, 106).

87 Vgl. *D. Michel*, Qohelet (1988), 122, unter Berufung auf *E. Wölfel*, Skepsis (1958), 115f.

88 Belege bei *E. Podechard*, L'Ecclésiaste (1912), 33f.

89 Nachweise bei *J. Vilchez Lindez*, Ecclesiastés (1994), 23. Daß *Martin Luther* erstmals die salomonische Verfasserschaft des Buches Kohelet in Frage stellte, wird inzwischen bestritten. Die fragliche Stelle in den "Tischreden" lautet nämlich in ihrer lateinischen Fassung: *neque is [= Salomo] conscripsit Ecclesiasticum, sed tempore Maccabaeorum a Syrach conscriptus est* (= WA TR 2, 653). Die Rede bezieht sich also auf das Buch Sirach, nicht auf das Buch Kohelet. Vgl. *J. Vilchez Lindez*, Ecclesiastés (1994), 22f.

in den Kanon zu bahnen, dann brach von neuem das Problem auf, wie es um seinen sonstigen Inhalt bestellt sei. Die vor allem ab dem 19. Jahrhundert<sup>90</sup> vorgebrachte Kritik an Kohelet folgt zwei Argumentationslinien, die sich freilich ergänzen können.

1. Wer sich dem letztlich auf Hegels Geschichtsphilosophie zurückgehenden Modell einer fortschreitenden, Altes und Neues Testament umfassenden Entwicklung der Offenbarung verpflichtet fühlte, konnte rasch zu folgender Einsicht gelangen: Das Buch Kohelet steht noch auf einer früheren Stufe der theologischen Erkenntnis als das Neue Testament und wird somit von ihm aufgehoben. Drei Beispiele mögen dies verdeutlichen:

a) In seinem Kommentar von 1875 bemüht *Franz Delitzsch* die Begrifflichkeit der Hegelschen Philosophie, um den Abstand kennzuzeichnen, der das Buch Kohelet von der neutestamentlichen Offenbarung trennt: "Ein neutestamentlicher Gläubiger würde ein Buch wo [sic statt 'wie'] das B. Job oder gar wie das B. Koheleth nicht schreiben können ohne Versündigung an der geoffenbarten Wahrheit, ohne Verleugnung der unterdeß ermöglichten besseren Erkenntnis, ohne Rückfall auf einen überwundenen Standpunkt. Der Verf. des B. Koheleth gehört der Offenbarungsreligion auf ihrer alttest. Vorstufe an, er ist ein vorchristlicher Gläubiger ..." Zu dieser Bewertung des Buches Kohelet gesellt sich allerdings die Bewunderung für seinen scharfsinnigen Autor, der trotz seines "tiefen Einblick(s) in die Vergänglichkeit und Nichtigkeit alles Irdischen" nicht der Resignation verfallen sei, sondern dieses "Hohelied der Gottesfurcht" angestimmt habe.<sup>91</sup> Später findet *Delitzsch* schärfere Worte: "Und Koheleth auf seinem Schutthaufen beweist, wie noth es thut, daß nun bald der Himmel über der Erde sich öffne."<sup>92</sup>

b) In seinem ausführlichen Kommentar von 1912 greift auch der französische Gelehrte *Emmanuel Podechard* († 1951) das Entwicklungsmodell auf. Auch er spricht von einem "Fortschritt in der Offenbarung"<sup>93</sup>, in der die spätere Stufe das hervorbringt, was die frühere noch unentfaltet in sich birgt. Denn indem Kohelet immer wieder die Nichtigkeit alles Irdischen betont, bereitet er indirekt den Boden für das Aufkommen der Lehre von einer Vergeltung im Jenseits. "Wenn auch Kohelet selbst keineswegs die Existenz von einer jenseitigen Vergeltung beweisen wollte, so hat er doch mit einem außerordentlichen Nachdruck eine der Prämissen aufgestellt, die diese Schlußfolgerung notwendig machen sollten."<sup>94</sup> An anderer Stelle geht *Podechard* noch weiter: "Wenn auch seine [= Kohelets] Schlußfolgerungen vom Evange-

90 Vgl. auch *J. Vilchez Lindez*, *Ecclesiastés* (1994), 33.

91 Alle Zitate bei *F. Delitzsch*, *Hohelied und Koheleth* (1875), 189f.

92 *F. Delitzsch*, ebd., 192.

93 Vgl. *E. Podechard*, *L'Ecclésiaste* (1912), 197: "progrès de la révélation".

94 *E. Podechard*, *L'Ecclésiaste* (1912), 197: "Quant à Qohéleth lui-même, il n'entendait certes pas démontrer l'existence des rétributions futures, mais il a établi avec une rare vigueur une des prémisses qui rendaient cette conclusion nécessaire."

lium noch weit entfernt sind, ist es keineswegs paradox zu sagen, daß mit ihm das Judentum immer mehr die Richtung des Christentums einschlägt. Seine zentrale Idee [= die der Nichtigkeit des Irdischen] ist schon eine christliche.<sup>95</sup> Somit zählt das Buch Kohelet zu den alttestamentlichen Texten, die – positiv verstanden – die Ankunft des Christentums vorbereiten.<sup>96</sup> Für Christen ist es zwar durch die neutestamentliche Offenbarung überholt, aber dennoch wegen seiner *vanitas*-Lehre sowie wegen der Aussagen von 12,14 nützlich.<sup>97</sup>

c) Wenn auch nach *Delitzsch* und *Podechard* Kohelet auf einer vom Christentum überwundenen Stufe der Offenbarung steht, ist beiden eine betonte Abwertung des Verfassers und seines Buches fremd. Anders der niederländische Exeget *Gerrit Wildeboer*, der in seinem 1898 erschienenen Kommentar schreibt: "Kohelet nimmt einen wichtigen Platz im Kanon des AT ein. Er ist ein wertvolles Dokument aus der Geschichte von Israels einzigartiger Religion. Seine Bedeutung für die Geschichte des Reiches Gottes ist aber rein negativ. Es spricht aus ihm ein schreiendes Verlangen nach Befriedigung geistiger Bedürfnisse und Nöte, wie solche im ganzen AT nicht rückhaltloser aufgedeckt sind als hier, ein Verlangen, das nur in dem gestillt werden konnte, der das ewige Leben ist und das *ewige Haus* in dem Vaterhaus mit seinen vielen Wohnungen (Joh 14,2) erkennen lässt."<sup>98</sup> Wenn auch *Wildeboer* anerkennende Worte für Kohelets Gottesglauben findet<sup>99</sup>, so ist dieser doch für Christen keine Autorität mehr. Das Buch Kohelet ist nämlich das Produkt einer Phase des Niedergangs, die durch das Neue Testament abgelöst wird. Es kann daher nicht als positive, sondern nur als negative Vorbereitung des letzteren verstanden werden. Das Buch Kohelet und das Neue Testament verbindet nicht mehr eine nach dem Modell des Offenbarungsfortschrittes gedachte Kontinuität, d.h. die frühere Stufe würde von der späteren nicht nur aufgehoben im Sinne "von außer Kraft gesetzt", sondern sie wäre auch in ihr aufgehoben im Sinne von "aufbewahrt". Statt einer solchen dialektischen Entwicklung liegt für *Wildeboer* eine Art Bruch vor: Mit dem Buch Kohelet, einem der letzten Bücher des Alten Testaments, scheidet die alttestamentliche Weisheit und gerät, so *Aarre Lauha*, in den "weltanschaulichen Bankrott".<sup>100</sup> Das Chri-

95 *E. Podechard*, *L'Éclésiaste* (1912), 196: "... et bien que ses conclusions pratiques restent loin de l'Évangile, il n'est point paradoxal de dire qu'avec lui le judaïsme s'infléchit de plus en plus dans la direction du christianisme. Son idée essentielle est déjà une idée chrétienne."

96 Ähnlich die Bewertung Kohelets durch *L. Di Fonzo*, *Ecclesiaste* (1967), 82; *H.D. Preuß*, Einführung (1987), 191; *G. Ravasi*, *Qohelet* (1988), 56. Vgl. zu dieser evolutionen Vorstellung auch *E. Zenger*, *Das Erste Testament* (1995), 120-122.

97 Vgl. *E. Podechard*, *L'Éclésiaste* (1912), 199.

98 *G. Wildeboer*, *Der Prediger* (1898), 119.

99 *G. Wildeboer*, ebd., 116: "Wie schwer es ihm auch fällt, er für seine Person hält fest an Gott und will, dass Gottesfurcht die Menschen bei ihrem Thun und Treiben leite."

100 *A. Lauha*, *Kohelet* (1978), 22f (dort im Genitiv). Zur Vokabel "Bankrott" im Zusammenhang der Einschätzung der Aussagen Kohelets vgl. *R.E. Murphy*, *Recent Rese-*

stentum übernimmt nun die Aufgabe, das Erbe des alttestamentlichen Gottesglaubens anzutreten.<sup>101</sup> *Wildeboers* Kohelet-Interpretation fand ihre Nachfolger. *Hans Wilhelm Hertzberg* beendet seinen 1963 erschienen Kohelet-Kommentar mit den Worten: "Hier [sc. beim Buch Kohelet] war das Alte Testament im Begriff, sich totzulaufen. Hinter diesem völligen Nichts auf der Menschenseite war nur noch 'die neue Kreatur' des NT als Hilfe möglich. Das Buch Qoh, am Ende des AT stehend, ist die erschütterndste messianische Weissagung, die das AT aufzuweisen hat."<sup>102</sup> In eine ähnliche Richtung geht der schon zitierte Kommentar von *Aarre Lauha* aus dem Jahr 1978.<sup>103</sup>

2. Wer noch gar nicht das Neue Testament als Maßstab wählte, sondern gleichsam "synchron" Kohelet mit dem übrigen Alten Testament verglich, konnte ohne Mühe seine Eigentümlichkeiten feststellen. So bemerkt der jüdische Ausleger *Heinrich Graetz*, keineswegs ein Kritiker Kohelets, in der Einleitung seines Kommentars von 1871: "Und eben so wie die religiöse Stimmung, vermisst man in demselben [sc. dem Buch Kohelet] die in sich selige Harmlosigkeit, welche den übrigen heiligen Schriften inne wohnt."<sup>104</sup> Ausführlicher listet *Walther Zimmerli* in einem Artikel von 1983 eine Vielzahl von Unterschieden auf: "Da ist nirgends etwas von der Begegnung Gottes mit seinem Volk Israel in Gericht und Gnade zu sehen - diese Eigentümlichkeit teilt der Prediger mit den Proverbien und Hiob. Aber das ist auch nichts zu finden von offenem Vertrauen zu Jahwe, wie es in den Proverbien, zumal deren jüngster Sammlung Prov 1-9, zu finden ist. Es ist auch nichts zu finden von dem glutvollen Ringen um die Gerechtigkeit Gottes, wie es das Hiobbuch zeigt. Da ist auch nichts von dem didaktischen Pathos der Spruchweisheit, die den Weg gottesfürchtigen Handelns weist, und schon gar nichts von der Leidenschaft der Propheten, die das Unrecht ihrer Tage angreifen. Da ist nichts von der Glut des Psalmgebetes in seinem Rühmen der hohen Werke und seinem Geschrei aus der Anfechtung heraus. Gewiß, das Gebet ist nicht verwehrt. Wohl aber wird vor seinen vielen Worten gewarnt (5,1). Der Gang zum Tempel ist nicht verboten, aber es wird auch da zur rechten Behutsamkeit gemahnt (4,7). Und schon gar fehlt Kohelet (wie wiederum der übrigen alttestamentlichen Weisheit) jede Hoffnung auf ein eschatologisches Eingreifen Gottes."<sup>105</sup> Dieser Vergleich des Buches Kohelets mit dem übrigen Alten

---

arch (1993), 131, zu Lauhas und vergleichbaren Kohelet-Interpretationen vgl. *E. Zenger*, Das Erste Testament (1995), 34-36.150.

101 Es liegt nahe, in dieser Interpretation eine Anwendung des sogenannten Substitutionsmodells zu sehen, nach dem Israel durch die Kirche ersetzt wird. Vgl. dazu *B. Klappert*, Israel (1980), 14ff.

102 *H.W. Hertzberg*, Prediger (1963), 237f. Vgl. wesentlich vorsichtiger *D. Michel*, Koheletbuch (1990), 353.

103 Vgl. *A. Lauha*, Kohelet (1978), 22-24.

104 *H. Graetz*, Kohélet (1871), 2.

105 *W. Zimmerli*, Unveränderbare Welt (1983), 112.

Testament mündet bei *Zimmerli* keineswegs in eine Abwertung Kohelets. Denn er sieht die Eigentümlichkeiten Kohelets nicht als Defizite seiner Theologie und seines Credos an bzw. als Mängel in seiner Einstellung zu Weisheit und Wissen. Freilich scheiden sich an diesem Vergleich die Geister. Während die einen etwa aus der fehlenden Zwiesprache Kohelets mit Gott<sup>106</sup> oder aus seinem angeblich fehlenden Urvertrauen<sup>107</sup> keine negativen Schlußfolgerungen ziehen, schlagen andere den entgegengesetzten Weg ein. Das belegen etwa die zahlreichen Qualifizierungen Kohelets als Skeptiker, Pessimist, Agnostiker usw., von denen die Forschungsberichte ein eindrückliches Bild vermitteln.<sup>108</sup> In eine ähnliche Richtung geht die Deutung des Buches als eines Zeugnisses der Krise, in die die spätalttestamentliche Weisheit geraten sei.<sup>109</sup>

Die Anzahl der Beispiele ließe sich mühelos vermehren. Aber auch ihre begrenzte Zahl erlaubt eine Schlußfolgerung: Wenn das Buch Kohelet als ein Außenseiter im Alten Testament angesehen wird, das auf viele Themen von Tora und Propheten kaum Bezug nimmt<sup>110</sup>, wenn es, aus neutestamentlicher Perspektive betrachtet, als überholt oder als Produkt eines Niedergangs gelten muß, dann verstummt das Buch für Christen. Auf der Basis eines solchen Vorverständnisses kann man zwar versuchen, mit den Mitteln der Exegese den ursprünglichen Sinn des Textes zu erhellen. Eine Relevanz für Christen hat das Buch Kohelet dann aber nicht mehr. Oder es kann sie nur noch lehren, "wie man *nicht* über und zu Gott reden darf"<sup>111</sup>.

Somit stellt sich die Frage: Wie kann eine christliche Kohelet-Rezeption aussehen, die den aufgezeigten Problemen zu entgehen sucht? Einerseits erhebt sich die Forderung, daß sie nicht hinter das heutige exegetische Methodenbewußtsein zurückfällt und dem Literalsinn des Textes gerecht zu werden sucht. Andererseits soll sie nicht wieder in eine Abwertung des Buches münden. Sie hat daher den Text nicht an dem zu messen, was er nicht sagt, was aber anderswo im Alten oder Neuen Testament enthalten ist, sondern an dem, was er sagt. Kurz: Sie hat ihm einen Eigenwert zuzubilligen, der ihm unab-

106 Um nur zwei Autoren zu nennen: *E. Glasser*, *Procès* (1970), 207: "... il lui a sans doute manqué une expérience: celle d'une communion intense avec Dieu." *R.E. Murphy*, *Faith* (1987), 259: "Neither does Qoheleth betray a close and warm relationship to God."

107 So *O. Kaiser*, *Sinnkrise* (1978), 17 (dort kursiv); ähnlich ders., *Schicksal* (1987), 50.

108 Belege dazu in den Forschungsüberblicken, etwa bei *J. Vilchez Lindez*, *Ecclesiastes* (1994), 33-38. Vgl. als Beispiel eines wesentlich ausgewogeneren Vergleichs des Buches Kohelet mit dem übrigen AT *R.N. Whybray*, *Ecclesiastes* (1989), 58-61.

109 Neuere Beispiele: *H.D. Preuß*, *Einführung* (1987), 69.116f.134; *J.L. Crenshaw*, *Ecclesiastes* (1988), 28. Vgl. zur Kritik an dieser Theorie u.a. *R.E. Murphy*, *Recent Research* (1993), 131.

110 Vgl. noch *A. Lauha*, *Kohelet* (1978), 22f. Anders *R.N. Whybray*, *Ecclesiastes* (1989), 59.

111 Mit dieser Ansicht setzt sich *E. Zenger*, *Das Erste Testament* (1995), 35 kritisch auseinander.

hängig von anderen biblischen Aussagen zukommt.<sup>112</sup> Für die christliche Rezeption ergibt sich dann die Frage: Enthält das Buch Kohelet ungeachtet seiner vermeintlichen oder wirklichen Unterschiede zu anderen biblischen Texten eine komplementäre Botschaft, die diese ergänzt? Kann es so verstanden werden, daß es von neutestamentlichen Aussagen nicht aufgehoben (im Sinne von "überholt") wird, sondern mit ihnen in ein imaginäres Gespräch treten kann, in dem es seine Anliegen geltend machen kann?

Diese Fragen möchte ich im folgenden und letzten Abschnitt beantworten. Dabei beziehe ich einige in den vergangenen Jahrzehnten von den Exegeten entwickelte Lösungsmöglichkeiten in meine Überlegungen ein, ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben.<sup>113</sup>

#### IV. Kohelet – ein Prediger für Christen?

##### 1. Kohelet als "Gesprächspartner"

Nach dem Zeugnis des Hebräerbriefs hat Gott viele Male und auf vielerlei Weise durch die Propheten zu den Vätern gesprochen (Hebr 1,1). Tatsächlich bezeugen die Schriften des Alten Testaments eine Vielzahl von Möglichkeiten, über Gott und zu Gott sowie über seine Beziehung zu den Menschen zu reden. Es ist nicht nur eine Forderung exegetischer Methodik, jeden dieser Texte als ein autonomes Werk zu verstehen, das eine eigene Aussage hat, die nicht auf die eines anderen Textes zu reduzieren ist. Auch der Respekt gegenüber den meist unbekanntem Urhebern dieser Schriften sowie gegenüber denen, die sich seit Jahrhunderten in ihnen wiederfinden, verlangt es, die betreffenden Texte als eigenständige Glaubenszeugnisse anzuerkennen. So wenig es möglich ist, sie auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen<sup>114</sup>, so wenig ist es legitim, eines dieser Zeugnisse am Maßstab eines anderen zu messen. Zwar trifft es zu, daß Texte verfaßt wurden, um andere zu ergänzen oder zu kritisieren. Spätere Redaktionsstufen sowie die Verschiedenheiten zweier Texte zum selben Thema mögen dies verdeutlichen (vgl. die Unterschiede zwischen den Königs- und Chronikbüchern).<sup>115</sup> Die Tatsache, daß das Alte Testament solche gegensätzlichen, oft widersprüchlichen Meinungen stehen läßt, mahnt aber zur

112 Vgl. auch E. Zenger, ebd., 46f; ders., Sinai (1993), 78f.

113 Verwiesen sei u.a. auf G. Vanoni, Schöpfung (1992), passim, der die Schöpfungstheologie Kohelets für Christen fruchtbar machen möchte, ferner auf J.-P. Molina, Jésus (1992), 239ff, der zahlreiche inhaltliche und formale Gemeinsamkeiten zwischen der Verkündigung Jesu und den Aussagen Kohelets erkennt.

114 Vgl. E. Glasser, Procès (1970), 208: "... mais le résultat [sc. einer Anpassung des Buch Kohelets an das Buch Ijob oder an bestimmte Psalmen] eût été un nouveau livre de Job, poésie en moins, et non le livre de l'Ecclésiaste. Il fallait que Qohelet fût celui qu'il a été; son essai sur les rapports entre sagesse et bonheur dans un monde créé par Dieu est irremplaçable."

115 Zum Gespräch, das die Bücher Sirach und Weisheit mit dem Buch Kohelet führen, vgl. E. Zenger, Das Erste Testament (1995), 150f.

Vorsicht gegenüber allen Versuchen, diese Vielfalt einzuschränken. Die Auffassung, ein Text büße seinen Wert ein, weil er von einem späteren korrigiert werde oder das Niveau eines früheren nicht erreiche, beruht auf einer Vorentscheidung: Indem man mit der einen Meinung sympathisiert, verschließt man sich dem Gespräch mit der gegenteiligen.

Mit dem Terminus "Gespräch", der übrigens auch in der Philosophie als hermeneutische Kategorie etabliert ist (s.u.), sind wir bei einem Begriff angelangt, der in der Frage einer heutigen christlichen Kohelet-Rezeption nützlich sein kann. Ein Gespräch setzt eine Gesprächsbasis voraus, die den anderen, hier das Buch Kohelet, als eine Art Gesprächspartner versteht. Der ist nicht der schweigende Zuhörer, der die christliche Position ohne die Möglichkeit eines Einspruchs hinnehmen und vor Christen verstummen muß. Genausowenig ist von Christen verlangt, sich "bedingungslos auf die von ihm [sc. Kohelet] gegebenen Antworten einzulassen"<sup>116</sup>. Vielmehr ist das Gespräch mit ihm an einer Verständigung interessiert. Das bedeutet: Das Buch Kohelet kann sein Anliegen zur Sprache bringen und dabei mit einer prinzipiellen Aufgeschlossenheit rechnen. Das Gespräch setzt also eine Lernbereitschaft voraus, die davon ausgeht, daß die eigene Position nicht die endgültige ist und keine Ergänzungen mehr benötigen würde, sondern durch die Auseinandersetzung mit dem Fremden gewinnt. "Verständigung im Gespräch ist nicht ein bloßes Sichausspielen und Durchsetzen des eigenen Standpunktes, sondern eine Verwandlung ins Gemeinsame hin, in der man nicht bleibt, was man war."<sup>117</sup> Können also Christen aus dem imaginären Gespräch mit Kohelet, das die intensive Lektüre seines Buches darstellt, lernen? Können sie in der Auseinandersetzung mit dem Fremden das unentdeckte Eigene finden und es sich insofern zu eigen machen? Zwei Aspekte des Buches Kohelet, an die das christliche Gespräch mit ihm anknüpfen kann, seien hervorgehoben:

a) *"Die Ausgebeuteten weinen, und niemand tröstet sie" (Koh 4,1)*

Kohelet bietet keine spekulative Theologie, die allgemeingültige Aussagen über das Wesen und Wirken Gottes machen würde. Er ist auch kein Prophet, der mit dem Anspruch aufträte, seinen Adressaten eine göttliche Botschaft zu überbrin-

116 O. Kaiser, Schicksal (1987), 32. Die Fortsetzung des Zitats lautet: "Aber es könnte doch sein, daß seine [= Kohelets] zentrale Anfechtung auch noch die unsere ist und wir im Gespräch mit ihm am Ende den Weg zur eigenen Gewißheit finden."

117 H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode (<sup>1</sup>1975), 360. Vgl. zur theoretischen Legitimation dieses hermeneutischen Ansatzes u.a. ebd., 349ff, E. Grassi, Einleitung (1982), 29f: "Das Gespräch erweist sich ... nicht nur als eine Weise der Vermittlung von bestehenden Wissensinhalten, sondern als eine ursprüngliche Methode, neues Wissen zu schaffen ... Konkret: ... Neue Zusammenhänge eröffnen sich plötzlich, bilden sich, verflechten sich und lösen sich auf. In diesem Sinn erweist sich das Vorgeben eines allgemeinen und überall geltenden Kodes in Wirklichkeit als Hindernis für ein sich ereignendes Verstehen. Lehren und Lernen verweilen dann im Bereich des rein Deduktiven, bei dem jedes ursprüngliche Geschehen verdorrt."

gen.<sup>118</sup> Weiterhin greift er nicht auf überlieferte Bekenntnisse oder auf Lehrmeinungen der israelitischen Weisheit zurück, die ihm helfen könnten, seine Fragen zu beantworten, oder die ihn ein optimistischeres Weltbild lehrten.<sup>119</sup> Die Lehre eines Weiterlebens nach dem Tod war ihm sicherlich bekannt (vgl. Koh 3,21); vielleicht wußte er auch von (apokalyptischen?) Hoffnungen auf eine Vergeltung im Jenseits.<sup>120</sup> Beides wird aber abgelehnt. Schließlich beruft er sich nicht auf Gottes Taten in der Geschichte Israels oder auf die Israel gegebenen Verheißungen.<sup>121</sup> Was immer er von solchen überkommenen Lehren hielt, auch von denen, die er nicht eigens erwähnt<sup>122</sup> – seine Einsichten beruhen auf der kritisch reflektierten eigenen, begrenzten Erfahrung. Vor diesem Forum haben die aus der weisheitlichen und theologischen Tradition überkommenen Lehren keinen Bestand. Die Erfahrung lehrt Kohelet beispielsweise, daß die Ausgebeuteten keinen Befreier haben, auch nicht Gott (Koh 4,1), und daß der Gesetzesbrecher nicht mit einem frühen Tod rechnen muß (Koh 8,13f). Ist aber diese Erfahrung nur das Zeugnis eines Außenseiters, das Christen getrost überhören können? Beileibe nicht. Sie erfahren zwar durch Jesu Verkündigung, daß die Gottesherrschaft nahegekommen ist und sich unaufhaltsam ausbreiten wird (vgl. u.a. Mk 4,30-32). Die Zukunft, die Jesus verheißt hat, steht aber in ihrer Fülle noch aus. Christen leben daher in der Spannung zwischen einem "schon jetzt", in dem die Herrschaft Gottes angekommen ist, und einem "noch nicht", auf das sie ihre Hoffnung richten. In dieser "Zwischenzeit" werden sie immer wieder mit der Tatsache konfrontiert, daß Menschen – oft sehr bewußt – zu den Mitteln des Unrechts und der Gewalt greifen und andere ihre Opfer werden, ohne daß ein Sinn ihrer Leiden erkennbar ist.<sup>123</sup> Wenn Christen aus dieser Perspektive das Buch Kohelet lesen, können sie daran erinnert werden, nicht das Unrecht, die Bedrängnis und Anfechtung, die Menschen *hic et nunc* erfahren, aus den Augen zu verlieren. Selbst wenn sie darauf vertrauen, daß Gott eines Tages alle Tränen abwischen wird (Jes 25,8; Offb 7,17) – diese Zusage hebt den Schmerz der Betroffenen nicht auf. Sie rechtfertigt auch keine Indifferenz diesen gegenüber, die auf die Zukunft verweist, sich von der Gegenwart aber nicht mehr anrühren läßt. Mit den Worten Walter *Zimmerlis*: "Wer nur von jener Aufhebung [= des Leides] weiß und nicht mehr vom Leben angefochten ist, das heute vieler Unterdrückter Tränen fließen läßt, wer nicht mehr versteht, daß nicht nur ein Hiob (3,1ff.), sondern auch ein Jeremia (20,14ff.) den

118 Vgl. *J. Vilchez Lindez*, *Ecclesiastés* (1994), 44, unter Berufung auf *A.M. Dubarle*.

119 Vgl. *R.E. Murphy*, *Faith* (1987), 259: "He is unwilling to compromise with specious arguments that might provide a more optimistic view of life." Ders., *Ecclesiastes* (1992), lxviii.

120 Vgl. *D. Michel*, *Qohelet* (1988), 73f; ders., *Untersuchungen* (1989), 137.164.272f u.ö. Kritisch dazu *F.J. Backhaus*, *Zeit und Zufall* (1993), 398-411.

121 Vgl. dazu *R.E. Murphy*, *Faith* (1987), 258.

122 Vgl. dazu *R.E. Murphy*, *Ecclesiastes* (1992), lxviii.

123 Vgl. auch *E. Glasser*, *Procès* (1970), 208: "Le livre de Qohelet est toujours actuel. Le mal qu'il dépeint nous atteint encore; la venue du Christ a laissé subsister la mort, la méchanceté des hommes et l'insécurité de la vie comme de l'histoire."

Tag seiner Geburt verwünscht und sich wünscht, nicht geboren zu sein, kann wohl auch die Botschaft dessen nicht verstehen, der aus der Tiefe in der qualvollen Solidarität mit allen Leidenden zu seinem Gott geschrien hat: 'Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?' (Mt. 27,46; Ps. 22,2)<sup>124</sup> *Jean-Pierre Molina* bringt dies auf eine kurze Formel: Das Buch Kohelet dient dazu, den Niedrigen Ehre zu erweisen ("rendre honneur aux humbles"<sup>125</sup>). So verstanden, kann die Lektüre des Buches Kohelet den Blick zurücklenken auf die Gegenwart mit ihren ungelösten Rätseln und ihrer Sinnlosigkeit, mit der es sich auseinanderzusetzen gilt. Von Kohelet können Christen lernen, eine skeptische Einstellung zu bewahren gegenüber allen "ideologischen" Versuchen, aktuelles Leiden zu verdrängen. Dazu zählen die Schwärmerei, die vor lauter Erlösungsgewißheit das Leiden der Menschen nicht mehr wahrhaben will, sowie die Absage an alle Verantwortung, die sich damit herausredet, daß Gott ja einst, in Zukunft, die Sünder zur Rechenschaft ziehe.<sup>126</sup> In eine ähnliche Richtung geht *Roland E. Murphy*: Das Buch Kohelet warne Christen vor einer gebrauchsfertigen Anwendung der Lehren des Heils, die den "ersten Schrei" überhöre.<sup>127</sup>

b) "... und am Unglückstag sieh ein: Auch ihn ... hat Gott geschaffen"  
(Koh 7,14)

Kohelet macht die Erfahrung<sup>128</sup>, daß es dem Menschen – und wäre er auch noch so weise oder reich – verwehrt ist, aus eigener Kraft dauerhaftes Glück zu erlangen; denn dieses würde spätestens durch seinen Tod relativiert. Er kann auch gar nicht über sein Geschick verfügen. Erst recht vermag der Mensch nicht in Gottes Pläne Einsicht zu nehmen und eine Antwort darauf zu verlangen, warum dieser ihm Glück oder Unglück beschert. Vielmehr stößt der Mensch mit seinem Fragen immer wieder an die Grenze des Erkennens, die ihm ein *Deus absconditus* setzt. Daraus folgert Kohelet aber nicht, Gott sei im Schicksal des Menschen nicht am

124 *W. Zimmerli*, Das Buch des Predigers Salomo (<sup>3</sup>1981), 176.

125 *J.-P. Molina*, Vanité (1993), 36. Ähnlich auch *L. Di Fonzo*, Ecclesiaste (1967), 82: "Sottolineando con patetica accentuazione l'essenziale vanità e stoltezza della vita stessa degli uomini, nelle sue peggiori espressioni di vizi e storture, invidie, oppressioni e violenze pubbliche e private, fortemente deplorate con sentimenti di viva partecipazione al dolore dei buoni, egli ha dato conforto alle anime sensibili e approfondito nell'uomo gli stessi sentimenti di fraterna commiserazione e pietà." Vgl. zum Folgenden auch *J.-P. Molina*, Jésus (1992), 253f; ders., L'Ecclesiaste (1995), 65f. Molina sieht dort Jesus als einen Erben Kohelets an, der seine Gedanken weiterführe, besonders aber eine skeptische Grundhaltung von ihm übernommen habe. Auf seine umfangreichen, z.T. problematischen Argumentationen kann hier nur hingewiesen werden.

126 Vgl. auch *J. Ellul*, Raison (1987), 215.

127 *R.E. Murphy*, Kohelet (1976), 569. Er fügt hinzu: "Das ist auch der Grund, weshalb Kohelet zum biblischen Kanon gehört." Vgl. auch *B. Lang*, Mensch (1979), 69: "Kohelet ist das Gegengift gegen alle Theorie, die aus dem Leben auswandert."

128 Vgl. zum Folgenden u.a. *O. Kaiser*, Schicksal (1987), 40f.49; ausführlich *L. Schwienhorst-Schönberger*, Nicht im Menschen (<sup>2</sup>1996), 286ff.298ff.

Werk oder er halte sich grundsätzlich aus ihm fern.<sup>129</sup> Er steht vielmehr hinter dem Schicksal<sup>130</sup> - seine Pläne bleiben aber dem Menschen verborgen und rätselhaft. Diese Einsicht ruft bei Kohelet keineswegs Auflehnung oder Widerspruch hervor. Ebenso wenig empfiehlt er eine Resignation, die sich in Passivität, Pessimismus, ethischem Nihilismus oder Quietismus äußern würde.<sup>131</sup> Die Antwort Kohelets auf das unbegreifliche Handeln Gottes ist vielmehr die (schöpfungstheologisch motivierte) Gottesfurcht (Koh 3,14 u.ö.)<sup>132</sup>: Fern jeglichen Gefühls der schützenden Nähe Gottes, wie sie manche Psalmisten erfahren haben mögen, rät Kohelet dazu, sich unter Gottes rätselhaften Willen zu beugen. Die "Gottesfurcht" konkretisiert sich dann in der Bereitschaft, das von Gott gewährte vergängliche Glück ebenso hinzunehmen (vgl. Koh 3,13; 9,7-10) wie das von ihm geschickte Unglück (vgl. Koh 7,14<sup>133</sup>). Kurz: Die Gottesfurcht äußert sich in der "scheue(n) Anerkennung der Gottverfügtheit aller Dinge".<sup>134</sup>

Diese Haltung ist nicht zu verwechseln mit einem widerwilligen Sich-Abfinden mit dem Schicksal, das ohnmächtig oder verzweifelt den verlorenen Chancen nachtrauert und voller Angst um das eigene Wohlergehen der unheilvollen Zukunft entgegenseht. Die Gottesfurcht ist auch nicht gepaart mit einem Gefühl des Bedauerns oder der Enttäuschung, das Kohelet einem Gott gegenüber empfinden würde, der nicht seinen Erwartungen gemäß handelt. Überhaupt wird man keine tragische Stimmung aus Kohelets Empfehlungen herauslesen können.<sup>135</sup> "Er jammert nicht ... darüber, daß Gott nicht des Menschen Kindermädchen ist ..."<sup>136</sup> Er fällt auch nicht in "ein resignatives, süß-saures Carpe diem"<sup>137</sup>. Die Gottesfurcht verbindet sich eher mit einer Art Gelassenheit: Wer Gott sein Schicksal überläßt, frei ist für das Los, das er zuteilt, verzichtet darauf, sein Glück an den Maßstäben der eigenen Erwartungen auszurichten oder es gar mit Hilfe seines eigenen, den Gesetzen der Endlichkeit unterworfenen Planens erreichen zu wollen.<sup>138</sup> Insofern bezeugen

129 Vgl. R. Gordis, *Koheleth* (1951), 112.

130 Das Schicksal stellt bei Kohelet keine von Gott unabhängige Macht dar; vgl. O. Kaiser, *Sinnkrise* (1978), 15.

131 Vgl. J. Ellul, *Raison* (1987), 215; R.E. Murphy, *Qoheleth and Theology* (1991), 33; O. Kaiser, *Schicksal* (1987), 48, 50.

132 Die Gottesfurcht und der Verzicht auf die Auflehnung sind für R.E. Murphy, *Qoheleth and Theology* (1991), 32, die beiden "bottom lines" (= Ergebnisse, Konsequenzen), die am Ende der Erfahrungen Kohelets stehen. Vgl. auch O. Kaiser, *Schicksal* (1987), 46f. Zur Gottesfurcht bei Kohelet vgl. die Überlegungen von F.J. Backhaus, *Zeit und Zufall* (1993), 361ff.; L. Schwienhorst-Schönberger, *Nicht im Menschen* (21996), 320ff.

133 Vgl. dazu L. Schwienhorst-Schönberger, *Nicht im Menschen* (21996), 167f.

134 W. Zimmerli, *Unveränderbare Welt* (1983), 113. Vgl. auch R.E. Murphy, *Qoheleth and Theology* (1991), 32; ders., *Faith* (1987), 26.

135 Vgl. M.A. Klopfenstein, *Skepsis* (1972), 108f.

136 O. Kaiser, *Ideologie* (1984), 136.

137 M.A. Klopfenstein, *Freude* (1991), 104.

138 O. Kaiser, *Schicksal* (1987), 50; vgl. ders., *Ideologie* (1984), 148.

Kohelets Gedanken eine Freiheit gegenüber sich selber und gegenüber Gott. *Otto Kaiser* bemüht einen Kohelet fremden Begriff, um diese seine Haltung zu charakterisieren. Er versteht sie als eine *resignatio* – nicht im negativen Sinne einer notgedrungenen und unfreiwilligen Annahme eines entfremdenden Schicksals, sondern im Sinne einer *resignatio in Deum*.<sup>139</sup> Denn: "... wenn sein Rat zur Freude echt war, sein *carpe diem* nicht aus der Verzweiflung, sondern aus Gottgelassenheit kam, lebte und lehrte er mehr als er sagte"<sup>140</sup> - auch wenn Kohelet seine Gedanken nicht in die Form eines Gebetes kleidete und Gott gegenüber – gleichsam performativ – sein Vertrauen aussprach.

Was können Christen aus diesen expliziten Aussagen und impliziten Haltungen Kohelets lernen? Ist die Hoffnung auf die Auferstehung ein unüberwindbares Hindernis für das Gespräch mit ihm, so daß Kohelet für sie überholt ist? Keineswegs. Die Auseinandersetzung mit den Rätseln und den Momenten der Sinnlosigkeit dieses Lebens bietet auch Christen eine genügend breite Basis, um das Gespräch mit Kohelet aufzunehmen.<sup>141</sup> Drei Gedanken, die eng miteinander zusammenhängen, verdienen hier Beachtung:

1. Auch für Christen gilt, daß der Tod ihre Endlichkeit besiegelt und alle Hoffnungen und Sicherheiten zerstört, die auf menschlichem Planen beruhen. Wer auch sie getrost "sterben lassen kann", d.h. sie weder mit einem Blick auf das Jenseits verachtet noch auf sie trauernd zurückblickt, macht aus diesen endlichen Machwerken keine vermeintlich unendlichen und wird frei für die Begegnung mit Gott, auch schon vor dem Tod. Denn das Wissen um die eigene Endlichkeit und um die des selbstgeschaffenen Glücks kann dazu bereit machen, den "jeweilige(n) jetzige(n) Augenblick ... im Vertrauen auf den unbegreiflichen Gott"<sup>142</sup> anzunehmen. Das Leben, in dessen Freuden sich Gott zeigt, wird somit nicht entwertet, und dem Tod wird nicht seine Brisanz genommen.<sup>143</sup> Aus dieser Perspektive betrachtet, ist für Christen kein *contemptus mundi* angebracht. Wenn sie auch an eine Auferstehung und ein Leben nach dem Tod glauben, trennt sie dies nicht völlig von Kohelet. Im Gegenteil: Erst wenn sie in den Freuden dieses Lebens die Nähe Gottes erfahren können, berechtigt sie dies dazu, auf eine vergleichbare Erfahrung nach ihrem Tod zu hoffen.<sup>144</sup>

139 *O. Kaiser*, *Determination* (1989), 260. Ähnlich *J.T. Walsh*, *Despair* (1982), 47: "Qoheleth's attitude is resigned acceptance of life's ultimate meaninglessness and of death's finality. This can rightly be called despair – yet it is peaceful."

140 *O. Kaiser*, *Schicksal* (1987), 50.

141 Vgl. auch *J. Vilchez Lindez*, *Eclesiastés* (1994), 46-48.

142 *N. Lohfink*, *Kohelet* (1980), 16.

143 Vgl. *N. Lohfink*, ebd., 16.

144 Vgl. *A. Bonora*, *Qohelet* (1987), 148f; *R.E. Murphy*, *Kohelet* (1976), 570; ders., *Ecclesiastes* (1992), lxxix. Beide berufen sich hier auf einen Gedanken Dietrich Bonhoeffers.

2. Wenn Christen mit vollem Ernst beten "Dein Wille geschehe wie im Himmel, so auf der Erde" (Mt 6,10), nehmen sie Abschied von einem Gott, der sich ihren Erwartungen fügen soll. Sie wissen genauso wie Kohelet, daß Gott anders ist als jegliches menschliche Bild von ihm. *Roland E. Murphy* hält es für Kohelets größten theologischen Beitrag, daß er an der Andersheit Gottes festhält, in dessen Mysterium Christen prinzipiell nicht mehr Einsicht gewinnen könne. Sie können sich aber wie er auf Gottes "Geschäftsbedingungen" einstellen.<sup>145</sup> Anders gesagt: Da er im Himmel ist (so Koh 5,1), kann er sich nicht vom Menschen vereinnahmen und sein Verhalten vorschreiben lassen. Vielmehr kann Kohelet Christen lehren, daß ihr Verhältnis zu Gott in der Spannung zwischen dem "Unser Vater" und dem "Gott ist im Himmel" steht. Christliches Gottvertrauen rechtfertigt damit keine "Schwärmerei", die nur das "Unser Vater" betont und die Andersheit Gottes aufzuheben versucht ist.<sup>146</sup>

3. Wer das "Dein Wille geschehe" betet, vertraut sich einem Gott an, der, wie es in einem Kirchenlied heißt, "auf die rauhe Bahn führt", jedenfalls nicht dahin, wohin man es sich wünscht. Auch wenn Kohelet sein Vertrauen Gott gegenüber nicht in Gebete faßt – Christen können von ihm lernen, "sich ... ins Offene des jeweils nächsten Augenblicks zu stellen, einfach in Gottes Verfügung"<sup>147</sup> und ohne zu wissen, wohin sie dieser Weg im einzelnen führen wird. Wenn sie sich ihm überlassen, verlieren alle endlichen Werte, auf die sie ihr Glück bauen, ihren Wert, selbst das eigene Leben. In einem solchen "Lebenskonzept" ist die Hoffnung auf die Auferstehung kein "Fremdkörper" mehr, sondern sie ist integriert in das gelassene Vertrauen auf Gott, das das ganze Leben prägt und sich auch noch im Angesicht des Todes bewähren kann.<sup>148</sup>

## 2. Das Gespräch mit der Wirkungsgeschichte des Buches Kohelet

Es wäre widersprüchlich, wenn man das Buch Kohelet als Gesprächspartner für Christen zurückgewinnen wollte, zugleich aber seine jüdische und christliche

145 *R.E. Murphy*, Kohelet (1976), 569; ders., *Faith* (1987), 260; ders., *Qoheleth and Theology* (1991), 32.

146 Vgl. *W. Zimmerli*, Unveränderbare Welt (1983), 113f. Ähnlich *K. Galling*, *Prediger* (1940), 47: "Obwohl das Buch K. allein um den verborgenen fernen Gott weiß, hat es im Kanon (des AT und darüber hinaus der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments) seinen Platz, weil in ihm mit radikalem Ernst ein letztlich auswegloses Bemühen um das Verstehen eines von der undurchsichtigen 'Vorsehung' ständig bedrängten und begrenzten Lebens bezeugt wird." Vgl. auch *J. Ellul*, *Raison* (1987), 210.

147 *N. Lohfink*, Kohelet (1980), 17.

148 Ähnlich *O. Kaiser*, *Schicksal* (1987), 51: "Aber keine Spekulation und keine Berichte über die Selbstbekundungen Verstorbener werden uns Frieden und Gewißheit geben, wenn wir nicht vorher mittels der Annahme unserer Endlichkeit, mittels der *resignatio in Deum* diesen Frieden gewonnen haben. Wer der Auferstehung Christi und der Gewißheit des ewigen Lebens teilhaftig werden will, der muß sich, um es in der Sprache des Apostels zu sagen, mit ihm in den Tod geben, Röm 6,1ff."

Wirkungsgeschichte mit einem Gefühl der Überlegenheit betrachtete. Ohne hier die für die Behandlung dieses Problems notwendige Ausführlichkeit anzustreben, seien folgende Gedanken notiert:

1. Die Interpretationsverfahren, mit denen jüdische Gelehrte die Orthodoxie des Buches Kohelet zu verteidigen suchten, mögen für Exegeten, die am Literalsinn interessiert sind, skurril klingen. Sie zeugen aber von dem Bemühen der Rabbinen, das Buch nicht nur zu überliefern, sondern ihm auch einen Sinn zu verleihen, der innerhalb bestimmter religiöser Traditionen und Überzeugungen konsensfähig war. Insofern unterscheiden sich diese Initiativen nur *materialiter*, nicht *formaliter* von allen späteren Versuchen, das einmal kanonisierte Buch an die übrige Bibel anzunähern und so für die Gläubigen der jeweiligen eigenen Generation fruchtbar zu machen. Dabei galten freilich für die Rabbinen andere hermeneutische Maßstäbe als für christliche Theologen der Väterzeit oder späterer Epochen. Immerhin: Wenn jüdische *und* christliche Ausleger das von Kohelet verschiedentlich angesprochene Essen und Trinken allegorisch auf die Lektüre der Schriften beziehen konnten, lassen sie ihn aber implizit dazu auffordern, sein Werk mit der übrigen jüdischen und christlichen Bibel zu vergleichen. Daß bei diesem Vergleich nicht nur Unterschiede, sondern auch Gemeinsamkeiten auffallen, tritt erst allmählich wieder ins Bewußtsein heutiger Exegese.<sup>149</sup>

2. Die von *Hieronymus* begründete Exegese, Kohelet lehre den *contemptus mundi* und die Vorbereitung auf das Leben nach dem Tod, hat, wenigstens in bestimmten Grenzen, ihre Berechtigung: nicht im Sinne einer alles Irdische respektlos verachtenden Weltflucht, sondern im Sinne einer Einstellung, diese vorhandene Welt zu nutzen und zu genießen, sein letztes Vertrauen aber auf Gott zu setzen.

3. Die von *Martin Luther* entwickelte Kohelet-Deutung betont eine Gemeinsamkeit zwischen Kohelet und den Aussagen von Mt 6,25-34. Dort läßt Jesus ein, den Augenblick auszukosten, in der Gegenwart zu leben, sich Gott anvertrauen und das anzunehmen, was Gott im jeweiligen Augenblick schenkt.<sup>150</sup> Wenn *Luther* die Aussagen Kohelets mit diesem Abschnitt der Bergpredigt in Verbindung bringt, ist dies nicht völlig willkürlich. In Mt 6,25.28 warnt Jesus vor der Sorge um Nahrung und Kleidung. Dies begründet er in Mt 6,28 mit einem Naturvergleich: Die Lilien des Feldes wachsen, ohne sich abzumühen (οὐ κοπιῶσιν)<sup>151</sup> und zu spinnen. Und trotzdem, so fährt Jesus fort, sei Salomo in all seiner δόξα nicht so gekleidet gewesen wie eine von diesen Blumen. Implizit bedeutet das: Salomo, für das Neue Testament der Verfasser auch des Buches Kohelet, hat sich abgemüht (κοπιᾶω, hebräisch *ʿml*), um δόξα zu erlangen (3 Kön 3,13; ähnlich 2 Par 1,12). Und doch ist das Produkt dieser Mühe unvergleichbar geringwertiger als die Gaben, die Gott in

149 Vgl. dazu *R.N. Whybray*, *Ecclesiastes* (1989), 58-61.

150 Vgl. auch *A. Bonora*, *Qohelet* (1987), 145.

151 Vgl. *W. Bauer*, *Wörterbuch* (<sup>6</sup>1988), 901.

seiner Sorge den Lilien, erst recht aber den kleingläubigen Menschen (Mt 6,30) zukommen läßt.<sup>152</sup> Welche Konsequenz ergibt sich aus dem Vergleich von Mt 6,25-34 und Kohelet? Geht die Zusage der Bergpredigt, Gott kümmere sich täglich um die elementaren Bedürfnisse des Menschen, nicht weit über die Aussagen und Erfahrungen des Buches Kohelet hinaus? Dies mag auf den ersten Blick so scheinen. Und doch wird dieses "Mehr" relativiert: Wer sich auf die von Jesus verkündigte Gottesherrschaft einläßt, verzichtet ebenso auf den Gewinn unter der Sonne und überläßt sich genauso wie Kohelet dem überraschenden Handeln Gottes.<sup>153</sup>

### 3. Abschließende Bemerkungen

Das "Gespräch" mit dem Buch Kohelet hatte nicht zum Ziel, jedem seiner Sätze eine christliche Deutung zu verleihen. Seine Absicht war vielmehr, mit einer weit verbreiteten Meinung in Diskussion zu treten, nach der das Buch Kohelet mit dem Neuen Testament unvereinbar sei, ja von ihm überholt werde. Dabei stellte sich heraus, daß durch die Auseinandersetzung mit dem Buch Kohelet christliches Denken und Reden von Gott, von Tod und von Erlösung hinzulernen kann.<sup>154</sup> Es versteht sich von selbst, daß das Buch Kohelet nicht das Neue Testament relativiert oder umgekehrt, genausowenig wie etwa die Erfahrungen des Vertrauens, wie sie manche Psalmen wiedergeben, die Klagen Ijobs ersetzen können. Wenn die Bibel jedoch eine Vielfalt von Glaubenserfahrungen widerspiegelt und diese eine Vielfalt von Identifikationsmodellen darstellen, dann – und hier sei mir eine allegorische Kohelet-Interpretation erlaubt – kann es auch im Leben von Christen verschiedene Zeiten geben: eine für die Beschäftigung mit den Evangelien oder mit den Psalmen, aber auch eine für Kohelet und den Versuch, ihn mit den anderen Zeugen alt- und neutestamentlichen Glaubens ins Gespräch zu bringen. Ein Gefühl der Überlegenheit gegenüber Kohelet ist, so Roland E. *Murphy*<sup>155</sup>, nicht angebracht.

152 Ausführlich zu diesen Texten und ihrem alttestamentlichen Hintergrund *M.F. Olsthoorn*, *Jewish Background*, 45-49; *D.M. Carr*, *From D to Q*, 164-172; *H.D. Betz*, *Sermon*, 459ff; *M. Dumais*, *Sermon*, 265-273. Zu einer ähnlichen Thematik in Ps 127 vgl. *B. Renaud*, *Salomon*, 411ff.

153 Vgl. auch *N. Lohfink*, *Kohelet* (1980), 17.

154 Vgl. zur Hermeneutik eines solchen Gesprächs auch *E. Zenger*, *Sinai* (1993), 76-80.

155 *R.E. Murphy*, *Ecclesiastes* (1992), lxix.

## Literaturverzeichnis

*Quellentexte*

Der Babylonische Talmud. Neu übertragen durch L. Goldschmidt. Bd. I/2, Berlin: Verlag Biblion, 1929.

*Andreas von Sankt Viktor*, Expositio historica in Ecclesiasten: Andreae de Sancto Victore Opera III (ed. R. Berndt)(CCM 53B), Turnhout: Brepols, 1991, 93-147.

*Hieronymus*, Commentarius in Ecclesiasten (CCSL 72), Turnhout: Brepols, 1959, 257-361.

*Erasmus von Rotterdam*, In Novum Testamentum Praefationes, in: Studienausgabe Bd. 3, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, <sup>2</sup>1990, 1-115.

*Luther, Martin*, Deutsche Bibel Bd. 10/2 (WA.DB 10/2). Reprint Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1970.

*Theodor von Mopsuestia*, Das syrische Fragment des Ecclesiastes-Kommentars. Syrischer Text mit vollständigem Wörterverzeichnis (ed. W. Strothmann) (GOF.S 28), Wiesbaden: Harrassowitz, 1988.

--- Syrische Katenen aus dem Ecclesiastes-Kommentar. Syrischer Text mit vollständigem Wörterverzeichnis (ed. W. Strothmann) (GOF.S 29), Wiesbaden: Harrassowitz, 1988.

*Kommentare*

*Delitzsch, Franz*, Hoheslied und Koheleth (Biblischer Commentar über die poetischen Bücher des Alten Testaments), Leipzig: Dörffling & Franke, 1875.

*Crenshaw, James L.*, Ecclesiastes. A Commentary (Old Testament Library), London: SCM Press, 1988.

*Di Fonzo, Lorenzo*, Ecclesiaste (La Sacra Bibbia), Turin/Rom: Marietti, 1967.

*Galling, Kurt*, Der Prediger: Die Fünf Megilloth (HAT 1,18), Tübingen: J.C.B. Mohr, 1940, 47-90.

*Gordis, Rorbert*, Koheleth - The Man and His World, New York: The Jewish Theological Seminary, 1951.

*Graetz, Heinrich*, Kohélet oder der Salomonische Prediger, Leipzig: C.F. Winter, 1871.

*Hertzberg, Hans Wilhelm*, Der Prediger: ders., Der Prediger/H. Bardtke, Das Buch Esther (KAT<sup>2</sup> XVII,4), Gütersloh: G. Mohn, 1963.

*Lauha, Aarre*, Kohelet (BK 19), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978.

*Lohfink, Norbert*, Kohelet (NEB), Würzburg: Echter, 1980.

- Murphy, Roland E.*, Ecclesiastes (Word Biblical Commentary 23A), Dallas: Word Books, 1992.
- Podechard, Emmanuel*, L'Ecclésiaste (EtB), Paris: Lecoffre, 1912.
- Ravasi, Gianfranco*, Qohelet, Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1988.
- Vilchez Lindez, José*, Ecclesiastés o Qohélet (Nueva Biblia Española), Estella: Editorial Verbo Divino, 1994.
- Wildeboer, Gerrit*, Der Prediger: K. Budde u.a., Die Fünf Megillot (KHC XVII), Freiburg i.B. u.a.: J.C.B. Mohr, 1898, 109-168.
- Zimmerli, Walter*, Das Buch des Predigers Salomo: H. Ringgren/W. Zimmerli/O. Kaiser, Sprüche. Prediger. Das Hohe Lied. Klagelieder. Das Buch Esther (ATD 16,1/2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, 121-249.

### Übrige Literatur

- Backhaus, Franz Josef*, "Denn Zeit und Zufall trifft sie alle". Zu Komposition und Gottesbild im Buch Qohelet (BBB 83), Frankfurt am Main: Anton Hain, 1993.
- Der Weisheit letzter Schluß! Qoh. 12,9-14 im Kontext von Traditionsgeschichte und beginnender Kanonisierung: BN 72 (1994) 28-59.
- Barthélemy, Dominique*, L'État de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome (131-135): J.-D. Kaestli/O. Wermelinger (Hgg.), Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire, Genève: Labor et Fides, 1984, 9-45.
- Bauer, Walter*, Wörterbuch zum Neuen Testament. 6., völlig neu bearbeitete Auflage von Kurt und Barbara Aland, Berlin/New York: W. De Gruyter, 1988.
- Berndt, Rainer*, André de Saint-Victor († 1175). Exégète et théologien (Bibliotheca Victorina 2), Paris/Turnhout: Brepols, 1991.
- Skizze zur Auslegungsgeschichte der Bücher Proverbia und Ecclesiastes in der abendländischen Kirche: SE 34 (1994) 5-32.
- Betz, Hans Dieter*, The Sermon on the Mount. Including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49) (Hermeneia), Minneapolis, Augsburg Fortress Press, 1995.
- Bonora, Antonio*, Qohelet. La gioia e la fatica di vivere (LoB.AT I,17), Brescia: Queriniana, 1987.
- Brière, Jacques*, Salomon dans le Nouveau Testament: DBS 11, 1991, 480-485.
- Carr, David McLain*, From D to Q. A Study of early Jewish interpretations of Salomon's dream at Gibeon (SBL.MS 44). Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1991.
- Defélix, Chantal*, Qohélet dans la tradition juive: LV (L) 44,1 (= Nr. 221) (1995) 19-31.

- Dell, Katharine J.*, Ecclesiastes as Wisdom: Consulting Early Interpreters: VT 44 (1994) 301-329.
- Dumais, Marcel*, Le sermon sur la montagne. État de la recherche, interprétation, bibliographie, Paris: Letouzey & Ané, 1995.
- Eißfeldt, Otto*, Alles Ding währt seine Zeit: A. Kuschke/E. Kutsch (Hgg.), Archäologie und Altes Testament. Festschrift für K. Galling zum 8. Januar 1970, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1970, 69-74.
- Ellul, Jacques*, La raison d'être. Méditation sur l'Ecclésiaste, Paris: Du Seuil, 1987.
- Gadamer, Hans-Georg*, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen: J.C.B. Mohr, <sup>4</sup>1975.
- Galling, Kurt*, Stand und Aufgabe der Kohelet-Forschung: ThR.NF 6 (1934) 355-373.
- Glasser, Étienne*, Le procès du bonheur par Qohelet (LeDiv 61), Paris: Du Cerf, 1970.
- Grassi, Ernesto*, Einleitung: ders./H. Schmale, Das Gespräch als Ereignis. Ein semiotisches Problem, München: W. Fink, 1982, 11-32.
- Hanig, Roman*, Christus als "wahrer Salomo" in der frühen Kirche: ZNW 84 (1993) 111-134.
- Holm-Nielsen, Svend*, On the Interpretation of Qoheleth in Early Christianity: VT 24 (1974) 168-177.
- The Book of Ecclesiastes and the Interpretation of it in Jewish and Christian Theology: ASTI 10 (1976) 38-96.
- Jarick, John*, Gregory Thaumaturgos' Paraphrase of Ecclesiastes (SBL.SCS 29), Atlanta: Scholars Press, 1990.
- Theodore of Mopsuestia and the Interpretation of Ecclesiastes: R. Carroll/D. Mark (Hgg.), The Bible in human society. Essays in honor of John Rogerson (JSOT.S 200). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, 306-316.
- Kaiser, Otto*, Die Sinnkrise bei Kohelet: G. Müller (Hg.), Rechtfertigung, Realismus, Universalismus in biblischer Sicht (FS A. Köberle), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, 3-21.
- Ideologie und Glaube. Eine Gefährdung christlichen Glaubens am alttestamentlichen Beispiel aufgezeigt, Stuttgart: Radius, 1984.
- Schicksal, Leid und Gott. Ein Gespräch mit dem Kohelet, Prediger Salomo: M. Oeming/A. Graupner (Hgg.), Altes Testament und christliche Verkündigung (FS A.H.J. Gunneweg), Stuttgart u.a.: W. Kohlhammer, 1987, 30-51.
- Determination und Freiheit beim Kohelet/Prediger Salomo und in der Frühen Stoa: NZStH 31 (1989) 251-270.
- Karpp, Heinrich*, Art. Bibel IV: Die Funktion der Bibel in der Kirche: TRE Bd. 6. Berlin/New York 1980, 48-93.

- Kieffer, René*, Jerome: His Exegesis and Hermeneutics: M. Sæbø (Hg.), Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation, Bd. I/1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 663-681.
- Klappert, Bertold*, Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths (TEH 207), München: Chr. Kaiser, 1980.
- Klopfenstein, Martin A.*, Die Skepsis des Qohelet: ThZ 28 (1972) 97-109.  
 --- Kohelet und die Freude am Dasein: ThZ 47 (1991) 97-107.
- Körtner, Ulrich H.J.*, Schrift und Geist. Über Legitimität und Grenzen allegorischer Schriftauslegung: NZStH 37 (1995) 1-17.
- Lang, Bernhard*, Ist der Mensch hilflos? Zum Buch Kohelet (Theologische Meditationen 53), Zürich: Benziger, 1979.
- Leanza, Sandro*, L'esegesi di Origine al libro dell'Ecclesiaste, Reggio Calabria: Parallela 38, 1975.  
 --- Le catene esegetiche sull'Ecclesiaste: Aug. 17 (1977) 545-552.  
 --- L'atteggiamento della più antica esegesi cristiana dinanzi all'epicureismo ed edonismo di Qohelet: Orph. 3 (1982) 73-90.  
 --- Un capitolo sulla fortuna del Commentario all'Ecclesiaste di Girolamo: il Commentario dello Ps. Ruperto di Deutz: CCICr 3 (1985) 357-389.  
 --- Sul Commentario all'Ecclesiaste di Girolamo. Il problema esegetico: Y.-M. Duval, Jérôme entre l'Occident et l'Orient. XVI<sup>e</sup> centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du Colloque de Chantilly (septembre 1986), Paris: Études Augustiniennes, 1988, 267-282.  
 --- I condizionamenti dell'esegesi patristica. Un caso problematico: l'interpretazione di Qohelet: RStB 2 (1991) 25-49.
- Lubac, Henri de*, Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture. Bd. II/1, Paris: Aubier, 1961.
- Michel, Diethelm*, Qohelet (EdF 258), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.  
 --- Art. "Koheletbuch": TRE Bd. 19. Berlin/New York: W. De Gruyter, 1990, 345-356.  
 --- Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet. Mit einem Anhang von Reinhard G. Lehmann: Bibliographie zu Qohelet (BZAW 183), Berlin/New York: W. De Gruyter, 1989.
- Molina, Jean-Pierre*, Jésus ben Qohélet: O. Abel/F. Smyth (Hgg.), Le livre de traverse. De l'exégèse à l'anthropologie, Paris: Du Cerf, 1992, 237-256.  
 --- Vanité des vanités. La leçon de l'Ecclésiaste: Christus 157 (1993) 29-38.  
 --- L'Ecclésiaste et l'Ecclésioclaste: LV (L) 44,1 (= Nr. 221) (1995) 55-67.
- Müller, Hans-Peter*, Der unheimliche Gast. Zum Denken Kohelets: ZThK 84 (1987) 440-464.
- Murphy, Roland E.*, Kohelet, der Skeptiker: Conc (D) 12 (1976) 567-570.  
 --- Kohelet Interpreted. The Bearing of the Past on the Present: VT 32 (1982) 331-337.

- Qohelet Interpreted. The Bearing of the Past on the Present: VT 32 (1982) 331-337.
- The Faith of Qoheleth: Word and World 7 (1987) 253-260.
- Qoheleth and Theology: BTB 21 (1991) 30-33.
- Recent Research on Proverbs and Qohelet: Currents in Research. Biblical Studies 1 (1993) 119-140.
- Olsthoorn, M.F.*, The Jewish Background and the Synoptic Setting of Mt 6,25-33 and Lk 12,22-31 (SBFA 10). Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1975.
- Quacquarelli, Antonio*, La lettura patristica di Qoèlet: VetChr 29 (1992) 5-17.
- Preuß, Horst Dietrich*, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, Stuttgart u.a.: W. Kohlhammer, 1987.
- Renaud, Bernard*, Salomon, figure du messie: RevSR 68 (1994) 409-426.
- Reventlow, Henning Graf*, Epochen der Bibelauslegung. 2 Bde, München: C.H. Beck, 1990 und 1994.
- Schäfer, Peter*, Die sogenannte Synode von Jabne. Zur Trennung von Juden und Christen im ersten/zweiten Jh. n. Chr.: Jud. 31 (1975) 54-64. 116-124.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger*, "Nicht im Menschen gründet das Glück" (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie (Herders Biblische Studien 2), Freiburg: Herder, <sup>2</sup>1996.
- Sparks, Hedley Frederick Davis*, Jerome as a Biblical Scholar: P.R. Ackroyd/C.F. Evans (Hgg.) The Cambridge History of the Bible. Bd. 1: From the Beginnings to Jerome. Cambridge 1970, 510-541.
- Stemberger, Günter*, Jabne und der Kanon: Zum Problem des biblischen Kanons (JBT 3), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988, 163-174.
- Streza, Sergio*, Storia dell'esegesi del libro dell'Ecclesiaste nei Padri (fino a Origine), Diss. Rom: Gregoriana, 1992.
- Strothmann, Werner*, Der Kohelet-Kommentar des Theodor von Mopsuestia: M. Görg (Hg.), Religion im Erbe Ägyptens. Beiträge zu Ehren von A. Böhlig (ÄAT 14), Wiesbaden: Harrassowitz, 1988, 186-196.
- Studer, Basil*, Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift (Zur hermeneutischen Problematik der frühchristlichen Bibelauslegung): REAug 42 (1996) 71-95.
- Thurn, Hans*, Zum Text des Hieronymus-Kommentar zum Kohelet: BZ 33 (1989) 234-244.
- Trublet, Jacques*, Constitution et clôture du canon hébraïque: C. Theobald (Hg.), Le canon des écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques (LeDiv 140), Paris: Du Cerf, 1990, 77-187.
- Vanoni, Gottfried*, Schöpfung und Neuschöpfung aus bibeltheologischer Sicht: Ökumenisches Forum. Grazer Hefte für konkrete Ökumene 15, Graz: Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie der Theologischen

- Fakultät und "Interkonnfessioneller Arbeitskreis Ökumene in der Steiermark", 1992, 93-109.
- Walsh, Jerome T.*, Despair as a Theological Virtue in the Spirituality of Ecclesiastes: BTB 12 (1982) 46-49.
- White, Graham*, Luther on Ecclesiastes and the limits of human ability: NZSTh 29 (1987) 180-194.
- Whybray, Roger Norman*, Ecclesiastes (OTGu), Sheffield: JSOT Press, 1989.
- Wilson, Gerald H.*, The Words of the Wise: the intent and significance of Qoheleth 12:9-14: JBL 103 (1984) 175-192.
- Wölfel, Eberhard*, Luther und die Skepsis (FLGP X/12), München: Chr. Kaiser, 1958.
- Zenger, Erich*, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf: Patmos, <sup>5</sup>1995 (<sup>1</sup>1991).
- Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments, Düsseldorf: Patmos, 1993.
- Zimmerli, Walther*, "Unveränderbare Welt" oder "Gott ist Gott"? Ein Plädoyer für die Unaufgebbarkeit des Predigerbuches in der Bibel: H.-G. Geyer (Hg.), "Wenn nicht jetzt, wann dann?" Aufsätze für H.-J. Kraus zum 65. Geburtstag. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1983, 103-114.