

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER · WIEN

GLÜCK IM ALTEN TESTAMENT

Bedeutende Theologen der Frühen Kirche verstanden den christlichen Glauben als eine Philosophie, die zum glücklichen Leben führt. Eine der ersten Schriften, die der junge Augustinus nach seiner Bekehrung noch im Jahre 386 n. Chr. auf dem Landgut Cassiciacum verfasste, handelt *De beata vita*. Augustinus greift damit eine antike philosophische Tradition auf. Das zentrale Thema der hellenistischen Philosophien über alle Schulgrenzen hinweg war die Frage nach dem Glück, der *Eudaimonia*. Christliche Theologen sahen sich mit dieser Fragestellung aber zugleich in der biblischen Tradition stehend. Und das durchaus zu Recht. Gregor von Nyssa versteht den Psalter als einen «Wegweiser zum glücklichen Leben». Das erste Kapitel seines Werkes *In Inscriptiones Psalmorum* eröffnet er im Anschluss an Psalm 1,1 («*Makarios aner ...*») mit dem Satz: «Das Ziel eines tugendgemäßen Lebens ist die Glückseligkeit (*makariotes*).» In seinem Werk zeigt Gregor vor allem anhand der Psalmenüberschriften, wie der Psalter in der Abfolge seiner einzelnen Psalmen auf die Erreichung dieses Zieles hingeordnet ist.

Da die Bücher des Alten Testaments von unterschiedlichen historischen Autoren zu unterschiedlichen Zeiten verfasst und oft auch in sich selbst noch einmal diachron geschichtet sind, lässt sich unter einer streng historischen Fragestellung und einer isolierten Betrachtung einzelner Werke kein in sich kohärenter alttestamentlicher Glücksdiskurs rekonstruieren. Berücksichtigt man jedoch, dass biblische Texte in einem vielfältigen Gespräch miteinander und in wechselseitiger Auslegung zueinander stehen, nimmt man ferner ihre Sinnoffenheit ernst und bringt man zudem einen rezeptionsästhetischen Ansatz in Anschlag, dann kann sehr wohl von einem Leser, dem die biblischen Texte zu denken geben, ein in sich stimmiger alttestamentlicher Glücksdiskurs rekonstruiert werden, ohne dass das Wissen um die historische Dimension der diesen Diskurs konstituierenden Stimmen ausgeblendet wird. Dieser Weg soll im Folgenden beschrritten werden.

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, geb. 1957, Professor für Alttestamentliche Bibeldwissenschaften an der Universität Wien.

1. Das gute Leben ist das glückliche Leben

Blickt man aus der Perspektive der Philosophie der Antike auf das Thema «Glück im Alten Testament», dann ist zunächst in aller Nüchternheit zu konstatieren, dass in den Schriften des Alten Testaments das sogenannte vorphilosophische Glücksverständnis verbreitet ist. Glückselig gepriesen wird derjenige, der «äußere Güter» besitzt. Dazu gehören Ansehen, Reichtum, Nachkommenschaft, Gesundheit und langes Leben, kurz: soziale und psycho-somatische Integrität. Aus einer platonischen Sicht, der sich auch der heilige Augustinus verbunden weiß, handelt es sich hierbei um vergängliche Güter. Häufig werden diese Gaben des Glücks als Ausdruck göttlichen Segens verstanden. So kann der von Gott Gesegnete ebenso wie das von Gott gesegnete Volk als glücklich angesehen werden (vgl. Dtn 7,12f). Ein derartiges Glück wird demjenigen zuteil, der in rechter Weise lebt. Dies gilt sowohl für den Einzelnen als auch für das Volk.

Die alttestamentliche Tradition spricht also von einem Zusammenhang zwischen dem guten und dem glücklichen Leben. In dieser Hinsicht konvergiert das alttestamentliche Glücksverständnis mit demjenigen der antiken philosophischen Tradition: Das *bene vivere* ist Bedingung für das *beate vivere*.

An der Verbindung von (sittlich) gutem und glücklichem Leben und an der inhaltlichen Bestimmung des Glücks als Besitz materieller und immaterieller Güter setzt nun ein vielstimmiger und vielschichtiger innerbiblischer Reflexionsprozess ein. Die in diesem Beitrag vertretene These lautet, dass der Zusammenhang vom guten und glücklichen Leben in der biblischen Tradition nie aufgelöst, wohl jedoch in sehr gründlicher Weise durchdacht wird. Scheint mit der europäischen Aufklärung nach Auskunft von Robert Spaemann der Bezug von Glück und Wahrheit zu verschwinden,¹ so kann dies für die alttestamentliche Tradition nicht gesagt werden. Dieser Bezug wird auch dann aufrecht erhalten, wenn alles dagegen zu sprechen scheint.

2. Quellen des guten Lebens

Die alttestamentliche Tradition kennt im Grunde zwei Quellen, aus denen die inhaltliche Bestimmung des (sittlich) guten Lebens schöpft: Erfahrung und Vernunft auf der einen, Gottes Weisung auf der anderen Seite. Die erste Quelle kann mit dem Begriff der «Weisheit», die zweite mit dem Begriff «Tora» umschrieben werden. Beide Quellen bilden keinen Gegensatz. Im Gegenteil. Sie werden im Laufe der biblischen Überlieferung immer stärker einander zugeordnet. Die Weisheit ist letztlich eine Gabe Gottes (Spr 2,6), sie ist «Beisitzerin (Paredros)» auf seinem Thron (Weish 9,4), durch sie hat Gott den Menschen erschaffen (Weish 9,2), sie «durchwaltet voll Güte das All» (Weish 8,1). Sie erfüllt das «Bundesbuch des höchsten Gottes, das Gesetz,

das Mose uns vorschrieb» (Sir 24,23; vgl. Dtn 4,6). Ein glückliches Leben führt, wer auf ihren Ruf hört. Die Freundschaft mit ihr bringt reine Freude (Weish 8,18). Sie kennt den Willen Gottes (Weish 9,9). Wer ihrer Weisung folgt, der befolgt zugleich den Willen Gottes. Insofern ist jener Mensch glücklich zu preisen, «der Weisheit gefunden und Einsicht gewonnen hat» (Spr 3,13) ebenso wie derjenige, der die Tora meditiert «bei Tag und bei Nacht», in Zeiten des Heils und in Zeiten des Unheils (Ps 1). Weisheit und Tora gehen beide von Gott aus. Wer ihren Weisungen folgt, der folgt Gott.

Im Hinblick auf die Gestaltung eines guten Lebens setzt die biblische Tradition demnach sehr wohl auf Einsicht, Erfahrung und Vernunft. Die Erfahrung kann selbst erworben, sie kann aber auch von anderen Menschen, in der Regel von den Eltern oder Lehrern, übernommen worden sein (vgl. Ijob 5,27). Dies zu betonen erscheint wichtig, da häufig im Verweis auf die biblische Tradition ein Gegensatz zwischen Vernunft und Glaube, zwischen Einsicht aufgrund von Erfahrung und Einsicht aufgrund von Offenbarung konstruiert wird. In der biblischen, insbesondere der weisheitlichen Tradition sind das jedoch keine Gegensätze, vorausgesetzt, beide Quellen der Erkenntnis sind nicht durch getrübbte Wahrnehmungen menschlicherseits verunreinigt.

Greifen wir als einfaches Beispiel die Warnung vor selbstverschuldeter Armut heraus: «Lässige Hand bringt Armut, fleißige Hand macht reich. Wer im Sommer sammelt, ist ein kluger Mensch; in Schande gerät, wer zur Erntezeit schläft» (Spr 10,4-5). Die erste Sentenz stellt einen Zusammenhang von Faulheit und Armut, von Fleiß und Reichtum her. Die zweite Sentenz hebt zudem auf die Bedeutung eines vorausschauenden Handelns für das persönliche Wohlergehen hin. Fleiß und rechte Sorge sollten also nicht mit Verweis auf Lk 12,22-31 als «bürgerliche» Tugenden diffamiert und einem «radikalen», von Jesus geforderten Gottvertrauen entgegen gestellt werden. Die vermeintlichen Widersprüche biblischer Texte sind von der Tradition immer als Anregung verstanden worden, über die in ihnen angesprochene Thematik in differenzierter Weise nachzudenken. Es gibt falsche Formen der Sorge, die Menschen krank und unglücklich machen. Es gibt aber auch eine Unbekümmertheit, die Menschen ins Unglück stürzt. Das verbreitete Alltagswissen, das ein gewisses Maß an materiellem Wohlstand dem Wohlergehen der Menschen förderlich ist, wird durch neuere empirisch-soziologische Forschungen gestützt. Das oben zitierte Wort aus Spr 10,4-5 weiß um diesen Zusammenhang und ruft den jungen Menschen dazu auf, sein Leben entsprechend zu gestalten: «Mein Sohn, lass beides nicht aus den Augen: Bewahre Umsicht und Besonnenheit! Dann werden sie dir ein Lebensquell, ein Schmuck für deinen Hals; dann gehst du sicher deinen Weg und stößt mit deinem Fuß nicht an» (Spr 3,21-23). Insofern weiß auch das Alte Testament um das Sprichwort: Jeder ist seines

Glückes Schmied. Was uns die modernen Wissenschaften an diesbezüglichen Einsichten vermitteln, steht der Sache nach insofern in einer biblisch bezeugten Tradition, als diese sehr wohl darum weiß, dass die Gesetze der Schöpfung zu beachten sind, dass der Mensch in rechter Weise seiner Einsicht und Vernunft folgen soll, wenn er glücklich werden will.

Der Grundsatz, Einsicht und Vernunft bei der Gestaltung des Lebens walten zu lassen, kann sich in einem Sprachgefüge verdichten, das vom Hören auf den «Ruf der Weisheit» spricht. Vor allem in den einleitenden Kapiteln des Buches der Sprichwörter wird den Schülern die Weisheit als eine attraktive Frau vor Augen geführt, die mit eindringlichen Worten zu einem Leben in der Gemeinschaft mit ihr aufruft. Sie lässt sich von denen finden, die sie mit ganzem Herzen suchen (Spr 8,17), und sie verheißt denen ein Leben in Fülle, die in ihrem Haus Mahl mit ihr halten (Spr 9,1-6). «Glücklich (*makarios*) der Mensch, der Weisheit gefunden, der Mensch, der Einsicht gewonnen hat. Denn sie zu erwerben ist besser als Silber, sie zu gewinnen ist besser als Gold ... Langes Leben birgt sie in ihrer Rechten, in ihrer Linken Reichtum und Ehre. Ihre Wege sind Wege der Freude, all ihre Pfade führen zum Glück» (Spr 3,13-17*). Wer sich jedoch dem Ruf der Weisheit verweigert, richtet sich selbst zugrunde (Spr 8,36).

Hier kündigt sich nun ein Motiv an, das im Folgenden weiter zu bedenken ist. In der programmatischen Rede der Weisheit in Spr 2 wird offensichtlich damit gerechnet, dass ein Unglück das Leben eines Menschen heimsuchen und verdunkeln kann. Dabei scheint es so zu sein, dass jeder Mensch, der Kluge ebenso wie der Tor, der Gerechte ebenso wie der Frevler, von einem derartigen Unglück getroffen werden kann. Ist damit der Unterschied zwischen dem Klugen und dem Toren, zwischen demjenigen, der auf den Ruf der Weisheit hört, und demjenigen, der ihren Ruf ausschlägt, aufgehoben? Unser Text bestreitet dies mit guten Gründen. Gerade in der Not zeigt sich der Unterschied zwischen denen, die ihr Leben unter Obhut der Weisheit geführt und denen, die ihre Einladung ausgeschlagen haben. Auch der Kluge und Gerechte kann in ein Unwetter geraten, doch er wird nicht darin umkommen. Da er bisher in seinem Leben auf die Weisheit gehört, ihren Rat sich zu Herzen genommen hat, wird auch sie ihn nicht verlassen, wenn Not und Drangsal über ihn kommen. Anthropologisch gesehen wird dies so zu verstehen sein, dass einem Menschen, der den Ruf der Weisheit hört, der in ihrer ständigen Begleitung lebt (vgl. Spr 4,1-9), ein Habitus zugewachsen ist, der ihn wie eine zweite Natur schützend umgibt.² Vielleicht liegt jene Beobachtung, die Psychologen unter dem Stichwort «Resilienz» diskutieren, nicht weit von dem entfernt, was hier angesprochen ist. Ebenso weiß die Geschichte christlicher Spiritualität um die Kraft, die einem Menschen durch die regelmäßige Übung eines inneren Hörens zuwächst. Aus einer derartigen, ihm zugewachsenen Kraft vermag der Gottes-

fürchtige die «Zeit der Heimsuchung» (Sir 2,2), vor der auch er nicht verschont wird, zu bestehen.

Empirische Untersuchungen aus Soziologie, Psychologie, politischer und ökonomischer Wissenschaft weisen durchgehend darauf hin, dass das Glück der Menschen auch etwas mit ihrem Tun und Lassen zu tun hat. Vor allem in den sapientialen Traditionen der Schrift kommt dieser pragmatische und epistemische Aspekt menschlichen Glücks in einer naturgemäß kulturspezifischen Form zur Sprache. Diese Seite des menschlichen Glücks sollte nicht vorschnell als Selbstermächtigung eines gottvergessenen Subjekts abgetan werden. Weisheit ist eine Gabe Gottes. Wer sich ihr verweigert, verweigert sich letztlich dem, der sie in die Welt gesandt hat.

Nun weiß die alttestamentliche Tradition allerdings auch, dass damit noch nicht alles zum Thema Glück gesagt ist. Zeigt nicht die Erfahrung, dass nicht selten die Gerechten, diejenigen, die ihr Herz rein halten, «alle Tage geplagt und jeden Morgen gezüchtigt werden» (Ps 73,14)? Reicht es wirklich aus, gut zu leben, um glücklich zu sein?

3. Infragestellungen

3.1 Das Glück des Frevlers

Offensichtlich in kritischer Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition fasst Kohelet eine Beobachtung ins Wort, die der biblisch breit belegten Überzeugung vom Zusammenhang zwischen dem guten und gerechten Leben zu widersprechen scheint: «Es kommt vor, dass ein Gerechter trotz seiner Gerechtigkeit (früh) zugrunde geht, und es kommt vor, dass ein Frevler trotz seiner Bosheit lange lebt» (Koh 7,15). «Es gibt Gerechte, denen ergeht es, wie es Frevlern ergeht, und es gibt Frevler, denen ergeht es, wie es Gerechten ergeht» (Koh 8,14).

Emphatischer und in breiter Ausführung findet sich diese Erfahrung auch bei Ijob: «Warum bleiben Frevler am Leben, werden alt und stark an Kraft? Ihre Nachkommen stehen fest vor ihnen, ihre Sprösslinge vor ihren Augen. Ihre Häuser sind in Frieden, ohne Schreck, die Rute Gottes trifft sie nicht ... Sie singen zu Pauke und Harfe, erfreuen sich am Klang der Flöte, verbringen ihre Tage im Glück und fahren voll Ruhe ins Totenreich» (Ijob 21,7-13*).

3.2 Das Unglück des Gerechten

Analog zum Glück des Frevlers weiß die biblische Tradition auch um das Unglück des Gerechten. Die Frevler, so bekennt der Beter des 73. Psalms «häufen Reichtum auf Reichtum und sind immer im Glück.» Er selbst dagegen hielt sein Herz rein und doch war er geplagt den ganzen Tag. Ausführlich und mit verteilten Rollen geht das Buch Ijob dieser Frage nach.

Ijob ist «untadelig und rechtschaffen, er fürchtet Gott und meidet das Böse» (Ijob 1,1), und ausgerechnet er wird von schwerem Leid getroffen. Warum?

4. Antworten

Die alttestamentliche Tradition hat sich intensiv mit den hier angesprochenen Fragen befasst.

4.1 Zeitliche Zerdehnung

Ein erster Versuch, das Problem zu lösen, besteht in einer zeitlichen Zerdehnung des Zusammenhangs von Tun und Ergehen. Das Glück des Frevlers, so wird gesagt, ist lediglich eine vorübergehende Erscheinung. Der Zusammenhang von Tun und Ergehen wird nicht grundsätzlich, sondern nur vorübergehend außer Kraft gesetzt; genau genommen wird er nicht aufgelöst, sondern zeitlich gedehnt. Bisweilen verbleibt die zeitliche Zerdehnung in der Lebensspanne des betroffenen Menschen. Bisweilen kann sie sich aber auch über das Leben eines Einzelnen hinaus auf die folgende Generation oder auf weitere Generationen erstrecken. Gott spart den *Kindern* des Frevlers sein Unheil auf, heißt es in Ijob 21,19. Ijob selbst kann sich mit einer derartigen Auskunft nicht trösten und entgegnet: «*Ihm selbst* (scil. dem Frevler) vergelte er (scil. Gott), so dass *er* es (scil. das Unheil) spürt. Mit *eigenen* Augen soll er sein Unglück schauen, vom Grimm des Allmächtigen soll *er selbst* trinken. Denn was kümmert ihn sein Haus, wenn er dahin ist, wenn abgeschnitten seiner Monde Zahl?» (Ijob 21,19–21). Gott möge dem Frevler selbst vergelten, so dass *er* es spürt und nicht erst seine Kinder – ein Gedanke, der an eine ausführliche Diskussion im Buch Ezechiel erinnert: «Wie kommt ihr dazu, im Land Israel das Sprichwort zu gebrauchen: Die Väter essen saure Trauben, und den Söhnen werden die Zähne stumpf?» (Ez 18,2).

Auch in Bezug auf das Ergehen Ijobs selbst liegt eine extreme Form zeitlicher Zerdehnung vor. Das dem Gottesfürchtigen von der Tradition zugesprochene Glück wird Ijob tatsächlich zuteil, allerdings erst nach einer offensichtlich langen und schmerzhaften Zeit des Leids. Ijob schaut Gott noch vor seinem Tod (Ijob 42,5), erklärt die Auseinandersetzung damit für beendet (Ijob 42,6) und wird von Gott mehr gesegnet als zuvor (Ijob 42,12–17).

4.2 Differenzierung der Wahrnehmung: der innere und der äußere Mensch

Ein zweites Modell löst das Problem der Inkongruenz von Tun und Ergehen nicht mit einer zeitlichen Zerdehnung, sondern mit einer «räumlichen» Differenzierung. «Räumlich» ist hier in einem metaphorischen Sinn zu verstehen. Es geht um eine Differenzierung der Wahrnehmung. Innerhalb des Bewusstseins entsteht ein neuer Raum der Wahrnehmung. Der

Grundgedanke dabei ist: Dem Gerechten mag es äußerlich gesehen schlecht ergehen, doch innerlich geht es ihm gut. In seiner Wahrnehmung dringt er in einen inneren Raum der Ruhe, der Gelassenheit, der Gottesgegenwart ein. Auch wenn die äußeren Umstände seines In-der-Welt-Seins äußerst misslich sind, so findet er doch innerlich Zuflucht und Geborgenheit in einem Raum des «Heils». So kann der Gerechte bereits vor seinem Tod in der beglückenden Gegenwart Gottes leben, auch wenn äußerlich gesehen die Frevler noch ihr Unwesen treiben. Die Mächte des Bösen können ihn im Raum der Gottesgegenwart letztlich nicht tangieren. Mit seinem Tod wird dieser Zustand gleichsam perpetuiert. Es tritt qualitativ nichts Neues ein, vielmehr wird mit dem Tod des Gerechten dessen Leben in der Gegenwart Gottes von allen innerweltlichen Anfechtungen befreit. Der Tod des Gerechten ist Rettung aus einer dem Untergang geweihten (Lebens-)Welt.: «Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand und keine Qual kann sie berühren. In den Augen der Toren sind sie gestorben, ihr Heimgang gilt als Unglück, ihr Scheiden von uns als Vernichtung, doch ihre Hoffnung ist voll Unsterblichkeit» (Weish 3,1-4). Zwischen den beiden «Räumen der Wahrnehmung» liegt eine ontologische Differenz vor. Dem inneren Raum wird gewöhnlich eine höhere Wertigkeit zugesprochen als der äußeren Realität. Ihr Verhältnis kann beschrieben werden als das von Schein und Sein. Die Frevler sind nicht in der Lage zu erkennen, was beim Tod des Gerechten wirklich geschieht: «Sie irren sich. Ihre Schlechtigkeit macht sie blind. Sie verstehen von Gottes Geheimnissen nichts» (Weish 2,21-22). Dieses Modell der Leidbewältigung gehört in jene Tradition, die Theo Kobusch als die *Entdeckung des inneren Menschen* bezeichnet hat.³

Am Beispiel von Ps 73 soll dies verdeutlicht werden. Eröffnet wird der Psalm nach der Überschrift mit einem tief in der biblischen Tradition verankerten Bekenntnissatz: «Gut ist Gott zu Israel, zu denen, die reinen Herzens sind» (vgl. Ps 100,5; 106,1; 107,1; 118,1.29; 136,1; Jer 33,11; 1 Chr 16,34). Der Beter hat, so sein Zeugnis, entsprechend dem Bekenntnis von V 1 gelebt. Er hat, wie er in V 13 sagt, sein Herz rein gehalten. Er gehört zu den Redlichen, zu denen, die reinen Herzens sind. Doch was er sieht und erfährt, ist das genaue Gegenteil davon: Gut geht es den Hochmütigen, denen, deren Herz überläuft von bösen Plänen (V 7). Er dagegen, der sein Herz rein hielt, wurde geplagt den ganzen Tag, wurde gezüchtigt alle Morgen (V 14). In V 16-17 kommt es zur Wende der erlösenden Einsicht: «Da sann ich nach, um das zu begreifen, es war eine Qual für mich, bis ich eintrat in Gottes Heiligtümer, einsah ihr Endgeschick.» In der Exegese wird diskutiert, ob es sich beim Eintritt in die «Heiligtümer Gottes» um einen Besuch im Tempel handelt, oder ob die Bezeichnung in einem metaphorischen Sinn zu verstehen ist. Die Diskussion soll uns hier nicht beschäftigen,⁴ entscheidend ist, zu welcher Einsicht der Beter des Psalms gelangt.

Offensichtlich handelt es sich um eine Einsicht, die in irgendeiner Weise mit der Wirklichkeit Gottes in Verbindung zu bringen ist («Heiligtümer Gottes»). Zugleich befreit sie den Beter aus der schweren Krise, in die er geraten war. Es handelt sich um eine rettende Einsicht. Im dritten Teil des Psalms (V 18–28) wird die neu gewonnene Einsicht entfaltet. Das Treiben der Frevler erscheint jetzt in einem neuen Licht. Der Beter sieht bereits jetzt das (noch nicht eingetretene) Ende der Frevler. «Der Psalmist erkennt, was immer schon von Gott her mit den Frevlern geschieht.»⁵ Ob es auf der Geschehensebene bereits eingetroffen ist, sagt der Text nicht. Der Psalm scheint mit zwei verschiedenen Formen des Sehens zu operieren, genauer: mit der Unterscheidung von Sehen (V 3) und Einsehen (V 17). Der Beter gelangt zu einer Einsicht (V 17), die das vordergründige Sehen (V 2–12) auf ein tiefer liegendes Erkennen hin durchbricht.

Die Verse 21–22 blicken auf den zweiten Teil des Psalms zurück (V 13–17), auf die Krise des Beters. Auch diese erscheint jetzt in einem neuen Licht. Die dem Beter zuteil gewordene Krise wird nicht dadurch überwunden, dass Gott zu ihm kommt oder dass er selbst in die Nähe Gottes geführt wird, sondern dadurch, dass er die ihm immer schon zuteil gewordene Nähe Gottes erkennt. Das im Psalm verhandelte Problem ist ein solches der Erkenntnis, der Wahrnehmung. Der Beter war immer bei Gott, auch als «Rindvieh», als Dummkopf (V 22) – doch er erkannte es nicht. Die Dynamik des Psalms wird verkannt, wenn die Verse 21–22 umgestellt werden – wie es etwa die Einheitsübersetzung tut; sie stellt die Verse in den zweiten Teil, hinter V 14, offensichtlich deshalb, weil der Beter hier von seiner Krise spricht. Aber der Sinn der Aussage ist gerade der, dass der Beter jetzt die überwundene Krise neu sieht. Jetzt versteht er, was damals geschah.

Die Verse 23–24 entfalten nun das, was der Beter jetzt erfährt: die Gegenwart Gottes, und zwar sowohl in Richtung Vergangenheit als auch in Richtung Zukunft. Auch in der Krise war der Beter bei Gott («bei dir»), doch er erkannte es nicht, und das war seine Not.

In den Versen 25–26 wird die dem Beter zuteil gewordenen Einsicht weiter bedacht. Gott selbst ist die Gabe, neben der alle anderen Gaben verblassen: «Was habe ich im Himmel außer dir? Neben dir erfreut mich nichts auf Erden. Auch wenn mein Leib und mein Herz verschmachten, Gott ist der Fels meines Herzens und mein Anteil auf ewig. Ja, wer dir fern ist, geht zugrunde, du vernichtest alle, die dich treulos verlassen. Ich aber: Gott nahe zu sein ist mein Glück. Ich setze auf Gott, den Herrn, mein Vertrauen. Ich will all deine Taten verkünden.» Augustinus hat den Sinn der Aussage richtig erfasst, wenn er schreibt: «Quid est, servat aliquid bonis? Quid illis servat? Seipsum. – Was bedeutet: Er bewahrt den Guten etwas auf? Was bewahrt er ihnen auf? Sich selbst!»⁶

Aus dem Psalm geht hervor, dass der Beter zunächst ein recht oberflächliches Verständnis des eingangs zitierten Bekenntnissesatzes besaß. Er verstand

das im Bekenntnis von V 1 zugesagte Gutsein Gottes als ein äußerlich sichtbares und unmittelbar wahrnehmbares Gut. Das geht eindeutig aus den Beschreibungen der Frevler, ihrem Verhalten und ihrem Ergehen in V 3-12 hervor. Dieses erste, gleichsam vorläufige Verständnis wird dem Beter in einem schmerzhaften Prozess genommen. Dafür wird ihm ein neues, tieferes Verständnis des Bekenntnisses geschenkt, eine Einsicht, die ihm zuteil wurde, als er eintrat «in die Heiligtümer Gottes». Der Beter geht durch die Krise hindurch und gelangt dabei zu der Einsicht, dass das Bekenntnis: «Gut ist Gott zu Israel, zu denen, die reinen Herzens sind» allem äußeren Anschein zum Trotz wahr ist. Im Durchgang durch eine erschütternde Krise hat sich das Bekenntnis für den Beter bewahrheitet. Mit dem Übergang von einem übernommenen Bekenntnis zu einem als wahr erkannten und erfahrenen Bekenntnis korrespondiert die Bewegung von einem Sprechen *über* Gott zu einem Sprechen *zu* Gott. In der Bewegung von einem Sprechen über Gott hin zu einem Sprechen zu Gott zeigt sich eine Entsprechung zum Ijobbuch, das sich bekanntlich mit einer ähnlichen Thematik befasst. Im Prolog wie auch in der ersten Rede spricht Ijob ausschließlich *über* Gott. Bereits mit der zweiten Rede ändert sich das: Ijob klagt nicht mehr nur *über* Gott (6,4-9), sondern auch *zu* Gott (7,7). Im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung verstärkt sich Ijobs Hinwendung zu Gott. In diesem Wechsel von einem Sprechen über Gott zu einem Sprechen zu Gott dürfte wohl ein Schlüssel zum Verständnis des Buches und des in ihm verhandelten Problems liegen. Das scheint auch in Psalm 73 der Fall zu sein.

Das Modell einer differenzierenden Wahrnehmung findet sich auch in Anwendung auf den Frevler. Elifas von Teman, einer der Freunde Ijobs, bringt es zur Sprache. Elifas richtet seine Aufmerksamkeit auf den inneren Zustand des Frevlers. Dabei kommt Erstaunliches zum Vorschein: «Der Frevler bebt in Ängsten all seine Tage, nur wenige Jahre sind dem Gewaltmenschen bestimmt. In seinen Ohren hallen Schreckensrufe, mitten im Frieden kommt der Verwüster über ihn. Er kann nicht hoffen, der Finsternis zu entfliehen, aufgespart ist er für das Schwert. Auf der Suche nach Brot irrt er umher, er weiß, dass ein schwarzer Tag ihn bedroht» (Ijob 15,20-23). Demnach wird der Frevler ohne Unterlass von tiefsitzenden Ängsten gequält. Zugleich ist er ein Mensch der Gewalt. Der äußere Schein glanzvollen Wohlergehens trägt. In Wirklichkeit ist der Mensch ohne Gott in Finsternis gefangen. Er irrt in tiefer Orientierungslosigkeit umher und findet keine Nahrung für sein allseits bedrohtes Leben. Hinter der Fassade von Gewalt und Arroganz verbergen sich tiefsitzende Ängste. Entgegen dem äußeren Anschein ist der Frevler also keineswegs glücklich. – Hier kommen Beobachtungen zur Sprache, die durch Einsichten der modernen Psychologie gestützt werden. Menschen können sich in ihrer Selbstwahrnehmung täuschen. Deshalb ist Vorsicht angebracht, wenn sich jemand (in Umfragen)

als «glücklich» bezeichnet. Das Phänomen ist häufig bei Menschen anzutreffen, die eine Konversion erlebt haben und denen im Rückblick auf ihr früheres Leben deutlich wird, dass sie damals in Wirklichkeit zutiefst unglücklich waren, wenngleich sie es zu jener Zeit nicht erkennen konnten, da ihnen der Zugang zu jenem Licht, das ihnen ihr Elend hätte sichtbar machen können, noch verschlossen war. Ein beeindruckendes Beispiel einer derartigen Einsicht begegnet uns bei Thomas Merton (1915–1968). In seiner Autobiographie *«The Seven Story Mountain. An Autobiography of Faith»* schreibt er im Rückblick auf seine Zeit als junger Student: «So there I was, with all the liberty that I had been promising myself for so long. The world was mine. How did I like it? I was doing just what I pleased, and instead of being filled with happiness and wellbeing, I was miserable. The love of pleasure is destined by its very nature to defeat itself and end in frustration. But I was one of the last men in the world who would have been convinced by the wisdom of a St. John of the Cross in those strange days.»⁷ Elifas teilt uns eine Beobachtung mit, die er selbst gemacht hat, die aber zugleich von «Weisen berichtet wird», dass nämlich beim vermeintlichen Glück des Frevlers zwischen dem äußeren Schein und dem wahren Sein zu unterscheiden ist. Diesem Argument begegnen wir übrigens häufig im Glücksdiskurs der hellenistischen Philosophen. Solange ein Mensch in Angst lebt, so die verbreitete Ansicht, kann er nicht wahrhaft glücklich sein. Das aber ist bei all jenen der Fall, die ihr Glück vom Besitz von Gütern abhängig machen, über die sie nicht verfügen können. Sie leben in der Angst, diese zu verlieren, und deshalb sind sie nicht wirklich glücklich.

4.3 Krankmachende Formen von Frömmigkeit

Aus der Beobachtung, «dass ein Gerechter trotz seiner Gerechtigkeit früh zugrunde gehen und dass ein Frevler trotz seiner Bosheit lange leben kann» zieht Kohelet die Schlussfolgerung: «Sei nicht allzu gerecht und bemühe dich nicht, über die Maßen weise zu sein! Warum willst du dich zugrunde richten?» (Koh 7,16). Ist dies der «Bankrott der Ethik»,⁸ kapituliert Kohelet «vor den Forderungen Gottes»?⁹ Die biblische Tradition weiß um das Leiden der Gerechten. Besonders in der christlichen Theologie und Frömmigkeit ist dieses Motiv christologisch vertieft zu prominenter Geltung aufgestiegen. Allerdings lauern hier auch Gefahren. Es gibt falsch verstandenen Formen von Gerechtigkeit. Es gibt krank machende Formen von Frömmigkeit. Auch sie können Menschen ins Unglück stürzen. In Koh 7,15–18 scheint so etwas in den Blick genommen zu sein. Eine ausführliche Analyse der Perikope könnte zeigen,¹⁰ dass Kohelet hier den Weg der Mitte zwischen zwei zu verwerfenden Extremen weist, dem des (übertriebenen) Nomismus, das in die Selbstzerstörung führt (7,16: «Warum willst du dich zugrunde

richten?»), und dem des Antinomismus (7,17a: «Sei nicht allzu frevlerisch, und sei kein Tor»), das ebenfalls in den vorzeitigen Ruin führt (7,17b: «Warum willst du vor der Zeit sterben?»). Die Empfehlung der *via media* erinnert an Aristoteles. In der Nikomachischen Ethik unternimmt dieser den Versuch, eine Theorie des guten und gelingenden Lebens zu entwerfen. Seine Reflexionen bewegen sich im Spannungsfeld eines vorphilosophischen Ethos von Sitte und Herkommen und der durch Aufklärung und Kritik vorphilosophischen Lebenswissens entstandenen Philosophie der sophistischen Intellektuellen. Nach Aristoteles gehören «das Übermaß und der Mangel dem Laster an, die Mitte aber der Tugend» (eth. Nic. 1106b). Die Tugend als Mitte ist also nicht die auf Kompromiss bedachte Mittelmäßigkeit. Aristoteles sagt ausdrücklich, dass die Tugend als Mitte nicht «die Mitte nach dem arithmetischen Verhältnis ist» (eth. Nic. 1106a.b). «Ihrer Substanz und ihrem Wesensbegriff nach ist die Tugend Mitte; insofern sie aber das Beste ist und alles gut ausführt, ist sie Äußerstes und Ende» (eth. Nic. 1107a).

4.4 Die Erprobung des Gerechten

Warum muss Ijob leiden? Er selbst weiß es nicht, auch seine Frau und seine Freunde wissen es nicht. Nur der Leser wird gleich zu Beginn der Erzählung über den wahren Grund von Ijobs Leid in Kenntnis gesetzt. Ijobs Leid hat einen «bestechend einfachen, um nicht zu sagen grotesk simplen Grund: Hiob wird einem himmlischen Test unterworfen, deshalb, und nur deshalb muss er leiden. Gott treibt ein grausames Experiment mit Hiob».¹¹ Der Satan äußert den Verdacht, Ijob fürchte Gott, weil er einen persönlichen Vorteil davon habe. So geht es in der Ijoberzählung um die Frage nach der Möglichkeit wahrer Gottesliebe. Wenn Gott dem Gerechten ein glückliches Leben ermöglicht, wie die alttestamentliche Tradition bezeugt, dann stellt sich die Frage, ob der Gerechte Gott nur um seines eigenen Glückes willen fürchte. Das hieße dann allerdings: Der Gerechte fürchte (liebe) nicht Gott, sondern nur sich selbst. Diesen Verdacht äußert der Satan gegenüber Gott: «Geschieht es ohne Grund, dass Ijob Gott fürchtet? Bist du es nicht, der ihn, sein Haus und all das Seine ringsum beschützt? Das Tun seiner Hände hast du gesegnet; sein Besitz hat sich weit ausgebreitet im Land. Aber streck nur deine Hand gegen ihn aus und rühr an all das, was sein ist; wahrhaftig, er wird dir ins Angesicht fluchen» (Ijob 1,9-11). Ijob besteht die Probe. Am Ende wünscht er nur noch, mit Gott in Kontakt zu kommen. Der Wunsch, gesund zu werden, hat sich weitgehend verflüchtigt: «Gäbe es doch einen, der mich hört! Hier ist mein Zeichen! Der Allmächtige antworte mir!» (31,35). Tatsächlich geht zunächst dieser Wunsch in Erfüllung. «Der Herr antwortete dem Ijob aus dem Wettersturm und sprach ...» (38,1). Nach einer zweifachen Rede Gottes erklärt Ijob die

Auseinandersetzung für beendet. Seine letzten Worte lauten: «Darum widerufe ich. Ich bin getröstet in Staub und Asche» (42,6). Noch bevor Ijob äußerlich wieder hergestellt wird, weiß er sich «getröstet in Staub und Asche».

4.5 Sein und Haben – Kohelets Suche nach dem Glück

Ausgangspunkt unserer Erörterung war – aus der Perspektive antiker Philosophie betrachtet – die vorphilosophische Tradition des alttestamentlichen Glücksverständnisses: Glücklich ist der von Gott mit zeitlichen Gütern gesegnete Gerechte. In der theologischen Durchdringung dieser Aussage stößt die alttestamentliche Tradition zu einer zweifachen Weitung vor: von den zeitlichen Gütern zu dem einen, wahren Gut, welches Gott selbst ist, und damit einhergehend zu einem «Besitz» dieses Gutes über die Schwelle des Todes hinaus: «Ich sage zum Herrn: Du bist mein Herr, mein ganzes Glück bist du allein. ... Ich habe den Herrn beständig vor Augen. Er steht mir zur Rechten, ich wanke nicht ... Darum freut sich mein Herz und frohlockt meine Seele, auch mein Leib wird wohnen in Sicherheit. Denn du gibst mich nicht der Unterwelt preis, du lässt deinen Frommen das Grab nicht schauen» (Ps 16,9–10). Der Sache nach konvergiert die biblische Tradition an dieser Stelle – bei einer bleibend unterschiedlichen Terminologie – mit der philosophischen Tradition griechisch-hellenistischer Glücksbestimmung. Will ein Mensch bleibend glücklich werden, dann darf sein Begehren nur auf Güter von zeitloser Dauer gerichtet sein.

Es gibt ein Buch innerhalb des Alten Testaments, das die Frage nach dem Glück in das Zentrum seiner Reflexionen rückt: Kohelet. Das Buch setzt sich mit der jüdischen Tradition, in der es steht und aus der es stammt, kritisch-konstruktiv auseinander und artikuliert seine Lehre vom Glück möglicherweise zugleich im Horizont griechisch-hellenistischer Eudämonologie.¹²

4.5.1 Glück als Gabe Gottes

Im Koheletbuch wird die Glücksthematik aus einem narrativen Kern heraus entwickelt. Den narrativen Kern bildet die sogenannte *Königstravestie* in Koh 1,12–2,26. In der Königstravestie blickt Kohelet auf eine frühere Phase seines Lebens zurück, eine Phase, in der er «König war über Israel in Jerusalem» (1,12). Natürlich ist dies nicht in einem historischen Sinn zu verstehen. Es handelt sich um eine Form literarischer Anthropologie. In 1,12–2,26 erzählt Kohelet von der Zeit, da er König war, von den Absichten, die er damals verfolgte, von dem, was er erreichte, von den Krisen, die er durchmachte, und von den Erkenntnissen, zu denen er gelangte. In 2,3–23 erzählt er zunächst von seinem Aufstieg als König. Der Aufstieg beginnt grandios mit dem Bau einer königlichen Lebenswelt (2,4–10): «Was immer

meine Augen verlangten, versagte ich ihnen nicht. Meinem Herzen verweigerte ich keine einzige Freude, ja mein Herz freute sich an meinem ganzen Besitz, und das war mein Anteil an meinem ganzen Besitz» (2,10). Doch auf dem Höhepunkt der Macht- und Prachtentfaltung kündigen sich erste Zweifel, Unsicherheiten und Misstöne an: «Dann wandte ich mich all meinen Werken, die meine Hände geschaffen hatten, und dem Besitz, für den ich mich abgemüht hatte, um ihn zu erwerben, zu, und siehe: Das ist alles Windhauch und Luftgespinnst. Es gibt keinen Gewinn unter der Sonne» (2,11). Mit 2,12 setzt der unaufhaltsame Abstieg des Königs ein. Auch die Weisheit, so erkennt «König Kohelet», kann ihn letztlich vor dem Tod nicht retten (2,12-17): «Da hasste ich das Leben, denn als etwas Böses lag auf mir das, was unter der Sonne geschieht. Ja, das ist alles Windhauch und Luftgespinnst» (2,17). Der Versuch, sich und seinem Werk mittels der Bildung einer Dynastie Unvergänglichkeit zu verschaffen, ist mit Unsicherheiten behaftet (2,18-20). Vor allem aber wird er dem nicht gerecht, was Kohelet als König sucht: bleibendes Glück (2,3). Er, der König, müht sich, und ein anderer soll die Früchte seiner Arbeit genießen (vgl. 2,21)? «Was bleibt also dem Menschen von all seiner Mühe und dem Streben seines Herzens, mit denen er sich abmüht unter der Sonne?» (2,22). Das im Königs-experiment durchgespielte Lebensmodell endet in Resignation und Verzweiflung: «Ja, all seine Tage sind Leid, und Kummer ist sein Geschäft. Selbst in der Nacht findet sein Herz keine Ruhe» (2,23a). In der Königstravestie wird eine Anthropologie durchgespielt, die letztlich zum Scheitern verurteilt ist. Die Wende vollzieht sich in 2,24-25: «Nicht im Menschen gründet das Glück, wenn er isst und trinkt und seine Seele Gutes sehen lässt bei seiner Arbeit. Vielmehr habe ich selbst gesehen, dass es aus der Hand Gottes stammt. Denn wer isst und wer sorgt sich, wenn nicht ich?»

Am Ende des königlichen Experiments kommt Gott ins Spiel. In der königlichen Lebenswelt von 2,3-23 kam Gott nicht vor. Er wird mit keinem Wort erwähnt. Lediglich in 1,13 wird im Gestus eines distanzierten Beobachtens gefragt, ob es ein schlechtes Geschäft sei, das ein Gott den Menschen aufgetragen habe, dass sie sich damit plagen.

Das Königsexperiment Koh 1,12-2,23 spielt eine Anthropologie ohne Gott durch. Wo Gott nicht vorkommt, übernimmt der Mensch die Rolle Gottes, *er* wird zum Königsgott. Tatsächlich weist Koh 2,3-11 durchgehend »gott-königliche« Konnotationen auf. Kohelet wird zum Schöpfer (s)einer Welt. Doch am Ende zeigt sich: Auch der König ist nur ein Mensch. Auch er ist sterblich, wie jeder andere Mensch (2,15). Auch seine Welt ist nichts anderes als eine vergängliche Menschenwelt.

In 2,3 kündigt König Kohelet an, er wolle «sehen, wo es Glück gibt für die Menschen, das sie sich verschaffen könnten unter dem Himmel während der wenigen Tage ihres Lebens.» Die Antwort erfolgt in 2,24. Sie besteht

aus einem negativen und einem positiven Teil. Der negative Teil lautet: «Nicht im Menschen gibt es Glück.» Der positive Teil der Antwort lautet: «Aus der Hand Gottes stammt es.» Damit wird erstmals die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit menschlichen Glücks beantwortet. Die *inhaltliche* Bestimmung des Glücks wird gleichsam beiläufig mit eingeschoben: Essen, trinken, seine Seele Gutes sehen lassen – das ist Glück. Damit ist der Kerngedanke des Buches ausgesprochen. Alles weitere kann als Entfaltung, Verteidigung und Anwendung dieses Gedankens verstanden werden. Seine Plausibilität gewinnt er dadurch, dass er – mit Hilfe der Figur des Königs – als *Einsicht eines durch Krisen geläuterten Lebensweges* formuliert wird. Mit 2,24–26 endet die Königstravestie. Am Ende seines «königlichen Lebens» gelangt Kohelet zu einer Einsicht, die er ab 3,1ff. als weisheitlicher Lehrer weiter durchdenkt und entfaltet.

4.5.2 Glück als Erfahrung

Mit der Bestimmung von Glück als Gabe Gottes richtet sich das Koheletbuch gegen die Vorstellung, Glück sei in einem eigentlichen und letztgültigen Sinn vom Menschen machbar. Der empirischen Dekonstruktion einer derartigen eudämonologischen Homo-faber-Mentalität dient die Königstravestie. Auch dort, wo das Glück vom Menschen «ergriffen» wird, trägt das «Ergreifen» die Struktur einer «An-nahme». Der Mensch nimmt etwas ihm Gegebenes an. Im Horizont biblischer Sprachkultur heißt dies im Koheletbuch: Glück stammt «aus der Hand Gottes» (2,24b), es ist «Gabe Gottes» (3,13). Da sich nun aber die Erfahrung von Glück in der leiblichen Konstitution des menschlichen Daseins normalerweise mittels unterschiedlicher Gaben vollzieht, entsteht bei vielen Menschen der naheliegende Eindruck, Glück *sei* der Besitz dieser Gaben: der Reiche sei glücklich. Gegen dieses verbreitete Missverständnis argumentiert Kohelet vor allem im zweiten Teil des Buches (4,1–6,9), in dem es schwerpunktmäßig um die Auseinandersetzung mit einem vorphilosophischen Glücksverständnis geht, eine Auseinandersetzung, die sich der Form nach durchgehend in den eudämonologischen Diskursen der Antike beobachten lässt. Es geht Kohelet um ein vertieftes Verständnis dessen, was Glück ist. Um dieses Bemühen kreist nun die zweite der oben genannten Akzentsetzungen: Glück ist ein spezifischer Modus der *Erfahrung*. Die Aussage ist gegen jene Vorstellungen gerichtet, die das Glück mit dem Besitz von Gütern einfachhin identifizieren. In diesem Zusammenhang ist vor allem auf die Aussagen in 2,26, 5,18 und 6,1–6 zu verweisen.

Will man die mit der Bestimmung von «Glück als Erfahrung» vorgenommene Akzentsetzung näherhin umschreiben, so wird man sagen können, dass hier der Blick von außen nach innen gelenkt wird. Der «innere

Mensch» kommt in den Blick. Das äußerlich Sichtbare und Benennbare bekommt seinen eigentlichen Wert erst durch etwas Inneres. Dieses Innere ist eine spezifische Form der Wahrnehmung, die mit «sättigen» (6,3) und «sehen» (6,6) umschrieben wird. Erst von dieser Wahrnehmung her bekommen die Dinge des Lebens ihren Wert. Unabhängig davon sind sie wertlos, ja sogar gefährlich, weil sie dem Menschen vortäuschen, er könne in ihnen etwas Bleibendes finden. Kohelet ist als König den Weg der Täuschung gegangen und am Ende in die Verzweiflung geraten (1,12–2,23). Die Wende wurde eingeleitet durch eine Erkenntnis, eine Erfahrung, die zum «Sehen» und zu Gott führte (2,24).

Kohelet will seine Schüler zu dieser neuen Sicht verhelfen, sie zur Umkehr bewegen. Dazu bedient er sich provokativer Bilder, Bilder, die aus der gewohnten Weltwahrnehmung herausreißen. *Pierre Hadot* hat darauf hingewiesen, dass auch «das horazische *carpe diem* keineswegs der Rat eines Genußmenschen ist, wie man oft gemeint hat, sondern im Gegenteil eine Aufforderung zur Umkehr, das heißt zu einem Sich-Bewussterwerden der Nichtigkeit der «hemmungslosen und eitlen» Begierden, aber auch der Nähe des Todes, der Einmaligkeit des Lebens, der Einmaligkeit des Augenblicks». ¹³ Glück ist nach Auskunft des Koheletbuches eine spezifische Form der Erfahrung. Sie ist zunächst und vor allem mit dem Begriff der Freude zu umschreiben. In der Freude, so heißt es in 5,19, vermag der Mensch eine Antwort Gottes zu vernehmen.

4.5.3 Glück der Gegenwart

Das Koheletbuch richtet sich gegen Vorstellungen, die das Glück des Menschen ins Jenseits verlegen. Nach Auskunft des Koheletbuches kann der Mensch in diesem Leben glücklich werden: «Da sah ich ein, dass es kein Glück gibt, außer dass der Mensch sich freut, *bei seinem Tun*. Ja, das ist sein Anteil. *Denn wer könnte ihn dahin bringen, zu sehen, was nach ihm sein wird?*» (3,22). Das gegenwärtige Leben trägt seinen Wert in sich selbst. Freilich gilt dies nur für ein Leben, das der Selbsttäuschung entronnen ist und sich für das «Tun Gottes» (7,13), der «alles schön gemacht hat zu seiner Zeit» (3,11), geöffnet hat. Als König hatte Kohelet versucht, der fliehenden Zeit zu entkommen und sich und seinem Werk Dauer zu verschaffen. Nachdem ihm die Unmöglichkeit dieses Vorhabens auf schmerzliche Weise bewusst geworden ist (2,12–23), nachdem er erkannte, dass das Glück des Menschen aus der Hand Gottes stammt (2,24), weist er mit dem Gedicht über die Zeit (3,1–8) einen Weg in die Erfahrung und Annahme der Gegenwart. Die Gegenwart anzunehmen, auch jenseits von «gut und schlecht» (7,13f.) – dazu ruft Kohelet seine Schüler auf, «denn es gibt weder Tun noch Planen, weder Wissen noch Weisheit in der Unterwelt, zu der du unterwegs bist» (9,10).

4.5.4 Bleibendes Glück

Es finden sich im Koheletbuch Hinweise darauf, dass das Glück hier als etwas Bleibendes in den Blick genommen wird. Dabei muss jedoch bedacht werden, dass im Koheletbuch über weite Strecken hin eine andere Form von Leid in den Blick kommt als im Buch Ijob. Das Leid, das Unglück, das Kohelet bedenkt, dürfte wohl am ehesten mit dem Begriff «Frustration» zu umschreiben sein. König Kohelet erleidet, rein äußerlich gesehen, keine Not. Er wird nicht, wie etwa Ijob, von Gott durch Leid auf die Probe gestellt. Er hat alles, was er zu einem glücklichen Leben benötigt. Und doch gerät er in Not, Verzweiflung und Lebenshass. Der Mensch ist nach Auskunft des Koheletbuches keineswegs «von Natur aus» glücklich, wenngleich er, was etwas anderes ist, «von Natur aus» darauf angelegt ist. Kohelet bedenkt sehr wohl jene unbestreitbare Tatsache, dass ein Mensch nicht von Natur aus «glücklich ist». Er führt viele Beispiele dafür an und er erzählt in der Königstravestie einen Teil seiner eigenen Lebensgeschichte, die ihn in die Sackgasse der Verzweiflung führte (2,23). Wie ist diese Diskrepanz zu erklären?

Von Gott her gesehen ist das Glück als Gabe immer «da». Doch der Mensch ist «von sich aus» nicht (immer) in der Lage, es anzunehmen. Dies liegt nicht an Gott, sondern am Menschen, an seinen eitlen und hemmungslosen Begierden, an seiner gestörten Wahrnehmung, an seinem verschleierte Bewusstsein, an seinem Unwissen. Kohelet ist den Weg der Unwissenheit gegangen und zum Wissenden geworden. Es gibt im Koheletbuch so etwas wie ein befreiendes, rettendes Wissen. Das verschleierte Bewusstsein, das den Menschen an der Wahrnehmung dessen, was von Gott her gesehen «da» ist, hindert, ist nicht durchgehend als Folge individueller Schuld anzusehen. Kohelet beschreibt und beklagt, dass der Mensch in (gesellschaftliche) Unheilszusammenhänge hineinwächst, die ihm vorgegeben sind und denen er nur allzu oft zum Opfer fällt (vgl. 4,1–3.4–6; 5,7–8.9–11). Das Koheletbuch ist gesellschaftskritischer eingestellt als gemeinhin angenommen. Seine Gesellschaftskritik kommt nicht von außen, sie gründet vielmehr im individualistischen und subjektiven Ansatz des Buches. Der Mensch, der in die gesellschaftliche Welt hineinwächst, eignet sich damit zugleich das «falsche Leben» dieser Gesellschaft an. Wird diese Fehlform in einem Menschen aufgedeckt und begibt er sich auf den Weg der Umkehr, dann leistet er damit zugleich einen Beitrag der Aufklärung und Heilung. Verborgene, aber gleichwohl wirksame Unheilszusammenhänge kommen zum Vorschein. Eine Heilung in der Wurzel wird möglich.

Vor diesem Hintergrund ist der im Buch angelegte Argumentationsgang zu verstehen, Freude als eine das ganze Leben des Menschen durchdringende Größe in den Blick zu bekommen. Dabei lässt sich eine mit der Lektüre des

Buches einhergehende Vereindeutigung beobachten. Erste Hinweise darauf, dass die Freude, zu der das Buch aufruft, mehr ist als ein ephemerer Event, finden sich in 3,12 und 3,22: «Ich erkannte, dass es kein Glück bei ihnen gibt, außer sich zu freuen und sich Glück zu verschaffen *in seinem Leben*» (3,12). «Da sah ich ein, dass es kein Glück gibt außer dass der Mensch sich freut *bei seinem Tun*» (3,22). Mit der Angabe «bei seinem Tun» deutet Kohelet über 3,12 («in seinem Leben») hinausgehend an, dass die Freude, zu der er aufruft, eine Art Grundgestimmtheit meint, die alles Tun des Menschen durchdringen soll. Von der aristotelischen Tugendlehre herkommend könnte man von einem Habitus sprechen. So setzen die Angaben «in seinem Leben» (3,12) und «bei seinem Tun» (3,22) einen doppelten Akzent: zum einen auf das Diesseits im Unterschied zum Jenseits und zum anderen auf eine alles menschliche Tun begleitende und durchdringende Haltung im Unterschied zu einem vorübergehenden, rein äußerlich bleibenden Ereignis. Deutlicher noch wird dies in 8,15 gesagt: «So preise ich die Freude, denn es gibt kein Glück für den Menschen unter der Sonne, als zu essen, zu trinken und sich zu freuen. *Das soll ihn begleiten bei seiner Arbeit während der Tage seines Lebens, die Gott ihm gegeben hat unter der Sonne.*» Von der Freude wird hier gesagt, dass sie den Menschen begleiten soll «bei seiner Arbeit während der Tage seines Lebens, die Gott ihm gegeben hat unter der Sonne». Die Freude, zu der Kohelet aufruft, meint kein punktuelles, sich vom sonstigen Mühen des Menschen unterscheidendes Ereignis, sondern eine Haltung, eine Gestimmtheit, die alles menschliche Tun und Lassen durchdringen soll. Dass die Freude als etwas Bleibendes ins Gewahrsein kommt, wird in 9,7–10 noch einmal, diesmal mit der Stilfigur der Wiederholung und mit Nachdruck gesagt: »*Jederzeit* seien deine Kleider weiß, und an Öl auf deinem Haupt fehle es nicht. Genieße das Leben mit einer Frau, die du liebst, *alle Tage deines Lebens* voll Windhauch, die er dir gegeben hat unter der Sonne, *alle deine Tage* voll Windhauch« (9,8f.).

Dem scheint das Schlussgedicht des Buches (11,9–12,7.8) zu widersprechen. Denn hier wird der *junge* Mann zur Freude in seinen *jungen Jahren* aufgerufen angesichts von Alter, Krankheit und Tod: «Freu dich, junger Mann, in *deinen jungen Jahren*, sei glücklichen Herzens *in den Tagen deiner Jugend!*» (11,9). Um dem Missverständnis entgegenzutreten, die Freude sei der Jugend vorbehalten, stellt Koh 11,8 in einer Art vorauslaufenden Interpretation allerdings klar: «Selbst wenn ein Mensch viele Jahre lebt, freue er sich *in allen* (diesen Jahren)». Hier findet sich ein letzter, eindeutiger Hinweis darauf, dass die Freude, zu der Kohelet aufruft, das ganze Leben eines Menschen durchdringen soll. Die Einleitung des Schlussgedichtes in 11,7f. erweist sich somit «als dessen inhaltlich zutreffende Deutung. Denn sie sagt nicht, der *junge* Mensch soll sich freuen, sondern *jeder* Mensch ... Nicht in der *Jugend* sollte man sich freuen (wie 11,9f. behauptet), sondern *solange man zu leben*

hat, auch wenn es viele Jahre sind (so explizit in 11,8). Die Jahre des Alters und der Krankheit sind nicht ausgeschlossen.»¹⁴

5. Synthese

Der Mensch ist zu einem glücklichen Leben berufen. Jener Mensch findet das Glück, der sich der Gegenwart Gottes öffnet. Dies geschieht unter anderem dadurch, dass der Mensch die Gaben, die Gott einem Menschen gewährt, annimmt und genießt. Darin entfaltet sich eine Dynamik, die auf jene Gabe zielt, die Gott selber ist. Allerdings lebt der Mensch in einer Welt, in der die Mächte des Bösen auf vielfältige, teils offenkundige, teils verborgene Weise ihre Herrschaft ausüben. Jeder Mensch ist dem Wirken dieser Mächte ausgesetzt, kein Mensch kann ihnen aus eigener Kraft widerstehen. So gesehen gibt es keinen Menschen, der nicht sündigt (vgl. Gen 8,21; 1 Kön 8,46; Spr 20,9; Ps 51,7; 143,2; Koh 7,20; Röm 1,18). Aus einer dem Untergang geweihten Welt vermag letztlich nur Gott zu retten. Jene Menschen werden gerettet, die sich dem rettenden Handeln Gottes nicht widersetzen.

In der Welt der Gottlosigkeit ist der Mensch unglücklich. Allerdings tendieren die Mächte des Bösen dazu, ihr wahres Wesen zu verschleiern. Sie können sich dabei auch mit dem Gewand der Frömmigkeit umkleiden. In der Welt der Gottlosigkeit ist die Wahrnehmung der Menschen getrübt. Sie erkennen nicht, wie es in Wahrheit um sie bestellt ist. Sie können sich mit einem Glück täuschen (lassen), das in Wahrheit kein Glück ist, mit einer Empfindung, die ihr «wahres Empfinden» überdeckt.

Die Bereitschaft, sich von Gott aus der Welt des Unheils und der Täuschung retten zu lassen, kann mit der Wahrnehmung des Unglücks, in das ein Leben ohne Gott führt, wachsen. Die biblische Tradition spricht offen davon, dass Menschen durch ein von Gott geschicktes Leid aus ihrer Welt der Täuschung erwachen können. Sie verlassen den Weg, der ins Unglück führt, sie kehren um. Geschieht dies, beginnt der langwierige Weg der Erlösung. Auf diesem Weg wird das Leid verwandelt. In diesem Sinn muss auch der Gerechte leiden, auch derjenige, der «klug und gerecht» lebt. Er nimmt sein und der Menschen Unheil auf sich und begibt sich mit ihm in die heilende und vergebende Gegenwart Gottes. Dies ist der Weg der Erlösung und zugleich der Weg, der ins wahre Glück führt.

So hält die biblische Tradition daran fest, dass zwischen dem Glück des Frevlers und dem Glück des Gerechten, zwischen dem Leid des Gerechten und dem Leid des Frevlers zu unterscheiden ist. Das Glück des Frevlers ist ein Scheinglück. Es geht vorüber und hat keinen Bestand. Das Unglück des Frevlers hingegen gibt jenen Zustand wieder, in dem sich der Frevler tatsächlich befindet. Das Leid des Gerechten ist jenes Unheil, das den Gerechten

trifft, insofern auch er in einer Welt der Sünde lebt, die auch ihn bis zu einem gewissen Grade infiziert. Zudem kann durch Leid geprüft werden, ob der Gerechte Gott um seiner selbst willen liebt oder ob er ihn nur insofern liebt, als es für ihn (in einem vordergründigen Sinn) vorteilhaft ist. Insofern der Gerechte weiß, dass Rettung aus einer dem Untergang geweihten Welt letztlich nur von dem einen und wahren Gott kommt, insofern er weiß, dass Rettung ihm in Gestalt der göttlichen Weisheit in dieser Welt entgegen kommt und insofern er deren rettende Hand ergreift, ist er bereits in diesem Leben glücklich zu preisen, da er «in beatæ vitæ regionem solumque proceditur» (Augustinus, *De beata vita* 1,1).

ANMERKUNGEN

¹ So in: Joachim RITTER u.a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.3, Basel 1974, 699.

² Ausführlicher dazu: Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, «Den Ruf der Weisheit hören. Das Konzept des Lernens im Buch der Sprichwörter», in: Beate EGO/Helmut MERKEL (Hg.), *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung* (WUNT 180), Tübingen 2005, 69–82.

³ Theo KOBUSCH, *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt 2006.

⁴ Vgl. dazu: Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, «Bis ich eintrat in die Heiligtümer Gottes» (*Ps* 73, 17). *Ps 73 im Horizont biblischer und theologischer Hermeneutik*, in: Reinhard ACHENBACH/Martin ARNETH (Hg.), «Gerechtigkeit und Recht üben» (*Gen* 18, 19). *Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie*. FS Eckhart Otto, Wiesbaden 2009, 387–402.

⁵ Hubert IRSIGLER, *Vom Adamssohn zum Immanuel*. Gastvorträge Pretoria 1996 (ATSAT 58), St. Ottilien 1997, 83.

⁶ *Enarrationes in Psalmos LXXII*, 7 (CCSL, XXXIX, 991).

⁷ Thomas MERTON, *The Seven Storey Mountain. An Autobiography of Faith*, 1948, Orlando – Austin – New York u.a. ¹⁵1998, 117.

⁸ So E. WÖLFEL, *Luther und die Skepsis*, München 1958, 73

⁹ So Aarre LAUHA, *Kohelet (BK XIX)*, Neukirchen-Vllyn 1978, 135.

¹⁰ Ausführliche Begründung dazu: Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Via media: Koh 7, 15–18 und die griechisch-hellenistische Philosophie*, in: Antoon SCHOORS (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom (BETL CXXXVI)*, Leuven 1998, 181–203.

¹¹ Konrad SCHMID, *Hiob als biblisches und antikes Buch. Historische und intellektuelle Kontexte seiner Theologie* (SBS 219), Stuttgart 2010, 21. Zum Gesamtverständnis des Buches vgl. Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob*, Freiburg 2007.

¹² Ausführliche Begründungen zur folgenden Auslegung: Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet* (HThK AT) Freiburg 2004.

¹³ Pierre HADOT, *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin 1991, 109.

¹⁴ Norbert LOHFINK, *Freu dich, Jüngling – doch nicht, weil du jung bist! Zum Formproblem im Schlussgedicht Kohelets (Koh 11, 9–12, 8)*: BI 3 (1995) 158–189, hier 182.