

Auhinnat 86
37434

Koguja raamatu.
ilmavõnade.

(Die Weltanschauung des Buches
Kohelleth).

Auhinnat 86" (1. aukind).

Eberhard, Samuel
Ahesl.

I.

Koguja raamatu ilmavaade.

Gherhard Samuel

käsivälvä" on esimene
austinnä väärtisena
Tunnustatud.

Lektor: Stud.theol. Samuel
Eberhard.

1.4.26

aipe: Prantsus

Tarku ülikooli Sekretär

„Koguaja raamatulma =

vaade.“

4A

2937.

„Die Weltanschauung des Buches Koheleth.“

Motto: ג-ס-ח-ה-ב-ל ורעות ורוח

Koh. 2. 26. 4.



373098

Einleitung.

§. 1. Problemstellung.

Das Buch Koheleth hat die theologische =
 Forschung aller Zeiten mit den rätselhaften
 Augen einer Sphinx angeschaut. Wie ein
 Fremdling unter den Schriften des alten
 Testaments steht es da. Verschwunden sind
 die Frömmigkeitstypen, welche im Lauf
 der Geschichte der israelitischen Religion
 ihre eigentümliche geistige Struktur
 gegeben hatten. Es schweigt der Prophet,
 welcher das Volk durch die Niederungen
 sozialen Lasters und sinnender Gottes-
 erkenntnis mit dem Drehwort des Gött-
 lichen Zornes begleitete und in Tagen der
 Not und nationalen Zerissenheit die
 Wunden der Zeitgenossen in unerschütter-

lichem Glaubensmut mit den Verheissungen göttlicher Gnade stillte. Wo ist der Priester, der im Heiligtum zu Jerusalem durch sein Opfer die Sünden des Volkes sühnte, zu dem so oft die Schar des Volkes in ödem kultischem Formalismus pilgerete, die Hände voll Blut und die Lippen voll Lüge.

Bis auf eine einzige Stelle *) wird seiner *) cf. K. 55
sonst nicht Erwähnung getan. Hier ringt kein Frommer in mystischer Gottinnigkeit um die Geheimnisse des zukünftigen Lebens, hier kämpft kein Fanatiker in enthusiastischem Glauben an eine messianische Heilszeit um Gesetz und Tradition der Väter, hier preisst kein Mann der praktischen Tat die Früchte eines gottseligen und gesetzestreuen Wandels.

Hier ringt ein einsamer Mensch mit den letzten Rätseln des Lebens. Sein Blick schweift über die Weiten der Menschheits-

lose. Das Glück will er fangen und in unstillbarem Ewigkeitsdurst in den nutzergäderten Alltag tragen. Und bei jedem Schritt, den er weiter tut im Leben, tönt es in dumpfem Verzagen: "Es ist alles eitel wie Haschen nach Wind!" — Seltsam mutet uns die Geisteswelt dieses Mannes an.

Wie verschlungene Pfade eines Labyrinths kreuzen sich scheinbar tiefster Pessimismus und schäumende Lebenslust, krasser Materialismus und herbe Gottesfurcht, weltmännische Blasiertheit und schroffer Lebensernst.

Diese Eigentümlichkeit der Weltanschauung unseres Buches ist seit altersher empfunden worden. Schon die alten jüdischen Gelehrten zerbrachen sich die Köpfe über den Widersprüchen. Im Laufe der Geschichte der Forschung unseres Buches hat man dieses Problem des Widerspruchs:

Anmerk. 1. Schabbat 30⁶

vollen in der Weltanschauung Koheleths
in verschiedener Weise zu lösen gesucht.

Man kann diese Lösungsversuche in zwei
grossen Gruppen zusammenfassen:

I. Die, welche die heutige Gestalt des Buches
als ursprünglich ansehen.)¹⁾

II. Die, welche die heutige Gestalt des Buches
durch mehrfache Überarbeitungen oder
Umstellungen entstanden sein lassen.

In der ersten Gruppe können wir wiederum
zwei Unterabteilungen unterscheiden:

1. Die Weltanschauung des Buches ist
einheitlich.)²⁾

2. Die Weltanschauung des Buches ist
uneinheitlich. Das erklärt man sich
entweder psychologisch durch das Ringen
zweier Seelen im Verfasser) (cf. S. 5.),
der traditionellen Frömmigkeit und
der Aufklärung oder durch einen poli-
tischen Charakter unseres Buches als

Anmerk. 1. Dazu gehören auch die, welche den
Epilog und die Anfangsverse als unecht aus-
scheiden.

)²⁾ Anmerk. 2. Henzi, Libri ecclesiastae argumen-
ti brevis adumbratio. 1827. Herzfeld, N. J. P. 1838.

Knobel, Commentar über das Buch Koheleth.
1836. (Hengstenberg, der Prediger Salomo 1859.)

Hahn, Commentar über das Predigerbuch
Salomo's 1860. Delitzsch, bibl. Commentar über

die poetischen Bücher des A. T.'s Bd 4. Hohesl.
u. Koh. 1875. - Oehler, Theologie des Alten Testaments

1882. S. 881-887. Imend, 1899. Lehrbuch der Alt-
testamentlichen Religionsgeschichte. S. 493-504.

Philo, Der Prediger Salomo 1923. Kuhn, Erklä-
rung des Buches Koheleth 1926. (Beihefte z. Z. A.
u. and. m. F. D.)

Auseinandersetzung mit fremden Weltanschauungen.)² Die zweite Hauptgruppe zerfällt in drei Unterabteilungen:

1. Fünf Verfasser und zwei Redaktore)³ und zwei Epiloge.

2. Doppelte Glossierung: Ein Chokma-glossator und ein Chasid.)⁴

3. Mehrfache Interpolationen)¹ (S. 6.)

Ein besonderer Versuch die Widersprüche zu lösen sind Umstellungen, die man in der Anordnung des Buches vornimmt.)² (S. 6.), und die Auffassung des Buches als ein allegorisch-historisches Lehrgedicht.)³ (S. 6.).

So ist auch heute das Problem der Einheitlichkeit oder Nicht-einheitlichkeit des Buches und seiner Weltanschauung ein brennendes.

Ein anderes Problem erwächst aus der Fremdartigkeit der Gedankenwelt des

Anmerk. 1. Elster, Commentar über den Prediger Salomo 1855. (Hitzig, Der Prediger Salomo's in Bertheau kurzgefasstes exeg. Hb.

2. A. T. 1847.) (Kleinert, Der Prediger Salomo. Mich. Progr. d. kgl. Friedr. Wilh. Gymn. 1864.)

Cornill, Einleitung in das A. T. S. 248-253, 1896.

Wildeboer, Die fünf Megillot. in H. H. C. z.

A. T. Abt. XVII. Marti, Geschichte der israel. Relig.

1907.⁵ S. 291-294. (Steuernagel, Lehrbuch der

Einleitung in d. A. T. 1912. S. 711-723.) u. a. m.

Anmerk. 2. Hitzig, der Prediger Salomo's in

Bertheau kurzgefasstes exeg. Hb. z. A. T. 1847.)

Kleinert, Der Prediger Salomo. Mich. Progr. d. kgl.

Friedr. Wilh. Gymn. 1864. Allgeier, Das Buch

des Predigers oder Koheleth. in H. Leh. A. T.

Feldmann u. Herkenne u. a. m. 1925.

Anmerk. 3. Siegfried, Prediger und Hohes Lied

in H. C. z. A. T. 130

Anmerk. 4. Barton, The book of ecclesiastes

in J. C. C. Volz

Buches Koheleth, die sich scheinbar wiederholt im Widerspruch zum übrigen alttestamentlichen Schrifttum zu befinden scheint. Man hat hier vielfach griechische Kultur- und Bildungseinflüsse angenommen und von diesem Hintergrunde aus das Neuartige in Koheleth's Weltanschauung zu verstehen gesucht. -)⁴.

So haben wir es heute bei der Behandlung der Weltanschauung Koheleth's mit einem doppeltem Problem zu tun:

1. Die Gedankenwelt des Buches als solche,
2. Das Verhältniss dieser Gedankenwelt zur israelitischen Religion.

Haben wir es im Buche Koheleth mit einer einheitlichen Weltanschauung zu tun und ist diese wesentlich aus religiösen oder philosophischen Wurzeln zu erklären. Wir werden im folgenden

Anmerk. 1. Volk, Weisheit (Das Buch Hiob, Sprüche und Jesus Sirach, Prediger) in Schr. A. T. Bertholet, Biblische Theologie des Alten Testaments. 1911. II. Bd. S. 155-165. Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in d. A. T. 1912. S. 711-723. Haupt, Koheleth oder Weltschmerz in der Bibel. 1905. u. a. m.

Anmerk. 2. Bierell, der Prediger über den Werth des Daseins 1884.

Anmerk. 3. Kaiser, Koheleth, das Colloquium der Davidischen Könige in Jerusalem. 1893.

Anmerk. 4. Zur Frage einer griechischen Beeinflussung. Cf. Kleinert, Der Prediger Salomo, Mich. Progr. d. ungl. Friedr. Wilh. Gymn. 1864.

Derselbe, Th. St. Kr. 1883. S. 761-782. Sind im Buche Koheleth ausser hebräische Einflüsse anzuerkennen?, Derselbe, Th. St. Kr. 1909. S. 493-529. Zur Religions und Kulturgeschichte. Stellung des Buches Koheleth. Lods, L'ecclésiaste et la philosophie grecque 1890.

uns über die methodischen Wege klar werden müssen, welche wir einschlagen haben, um an das Verständniss der Problemstellungen unseres Buches heranzukommen und im Anschluss daran einen kurzen Aufriss über den Gang der Arbeit geben.

§ 2. Methode und Aufriss der Arbeit.

Zwei Wege können wir einschlagen, um an das Problem der Weltanschauung unseres Buches heranzukommen. Wir können von einer vorläufigen Bestimmung der Abfassungszeit die religions- und zeitgeschichtlichen Zusammenhänge zu verstehen suchen, in welchen unser Buch entstanden ist und von dem genommenen Gesichtspunkte aus an die Untersuchung seines Inhaltes herantreten. Der andere Weg ist, dass wir voraussetzungslos an unser Buch

Palm, Qohélet und die nach-aristotelische Philosophie. 1885. Menzel, de graecis in libris NHP et Expe vestigiis 1888. cf. auch die einschlägigen Commentare.

als eine vorliegende Tatsache herangehen
 und seinen Ideengehalt soweit als mög-
 lich mit den uns zur Verfügung stehenden
 Mitteln der Wissenschaft (soweit als mög-
 lich) zu verstehen suchen und die gewon-
 nenen Ergebnisse in den Zusammenhang
 des zeit- und religionsgeschichtlichen Rah-
 mens stellen. Wir werden wohl methodisch
 richtiger verfahren, wenn wir den zweiten
 Weg einschlagen. Erst wenn wir uns mit
 den konkreten Tatsachen welche sich uns
 im Buche bieten auseinandergesetzt
 haben, erst wenn wir die Schwierigkeit
 seiner Gedankenwelt empfunden haben,
 können wir Anhaltspunkte und Ergänzun-
 gen in unbestimmten Zeiteinflüssen
 und religionsgeschichtlichen Parallelen
 suchen, da wir sonst gar zu leicht die
 originellen und eigentümlichen Züge
 unserer Hauptquelle vorwischen, bestechen

enden Anklängen aus fremden Geistes-
welten zur Liebe. Anderenfalls könnte auf
uns das Urteil Sellin's über Friedländer
Buch „Griechische Philosophie im Alten
Testament“ zutreffen): „Es geht ihm,
wie einem Arzte, der sich die Mitmen-
schen solange daraufhin ansieht, ob
er nicht Krankheits Symptome an ihm
entdecken könne, bis er welche findet,
so fest sie auch versichern, sie fühlten
sich keengesund“.

Doch nun stellt sich der methodischen
Erörterung eine weitere Frage: Ist es
überhaupt möglich und berechtigt
eine Darstellung der Weltanschauungs-
inhalte unseres Buches bieten zu wollen?
Haben wir es nicht vielmehr mit abrupten
und aphoristischen Sentenzen
zu tun, welche ohne inneren Sinn-
zusammenhang nebeneinanderstehen?

Anmerkung. 1. Sellin, Die Spuren griechischer
Philosophie im Alten Testament 1905. S. 14.

Tatsächlich haben die Versuche, eine strenge Disposition im Buche aufzuspüren, bisher nur zu unbefriedigenden Resultaten geführt. Auch der neueste Versuch, den Thilo in dieser Richtung unternommen hat, scheint mir vielfach nur mit Verwischung und Veralgemeinerung konkreter Züge zu einem logisch gegliederten Zusammenhang zu kommen. Ebenso wenig ist Bickell's²⁾ scharfsinnige Blattverschiebungshypothese, die sich keineswegs auf genügende Beweise stützt,³⁾ als gelungen zu bezeichnen. Wir müssen vielmehr zu allen diesen Versuchen mit Vahldieck fragen: „Was berechtigt auch an ein zweitausend-jähriges, semitisches Erzeugnis die Dispositionslogik des modernen deutschen Aufsatzes als Norm zu legen und wer gewährleistet von vornherein die bei derartigen Experimenten

Anmerk. 1. Thilo, Der Prediger Salomo, neu übersetzt und auf seinen Gedankengang untersucht.

Anmerk. 2. Bickell, der Prediger über den Werth des Daseins 1884.

Anmerk. 3. cf. dazu König, Einleitung in das Alte Testament 1893. S. 430 §. 88. p. 2. b.

mit beneidenswert. naiver Zuversicht vorausgesetzte Unverdorbenheit des Textes?") Auch Siegfried's mühevollen Versuch durch literärkritische Unterscheidung verschiedener Bestandteile unseres Buches, die zu einander in polemischen Verhältnis stehen, ^{zum Ziel zu gelangen} scheidert an der Beschaffenheit unseres Buches und trägt eher zu weiterer Verwirrung als Klärung des Tatbestandes bei. Richtig bemerkt Kleinert: „Wie mir denn nicht zweifelhaft erscheint, dass nicht bloss ein Mann der Praxis, sondern auch mancher Gelehrte, der am Schreibtisch mit Recht den grössten Nachdruck auf sorgfältige Gedankenführung legt, über die Ähnlichkeit des Resultates mit unserem Buch erstaunt sein würde, wenn er eine Zeitlang alle gewichtigen Gedanken, die ihm tagsüber über

Anmerk. 1. Vahldieck, Beiträge zum Verständnis des Buches Koheleth. 1896. S. 5.

Welt und Leben durch den Kopf gegangen sind, kurz notierte und nach einiger Zeit diese Notizen zusammenstellte.¹ Aus den genannten Gründen werden wir auch Haupt's Lösungsversuch nicht viel höher einschätzen können als Kleinert es tut: „Eher als das gequälte Unternehmen Siegfried's wird man sich die anmutige Kunst gefallen lassen, mit der P. Haupt (Kohleth oder Weltsehmerz in der Bibel [1905]) eine Reihe von leidlich zusammenstimmenden Pointen des Buchs herausgehoben, in geschickte Ordnung gebracht, in hübsche Gedichtchen umgesetzt und so zwar nicht eine Auslegung des Buchganzen, aber eine ansprechende Anthologie aus Kohleth hergestellt hat.“²

Was uns jedoch den Verzicht auf

Th. St. Kr. 1909. S. 526.

Anmerk. 1. Kleinert, Zur religions- und kultur-geschichtlichen Stellung des Buches Kohleth. cf. auch zu ähnlichen Versuchen Kuhn, Erklärung des Buches Kohleth. S. 10: „Es ist ein wahrhaft Salomonisches Verfahren, das Kind entzwei zu hauen, um seine richtige Mutter ausfindig zu machen.“ (Beih. z. Z. a. F. W. 43.)

Anmerk. 2. Kleinert, Zur religions- und kultur-geschichtlichen Stellung des Buches Kohleth. Th. St. Kr. 1909. S. 526.

75 eine Darstellung der Weltanschauungs-
 75 inhalte des Buches von der Voraussetzung
 seiner Uneinheitlichkeit aus als falsch
 erscheinen lässt und uns zum Versuch
 einer Darstellung der Gedanken Kohlelts,
 berechtigt, ist die Tatsache, dass sich
 durch den ganzen Umfang des Buches
 ein festes Repertoire von immer wieder-
 kehrenden Gedanken und Ideen zieht.
 Zutreffend bemerkt Lods: Et cette in-
 sistance à répéter les mêmes formules de
 conclusion me semble prouver également
 que l'auteur, avant d'écrire, avait déjà
 mis dans ses idées une certaine unité,
 qu'il avait ainsi, en un sens, un but dé-
 terminé: ")¹, Solche stereotype Gedan-
 ken sind: „Es giebt nichts besseres für
 den Menschen als zu essen und zu
 trinken.“)², „Jedliches Ding hat seine
 Zeit.“)³, „Der Mensch kann das Werk

Anmerk. 1. L'ecclésiaste et la philosophie
 grecque. 1890. S. 52.

Anmerk. 2. cf. Col. 2. 24; 3. 12. 22. 5. 17; 8. 15; 9. 7-10.

Anmerk. 3. cf. Col. 3. 1. 17. 86; 3. 11; 9. 11;

gottes nicht verstehen." Und das Fazit, welches sich in den verschiedensten Gedankenverbindungen im Buche wiederholt, ist der resignierte Ausruf: "527 55" So werden wir von dieser Tatsache aus wohl den Versuch einer Darstellung der Weltanschauung Koheleths, anknüpfend an die Hauptideen des Buches wagen dürfen. Welche sind nun die Grundfragen des Buches, von welchen wir bei der Darstellung seiner Weltanschauung auszugehen haben? Die erste ist gegeben im Satze, dass der Mensch das Walten der Gottheit nicht verstehen kann, und enthält die Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Welt. Die zweite Grundfrage des Buches ist gleich eingangs gestellt: "Welchen Zweck hat das Leben?" Eine dritte Frage ergibt sich aus

Anmerk. 1. cf. Coh. 3 11; 8 16-17; 11 5.

Anmerk. 2. cf. Anmerk. 1. Anmerk. 3. 9.

Anmerk. 3. cf. Coh. 13;

dieser: „Was bleibt dem Menschen zu tun übrig?“¹). Anschliessend an diese drei Hauptfragen, welche uns die stereotypen Ideenreise unseres Buches an die Hand geben, werden wir auch im ersten Hauptteil unserer Arbeit den Inhalt der Weltanschauung Koheleth's in drei Abschnitten behandeln: 1. Die Gottesanschauung. 2. Die Lebensauffassung. 3. Die Moral. In einem zweiten Hauptteil werden wir den zeitgeschichtlichen Hintergrund dieser Weltanschauung in drei Abschnitten behandeln: 1. Der sprachgeschichtliche Charakter des Buches. 2. D. historische Lokalcolorit. 3. Die Stellung des Buches in den geistesgeschichtlichen Zusammenhängen der Zeitgeschichte. In einem dritten Hauptteil werden wir dann die Weltanschauung unseres Buches

Anmerk. 1. cf. Anmerk. 2. S.

genetisch zu verstehen suchen, indem wir sie in die religionsgeschichtliche Entwicklung Israels stellen.

Damit hätten wir die prinzipiellen methodischen Vorfragen erledigt und die wesentlichen Konturen des Ganzen unserer Arbeit aufgezeigt.

Es wird im folgenden dabei natürlich noch wiederholt erforderlich sein, bei Spezialproblemen methodische Erörterungen vorzuschicken.

II.

Illegia raamatu ilmavaade

Robertson, Samuel

I. Theil.

Kapitel I. Die Gottesauffassung.

§. 3. Problemstellung und Methode.

Um Krokeleth's Weltanschauung richtig zu verstehen, seine Bewertung des Lebens und der Lebensgüter in ihrer Eigentümlichkeit und Schärfe zu erfassen, müssen wir zuerst bei der Grundvoraussetzung seiner Betrachtungen über Sinn und Zweck des Daseins, der Gottesvorstellung, Halt machen und untersuchen, welche Züge für seine Gottesauffassung bestimmend sind und ihr das charakteristische Gepräge verleihen. Erst beim Eindringen in dieses Centralphänomen des religiösen Erlebens wird es uns möglich sein, ein religiöses Verständnis der Weltanschauungsinhalte zu gewinnen. Erst von hier kann Licht auf die grundlegende Frage fallen,

wie weit wir es bei Kokeleth mit religiösen oder rein philosophischen Gedankengängen zu tun haben, wie weit sie mit dem religiösen Erleben noch in Verbindung stehen und inwieweit der religiöse Puls in ihnen aufgehört hat zu schlagen.

Bei dieser Frage nach der Gottesauffassung Kokeleth's, sehen wir uns aber gleich eingangs vor ein Problem gestellt, welches uns die Schwierigkeiten einer Gottesvorstellung in der Gedankenwelt des Verfassers erkennen lässt. Eröffnet er nicht seine Ausführungen mit einer Philosophie des Universums, die mit einem Anspruch auf Monothaismus in offenem Widerspruch zu stehen scheint? Bildet nicht sein Weltbild einen riesengrossen Mechanismus, der

Anmerk. 1. cf. Job. 12-11.

unter dem Gesetz einer furchtbaren
 Notwendigkeit gefesselt in ewigwäh-
 render Bewegung ohne Sinn und
 Ziel vorwärts-getrieben wird, der
 sich aus dunklem Zwange heraus
 im ewig jungen Prozesse des Wer-
 dens und Vergehens ständig er-
 neuert? Ist mit dieser Auffassung
 vom Weltganzen nicht endgültig
 alles Geistige aus der Natur besä-
 tigt, der Kosmos zu einem unpers-
 önlichen, entgeistigten Kausal-
 mechanismus geworden? Wo ist
 hier noch Raum für einen persön-
 lichen Gott, der nach selbstgewähl-
 ten Gesetzen in unbeschränkter
 Souveränität den Gang der Natur
 und Menschheitsgeschichte be-
 stimmt? Schliesst nicht der ehe-
 re Gang einer unabänderlichen

Kausalität das Eingreifen, der Intelligenz, der Weisheit, des allmächtigen Willens¹⁾ von selbst aus, um einer unbewussten Kraft Platz zu machen? —

Und dennoch — trotz dieser scheinbar unauflösbaren Antinomie stossen wir in Hokeleth's Betrachtungen immerwieder auf die Vorstellung eines Gottes, der Schöpfer²⁾, Richter³⁾ und Regent⁴⁾ des Alls und der Menschheit ist.

Das Problem, welches sich aus diesen widerspruchsvollen Zügen für die Gottesvorstellung bei Hokeleth ergibt hat in der wissenschaftlichen Bearbeitung des Buches zu einer verschiedenen Behandlung der Gottesauffassung geführt. Man ist im wesentlichen von drei

Anmerk. 1. Maystre, La morale de l'ecclésiaste. 1895. S. 25.

Anmerk. 2. cf. Coh. 729.

Anmerk. 3. 317; 85. 11-13; 119.

Anmerk. 4. cf. Coh. 713-14; 115.

Anmerk. 2. Bacon, The boon of ecclesiastes

Standpunkten aus an die Frage einer Gottesauffassung bei Koheleth herangetreten. 1. Koheleth besass keine Gottesvorstellung. Alles, was sich auf den Glauben an die reale Existenz einer Gottheit bezieht, ist Eintragung eines späteren Interpolators.)¹

2. Koheleth's Gottesauffassung deckt sich nicht mit der des Buches. Die Stellen, welche sich auf eine gerechte Vergeltung und ein Gericht beziehen sind spätere Glossen.)² Es wird durchgehend die absolute Transzendenz der Gottesanschauung betont.

3. Bei der Frage nach der Gottesauffassung Koheleth's ist mit dem vollen Umfang der Aussagen des Buches zu rechnen.)¹ (cf. S. 22.)

Anmerk. 1. Siegfried, Prediger u. Hoheslied 1898. in H. C. A. T. S. 6-8.

„Wir werden in Q¹ einen Juden erkennen, der an seinem Glauben Schiffbruch gelitten hat und als ein Denker von eherner Konsequenz und Klarheit, sich nicht scheut, die Dinge in dem kalten und hartem Lichte der Wirklichkeit zu zeigen, in dem er sie geschaut hat. Er war zu der Ueberzeugung gekommen, dass die letztere nichts von dem lehre, was die jüdische Religion ihm bisher als Glaubenswahrheit geboten hatte.“ (S. 7.)

Anmerk. 2. Barton, The book of ecclesiastes.

Angesichts dieser geteilten Stellungnahme zu dem Problem der Gottesauffassung Koheleth's erscheinen einige methodische Vorbemerkungen zu der folgenden Untersuchung notwendig. Einerseits, muss kategorisch die Identität der Anschauungen Koheleth's mit dem vollen Umfang der Aussagen des Buches betont werden, solange nicht eine genaue exegetische Prüfung der einschlägigen Stellen gewisse Gedanken als heterogene Bestandteile aus der Gesamtschauung auszuschneiden zwingt. Zur Stellungnahme Siegfried's, dass das ursprüngliche Buch keinen realen Gottesglauben kennen können wir mit Sellin bemerken: „Einen „philosophischen“ Koheleth hätte man nicht überarbeitet,

1908. in *J. C. C.* S. 43-46. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in d. A. T.* 1912. S. 711-723. Bertholet, *Biblische Theologie des Alten Testaments* 1911. ^{1. u. 2.} II. Bd. S. 155-165. Volz, *Weisheit*, (Das Buch Hiob, Sprüche und Jesus Sirach, Prediger.) in *Sch. A. T.* „Das Grunddogma des Judentums, die göttliche Vergeltung, nimit Koheleth nicht an.“ (S. 240.) Budde, *Geschichte der althebräischen Litteratur* 1906. S. 307. in „Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen“ u. a. m.
Anmerk. 1. Herzfeld, *N. 5. 11. P.* 1838. Knobel, *Commentar über das Buch Koheleth*. 1836. Eolster, *Commentar über den Prediger Salomo* 1855. Cornill, *Einleitung in das A. T.* S. 248-253. 1896. Delitzsch, *bibl. Commentar über die poetischen Bücher des A. T.'s*. Bd. 4. Hohesl. u. Hoh. 1875. Dehler, *Theologie des Alten Testaments* 1882. S. 881-887. Vahldieck, *Beiträge z. Verständ-*

sondern vernichtet.")¹-Andererseits haben wir den zweiten Standpunkt, der in der Frage der Gottesanschauung Koheleths vertreten wird, zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung zu machen, wegen der relativ grösseren Uebereinstimmung, welche hier in der Forschung heute zu Tage tritt und werden daher im ersten Abschnitt die transzendenten Züge der Gottesanschauung behandeln. In einem zweiten Abschnitt werden wir die Geistigkeit der Gottesanschauung im Zusammenhang mit der Frage nach der Gerechtigkeit Gottes und den Vergeltungsvorstellungen Koheleth's als ein Sonderproblem behandeln. Nach diesen methodischen Vorbemerkungen können wir zur Untersuchung selbst übergehen.

nis des Buches Koheleth. 1896. Thilo, der Prediger Salomo. Kuhn, Erklärung des Buches Koheleth 1926. (B. z. Z. A. T. 43)
 Kleinert, Th. St. Kr. 1883. S. 761-782. Th. St. Kr. 1909. S. 493-529. Allgeier, Das Buch des Predigers oder Koheleth in. H. Sch. A. T. 1925. Feldmann u. Herkenne. Ahnne, Le livre de l'ecclésiaste 1889. u. a. m.

Anmerk. 1. Sellin, Die Spuren griechischer Philosophie im alten Testament. 1905. S. 17.

Abschnitt A.

§.4. Die Transzendenz Gottes.

Es giebt eine grosse Zahl von Stellen in denen Kokeleth's Auffassung von der Gottheit in ihrem Verhältnis zur Menschheit und zum Kosmos zutage tritt.)¹

Was ergibt sich aus ihnen für die Anschauung Kokeleth's vom Wirken der Gottheit?

Eine der prägnantesten Stellen ist Kap. 3. 1-10.

Vers 1: . ׀ִגַּוְהַמַּלְאָכִים וְהַיְהוּדִים וְהַיְהוּדִים

Haupt übersetzt V. 1: „Zeitweilig ist alles, zeitweilig ist jedes Ding unter dem Himmel.“² Danach ergibt sich als Grundgedanke der Stelle die Vergänglichkeit alles Geschehens. Jedoch gegen diese Auslegung sprechen sowohl philologische als auch exegetische

Anmerk. 1. cf. Koh. 12-9. 13; 3 1-10. 13-15; 5 17-19; 6 2. 10-12. 7 13-14; 8 17; 9 1; 11 3-6; 9 11-12.

Anmerk. 2. Haupt, Kokeleth oder Weltsehmerz in der Bibel. 1905. S. 2.

Gründe.

} 35 kommt nur im Hebräischen des späteren alttestamentlichen Schrifttums vor)¹; häufiger findet sich das Wort in der Mischna. Das Participium hat den Sinn von fixierten, kalendarischen Terminen.)² Im Aramäischen des Buches Daniel hat es auch die Bedeutung einer „bestimmten Zeit“.)³ So ist der Wortsinn nicht einfach „Zeit“ als vielmehr „bestimmte Zeit“.

In dieselbe Richtung weist auch die Übersetzung der LXX. von אַי mit „καλι-
sprachlicher γός“. So sprechen die philologischen Gelehrten dafür, dass in V. 1. der Nachdruck nicht auf dem Gedanken der Vergänglichkeit, sondern auf der zeitweisen Notwendigkeit alles Handelns liegt. Dafür spricht auch der Gedanke des Contextes. V. 2.,

אֲיָן אַי 7 אֲיָן אַי 7

Anmerk. 1. cf. Esr. 9²⁷. Ne. 2⁶

Anmerk. 2. Es. 10¹⁴. Ne. 10³⁵.

Anmerk. 3. Dn. 9^{16.21}. 3⁸.

Der schlichte Sinn des Verses ist: „Niemand kann nach freier Willkür in das Sein und aus dem Sein treten, sondern Eintritt und Austritt werden von einer höheren Fügung bestimmt.“¹ Der Gedanke der Zeitweiligkeit des Geschehens kann hier nur durch eine gesuchte Exegese hereingetragen werden wie Haupt es tut, wenn er die Stelle auf Geschichtsperioden von grosser Fruchtbarkeit der Menschheit oder Perioden wo der Tod herrscht deutet. Ebenso fern liegt der Gedanke, dass „es nichts gibt, was die Menschen nicht injimä kann vornehmen und täten.“³ Denn die Geburt und der Tod sind nicht Handlungen die der Mensch bestimmt. Es wird hier vielmehr der Gedanke vom Kreislauf des Universums⁴ auf das menschliche Leben angewandt.⁵ Die menschlichen Handlungen sind zeitlich

Anmerk. 1. Knobel, Commentar über das Buch Hoheluth. 1836. S. 166.

Anmerk. 2. cf. Barton, The book of ecclesiastes. in J. C. C. 1908. S. 99.

Anmerk. 3. Hahn, Commentar über das Predigerbuch Salomo's. 1860. S. 49.

Anmerk. 4. cf. Koh. 12-9.

Anmerk. 5. Elster, Commentar über den Prediger Salomo. 1855. S. 68. Barton, S. 98. Wildeboer, die fünf Megillot 1898. in H. H. C. A. T. S. 132.

fixiert und stellen nur die kausalen Wirkungen eines ewig gleichförmigen Gesetzes dar. „Eine allmächtige Notwendigkeit herrscht im Weltlauf, im Völkergeschehen und im Einzelleben.“¹ Und Kap. 3.¹⁴ wird dieses eiserne Gesetz, welches alles Geschehen bis ins einzelne vorausbestimmt auf Gott zurückgeführt. „Ich erkannte, dass, was Gott tut, feststeht für ewig; da ist kein Zutun und Abtun. Gott tut es auf dass man sich vor Ihm fürchte.“

(14.) Was ist, das war längst, nicht mehr da, was sein wird, und Gott bringt Entschwindenes zurück (15.)² Der Mensch ist dem Handeln Gottes gegenüber ohnmächtig, er kann weder etwas hinzutun, noch Abtun. So erscheint Gott allein als der wahrhaft Wirkende und Handelnde. Die Gottheit offenbart sich also vorwiegend von ihrer negativen Seite, als

Anmerk. 1. Volz, Weisheit. 1911. in Sch. A. T. 238

Anmerk. 2. cf. Hoh. 3^{14.15}. Budde, bei Kantzsch, H. Sch. A. T. II Bd. 9. 391. Pellin, Einleitung in das A. T., Volz, u. a. m. scheiden Vers 15. a (resp. 15. b), oder den ganzen Vers als spätere Interpolation aus, doch ohne Grund, da der Vers bei richtigem Verständnis einen genuinen Gedanken ausdrückt. Haupt, Koheleth oder Weltschmerz in der

die absolute Grenze alles menschlichen Handelns, als Relativierung alles Seienden. Die Gottheit bringt immer wieder Entschwindenes zurück. So ist der Weltlauf und der Mensch regiert von unveränderlichen Naturgesetzen, die in ewiggleicher Naturnotwendigkeit alles Geschehen bestimmen, denen gegenüber dem Menschen nur bedingungslose Unterwerfung übrig bleibt. Die Gottheit ist das Schicksal der Menschen, an dem er zerbrechen muss und zunichte wird. Die Güter und Lose des Lebens hält sie in dunklem Schosse verborgen und verteilt sie nach ihrem unergründlichen Willen.

Kap. II. 24-26. bildet eine alte Exegetische Interpretation. Delitzsch übersetzt: „Denn einem Menschen, der ihm als gut erscheint, gab er Weisheit und Erkenntnis und Freude, dem Sünder aber gab er das Geschick

Bibel 1905. S. 9. Allgeier, Das Buch des Predigers oder Koheleth. 1925. cf. z. St. Peters, Ecclesiastes und Ecclesiasticus. B. Z. 1. (1903.) S. 51/52. übersetzen Vers 15. 6 „Und Gott nimmt sich an des Verfolgten“. So verstanden fällt der Satz aus dem Context heraus. Doch wird man hier wohl im Sinne von „hinterherjagen“, „verdrängen“ zu übersetzen haben. cf. Jos. 8¹⁶. Je. 29¹⁸. Siegfried, z. St.: „Denn Gott sucht wieder auf, was vorübergejagt ist.“ (Delitzsch, Barton, Wildeboer, Thilo u. a. m.) So bietet der Satz keine Schwierigkeit mehr für ein contextgemässes Verständnis.

einzusammeln und zusammenzukaufen
 um es dem zu geben, der ihm als gut erscheint. Anmerk. 1. cf. Delitzsch, 3. St., ebenso auch Elster.
 Aber קָנָה im prägnanten Sinne genom-
 men würde der Vers aus dem Zusammen-
 hang des Contextes fallen, da es ja nicht
 anstößig wäre, wenn der Sünder vorüberlich
 arbeitet, welche Konsequenz auch Barton
 zieht.)² Es muss vielmehr קָנָה im Gegen-
 satz zu $\text{וְהָיָה לְעוֹלָם לְעוֹלָם}$ ³ derjenige sein, an
 dem Gott missfallen hat. Somit würde
 das Merkmal des Sünders nicht in erster
 Linie die tätige Verschuldung sein als
 vielmehr das göttliche Missfallen, das
 im innerforschlichen Willen der Gottheit
 begründet liegt.)⁴ Es ergibt sich dann
 der gute Sinn, dass die Erfolge mensch-
 licher Tätigkeit von Gottes freiem Willen
 abhängen und durch keinerlei Verhalten
 des Menschen ein augenblicklicher sicherer
 Erfolg gewährleistet sei. Auch der

Anmerk. 1. cf. Delitzsch, 3. St., ebenso auch Elster.

Anmerk. 2. cf. Barton 3. St. Budde u. a. m.

Anmerk. 3. cf. Mal. 2¹⁷ „vor Gott gefällig“.

Anmerk. 4. cf. Thilo, 3. St. Knobel 3. St. Smend,
 Lehrbuch der Alttest. Religionsgeschichte. Anmerk.
 S. 496. u. a. m.

III

Koguja raamatu ilmavaade

Rberhard, Samuel

Gedanke Wildeboers, dass אַתָּה hier im
 allgemeinen Sinne für den Menschen als
 solchen gebraucht werde¹. giebt der Stelle
 im wesentlichen keinen anderen Sinn als
 wir ihn angedeutet haben, ist aber durch
 den Text nicht genügend belegt, da אַתָּה
 auch 7²⁰. nicht als ^{religiös-sittl.} Prædicat für den Mens-
 en gebraucht wird. Bei einer so völligen
 Abhängigkeit des Menschen von dem Willen
 der Gottheit ist allerdings alles mensch-
 liche Streben אֲנִי וְאֵת אֲנִי וְאֵת und nicht wie
 Hitzig bemerkt dieser Ausdruck hier sinn-
 los.²

Kap. 9¹⁻²⁰.

„Denn alles dies bedachte ich und alles
 dieses suchte ich mir klar zu machen,
 dass die Gerechten und Weisen und ihre
 Taten in Gottes Hand sind; weder Liebe
 noch Hass weiss der Mensch, alles steht
 ihnen bevor (1). Alles kann alle treffen“
 (2^a)

Anmerk. 2. cf. Hitzig 3. St.

Scheitens wird der Ausdruck „weder Liebe noch
 Hass weis der Mensch aktivisch aufgefasst
 als Apposition zu ׀׀׀׀׀ und hier der
 Gedanke gefunden, dass der Mensch auch
 in seinen sittlichen Gefühlen von der Gott-
 heit determiniert sei¹. Der Context jedoch
 spricht in erster Linie nicht den Gedanken
 aus, dass die menschlichen Taten als solche
 bedingt sind, sondern dass ihr Erfolg pro-
 blematisch sei, weil von einer höheren

Anmerk. 1. Delitzsch, Herzfeld, Volk, Elster,
 Hitzig 3. St. Smend S. 499.

Textkritische Anmerk.

LXX. liest „ και κατὰ μὲν οὐρανὸν ἴσον τούτῳ “
 (B-NA 77251) was wohl auf einer Thoräntur des
 M. T. NA 77251 in NA 77251 beruht. cf. Delitzsch 3. St.
 und Ewinger, „ Der Masorah-text des Proheleth
 1890. Vers 2^a hat LXX. mit Vers 1. zusammengelassen
 „ τὰ πάντα πρὸ προσώπου αὐτῶν κατεστῆσαν ἐν
 τοῖς οὐρανοῖς. “ Siegfried und Bar. folgen dieser
 Lesart. Doch die Verschiedenheit des M. T.

Macht abhängig. Weder der Gute kann durch seine Tugend, noch der Opfernde durch seine gesetzliche Korrektheit, noch der Nichtschwörende durch seine Vorsicht auf den Gang seines Schicksals einwirken. Alle haben sie ein Los. So ergibt sich als kontextgemässer Sinn der Stelle, dass der Erfolg der menschlichen Taten in der Hand der Gottheit stehe. Ob dieser Erfolg Liebe oder Hass sein wird, weiss der Mensch nicht, alles kann allem begegnen. Liebe und Hass als Erfolg der menschlichen Taten teilt viel mehr die Gottheit nach ihrem unerforschlichem Willen aus.

Textkrit. Anmerk.

beruht wohl nur auf einer Prorektur des schwer-
verständlichen 535 905 507 (M.T.) in 535 905 527

cf. Euringer, 3. St.

Der Mensch ist darum einer dauernden Ungerissheit in seinem Verhältnis zur Gottheit preisgegeben. Er weiß nie, ob er der Liebe oder des Hasses der Gottheit gewärtig sein muss.¹ Der Mensch kann durch seinen Wandel die Gottheit in ihrer souveränen Freiheit in keiner Weise bei der Bestimmung des Schicksals beeinflussen. Der Mensch ist diesem Schicksal des unergündlichen göttlichen Willens gegenüber völlig hilflos; er kennt nicht die Zukunft und was sie bringen wird, wie die Vögel und Fische, welche die Lehne und das Netz nicht erkennen², ist er in die Gewalt des ungerissenen Schicksals verstrickt. Alles Geschehen ist von der Gottheit vorher bestimmt, der Mensch ist unfähig dem Allgewaltigen zu trotzen. Auch die Wahl der Lebensaufgaben steht nicht in der Hand des Menschen, sie werden

Anmerk. 1. cf. Wildeboer, Knobel, Thilo 3. St.

Anmerk. 2. cf. Hoh. 9¹².

Anmerk. 3. cf. Hoh. 6¹⁰⁻¹¹.

ihm vielmehr von der Gottheit zugewiesen. Gott giebt dem Menschen die Arbeit, dass er sie nicht nach seinen Sympathien bestimmen kann)¹; mit der er sich vielmehr plagt und müht während seiner ganzen Lebenszeit. Glücksgüter und Übel - aus Gottes Hand fliessen sie beide)². Den guten und den bösen Tag hat Gott geschaffen und bestimmt ihre Reihenfolge)³.

Ohnmächtig ist der Mensch, das Werk Gottes zu ändern. Mag er auch in Titanenhaftem Trotz die Fesseln seines Schicksals zu zerbrechen suchen: Wer kann gerade machen, was Er krumm gemacht hat.

Aber noch viel enger sind der menschlichen Freiheit die Grenzen von der Gottheit gezogen. Selbst die geheimsten Regungen des menschlichen Herzens sind unfrei, selbst das sittliche Wollen, die Liebe und der Hass, ist in der Hand Gottes

Anmerk. 1. cf. Koh. 1¹³. 3¹⁰.

Anmerk. 2. cf. Koh. 2²⁴⁻²⁶. 3¹³. 5¹⁸⁻¹⁹. 6². 8¹⁵.

Anmerk. 3. cf. Koh. 7¹⁴.

Anmerk. 4. cf. Koh. 1¹⁵. 7¹³.

Anmerk. 5. cf. Koh. 3³⁻⁸.

Alles Menschliche ist der unerbittlichen
 Souveränität des Ewigen unterworfen. Das
 Verhängnis des göttlichen Willens lastet
 in drückender Schwere auf dem Leben. Der
 Gottesbegriff Koheleth's ist ein unerbit-
 tliches Nein zu aller menschlichen Freiheit.
 So sehen wir vorläufig, dass in Koheleth
 Gottesanschauung die Transzendenz der
 Gottheit bis ins Unendliche gesteigert
 erscheint, so dass der Mensch vor dieser
 Machtfülle in ein Nichts zusammensinkt.
 Damit Hand in Hand geht aber eine
 grenzenlose Verarmung der Gottesvor-
 stellung. Sie erscheint entleert von allen
 positiven persönlichen Inhalten, wie
 zum lediglichen Machtprinzip geworden
 zu sein. Treffend sagt Kleinert: „Es
 befremdet nicht, wenn der Name Gottes,
 nicht mehr Zusammenfassung der heil-
 ligen Echtheit mit der höchsten

Barmherzigkeit und Treue, sondern zum
leeren Symbol der unergründlich walten-
den Schicksalsmacht geworden, in jenen
Schilderungen vielfach eben nur die Vor-
stellung des gewaltigen Schicksals ausdrücken
und die Stelle dessen vertritt, was der klassi-
sche Sprachgebrauch mit Tyche oder Hei-
marmene oder Fatum sagen will." ¹⁾

Im Weltall weist das Geschehen nach
unwandelbaren Naturgesetzen. Die Gott-
heit steht hinter diesem Räderwerk des
Weltlaufs gleichsam zurückgezogen
auf ihren Himmel. „Gott ist im Himmel
und du bist auf Erden“ ²⁾! Das ist der
Grundton von Koheleth's Gottesauffassung.
Dieser Zug in der Gottesanschauung
Koheleth's ist treffend charakterisiert
von Maïstre: „Tout ce que nous pro-
vons dire et ce qu'on voit assez, ce qui
pouvait pas ne pas être, c'est que ce

Anmerk. 1. Kleinert Ph. St. Kr. 1909. S. 506-507.

Anmerk. 2. Koh. 5¹.

Dieu à peu près dépouillé de fonctions morales, ce Dieu muet, sourd, retiré dans son ciel (v, 1) n'est plus qu'un fantôme inabordable et vaguement menaçant, que cette sorte de destin qui détermine tout et n'empêche rien, s'éloigne grandement du Dieu présent et vivant de la Révélation.)¹ So müssen wir vorläufig

feststellen das Koheleth ein göttliches Prinzip kennt. Wir werden im weiteren ins Auge zu fassen haben, wie weit wir es nur mit einem theoretisch gedachten Prinzip oder einem religiösen Phänomen zu tun haben. Um diese Frage entscheiden zu können müssen wir vorerst die geistig-persönlichen Züge der Gottesanschauung Koheleths ins Auge fassen und untersuchen inwieweit sie in seine Gottesanschauung hineingehören und ihre Eigenart

Anmerk. 1. Maïstre, La morale de l'ecclésiaste 1895. S. 25.

38.
bestimmen.

Abschnitt B.

Die Geistigkeit Gottes.

§. 5. Methode und Problemstellung.

Mit der Frage nach der Geistigkeit in Kohelen Gottesanschauung bewegt sich die Linie unserer Untersuchung zu einem Sonderproblem innerhalb der Gottesauffassung Kohelen's - dem Problem der göttlichen Vergeltung im Zusammenhang mit der Frage nach der Gerechtigkeit Gottes. Von der Fülle der persönlich-geistigen Inhalte des profetischen Gottesbegriffes der Liebe, der Heiligkeit, der Treue, der Gerechtigkeit Gottes finden wir ^{bei Kohelen} nur noch Reste der letzteren Eigenschaft welche das völlige Verlorengehen der

Persönlichkeitsvorstellung eindämmen.
 Doch auch sie unterliegen in der wissen-
 schaftlichen Forschung den schwersten
 Bedenken in Bezug auf ihre Echtheit.
 Somit tritt unsere Arbeit mitten in das
 ernsteste Ringen um ein richtiges Ver-
 ständnis unseres Buches und seiner
 Weltanschauung. Mit Emphase werden
 hier die schroffsten Gegensätze verfolgt
 von dem Glauben an eine Unsterb-
 lichkeit der Seele und ein zukünftiges
 Gericht bis zur völligen Verneinung
 einer Vergeltung und eines gerechten
 Gottes, was naturgemäss eine grössere
 verschiedene Auffassung und Beur-
 teilung der Gedankenwelt Koheler
 zufolge haben muss. Und erheben
 sich nicht in der Tat schwere Be-
 denken, diesen in der Empirie
 verwurzelten Gottesbegriff mit dem

geistigen Begriff der Gerechtigkeit zu verbinden. So heisst es einerseits:

"Wenn die Gottheit als Naturmacht und als souveräne Tyche gedacht wird, so ist wohl ihre Majestät anerkannt, aber der Glaube an Vorsehung, Güte und Gerechtigkeit kann nicht aufkommen." ¹ Desungeachtet wird

von anderer Seite behauptet: „Nobis

quidem ... probe evicisse videmur, eum in diiudicanda doctrina ^{escha} ~~escha~~

tologica summi momenti esse, cui, si forte Psalmos excipias, vix aequa-

lem inter omnes V. T. libros et pro spicuitate et gravitate sententiarum repereris." ²

Diesen widerspruchsvollen Sätzen aus dem Ringen der Wissenschaft um das Verständnis des Buches entspricht der widerspruchsvolle

Anmerk. 1. Volz, Weisheit in Sch. A. T. III Abt. II Bd. S. 240.

Anmerk. 2. Kessel, Disquisitiones eschatalogicae de libro Koheloth. 1869. S. 246.

Charakter der Aussagen des Buches
über das Ringen um diese Fragen.

So heisst es: „Beides habe ich gesehen
in den Tagen meiner Eitelkeit: es
gibt manche Gerechte die zugrunde
gehen wegen ihrer Gerechtigkeit und
es gibt manche Frevler, die lange
Leben bei ihrer Bosheit.“¹ Und

eine andere Stelle scheint bewusst
das Gegenteil auszusprechen: „Denn
ich weiss wohl das es gut geht denen
die Gott fürchten, die sich (wahrhaftig)
vor Ihm fürchten (12⁶). Und nicht
geht es gut dem Frevler und nicht
verlängert er seine Tage gleich einem
Schatten, (welcher) weil er sich nicht
fürchtet vor Gott.“²

So ist bei der Behandlung dieses
in jeder Hinsicht dissonanzvoller
Problems umso mehr eine methodische

Anmerk. 1. cf. Koh. 7¹⁵.

Anmerk. 2. cf. Koh. 8¹²⁻¹³.

Besinnung geboten um einer Willkür
in der Auffassung vorzubeugen. Als
Ausgangspunkte für die folgende
Untersuchung bieten sich uns die beiden
Pole, zwischen denen sich die wissen-
schaftliche Diskussion der Frage in
ihrer vollen Unausgeglichenheit
bewegt:

1. Der Versuch einer rein diesseitigen
Lösung der Frage. &
2. Der Versuch einer eschatologischen
Lösung, speziell vom postmortalen
Zustand aus.

Wir werden die Frage nach einer
postmortalen Lösung des Vergeltungs-
problems zum Ausgangspunkt
unserer Untersuchung machen müssen,
da uns von dort aus eine objektive
Würdigung der Betrachtungen Hokeleits
über das sublimarische Geschehen

möglich viel, was bei der grossen Rolle, welche die Empirie in seiner religiösen Gedankenwelt einnimmt, von grösster Wichtigkeit für das Verständniss seiner Gottesauffassung ist.

Weiterhin werden wir um die Frage nicht von einem einseitig subjektiven Gesichtspunkt zu behandeln, die verschiedenen Lösungsversuche zu berücksichtigen haben, welche im Laufe der Jahrhunderte das Ringen Israels mit dem Todesproblem gezeigt hat und uns dabei fragen, wie weit diese Lösungsversuche bei Koheleth einen Wiederhall finden und welche Stellung er ihnen gegenüber einnimmt. Zugleich werden wir die in der vorhergehenden Untersuchung herausgearbeiteten Ringe der Gottesanschauung aus-

im weiteren zu berücksichtigen haben
 und ihre Beziehung zum Sonderprob-
 lem der Vergeltung zu verstehen suchen.
 Von der Frage nach einer postmortalen
 Lösung werden wir dann zur Unter-
 suchung der diesseitigen Vergeltungs-
 vorstellungen übergehen und abschlies-
 send eine kurze Zusammenfassung
 der Gottesanschauung Koheleth's
 bieten.

(S. 6. Der Tod und die Vergeltung)

S. 6. Die Frage einer eschatologischen
 Lösung des Vergeltungsproblems
 bei Koheleth.

Die obige Problemstellung verlangt
 eine kurze Skizze der wesentlichen
 Phasen, welche das Ringen um
 eine Lösung des Todesproblems
 im israelitischen Volksbewusstsein

IV

Koguja raamatu ilmavaade.

Robertson, Samuel

durchlaufen hat. Der Rahmen unserer Arbeit gestattet uns jedoch nicht eine ausführliche Auseinandersetzung mit den noch vielfach stark im Flusse befindlichen Fragen aufzunehmen. Vielmehr wollen wir nur die in der Hauptsache allgemein anerkannten Etappen der Entwicklung bezeichnen.)¹

Als erster Versuch mit der Schwierigkeit des Todesproblems fertig zu werden, tritt wohl der Seelenglaube auf, wie er in der israelitischen Volksreligion im Zusammenhang mit der bei den Kanaanitern herrschenden primitiven, polytheistischen Weltanschauung unzweifelhaft lange seinen Platz behauptet hat. Den Kernpunkt dieses Glaubens bildet das Familiengrab, so die

Anmerk. 1. Quell, Die Auffassung des Todes in Israel. 1925. Sorge, Seelenglaube und Unsterblichkeits Hoffnung im Alten Testament. 1909.

verstorbenen Familienangehörigen ein Leben ähnlich dem irdischen versorg von den Nachkommen fortsetzen und numinose Verehrung genießen.

Mit dieser Lösung, die der Seelenglaube gewährte, war der Frage, welche das Aufhören des irdischen Daseins dem Volksernst sein stellte, ihre Schärfe und Unertaglichkeit genommen.

Die Jahwereligion mit ihrem universalem Gottesbegriff entzog dieser Lösung die weltanschauungsmässigen Grundlagen und warf das Problem in seiner ganzen Härte von neuem auf. Die Verstorbenen werden zu Schattenwesen degradiert und entsprechend der zentralisierenden Tendenz des Monotheismus in ein riesiges unterirdisches Totenreich verbannt - die Scheol. So war die Scheol eine Kompromissbildung, welche ihrem

eigentlichen religiösen Sinn, der in der Anerkennung des Seelenglaubens lag, innerhalb der Jatroreligion nicht entfalten konnte, und so zu einer religiös indifferenten, neutralen Provinz im Kampfe des Monotheismus mit dem Animismus wurde. Als solche bildete sie auch keinen Beitrag zu einem weiteren Verständnis des Todesproblems. So klaffte zwischen Leben und Tod ein unerträgliches Riss, solange der Jatrovismus keine religiöse Auffassung des Todes gewähren konnte. Ein praktisch wirksames Verhältnis Jatroves zur Scheidung kannte man ursprünglich nicht. Das Volksbewusstsein blieb daher wohl in Betreff des Todes praktisch zummeist bei der alten Auffassung des Animismus stehen.

Bei dieser düsteren Unterweltsvorstellung ist es verständlich, dass

ein erneuter, starker Argent auf das diesseitige Leben und seine Güter fiel. Der Einzelne lebte in seiner Nachkommen-schaft fort, das Schicksal des Einzelnen trat in engste Fühlung mit dem Schicksal des Volkesganzen. In diesem Kollektivbewusstsein fand man wohl zeitweilig eine relative Lösung des Todesproblems.

Jedoch die schweren Schläge der Weltgeschichte, unter denen die national-religiöse Einheitsform des Volkes zusammenbrach, brachten auch schwere Erschütterungen für diese Form der Bewältigung des Todesproblems.

Wohl lebte die nachexilische Gemeinde von der Hoffnung einer Auferstehung des Gemeindeganzen in der messianischen Heilszeit. Jedoch das immer stärker aufstrebende Individualbewusstsein verlangte auch eine individuelle

Lösung des Todesproblems. Diese ergab sich in der Form der Unsterblichkeitshoffnung durch die Verbindung des Jahveglaubens mit dem Todesproblem. Es war das irrationale Vertrauen auf Jahve, der auch aus der Scheol retten kann.

So ergeben sich uns im wesentlichen vier Hauptlinien für die Frage nach der Auffassung des postmortalen Zustandes in Israel, von denen je eine individuelle Auffassung des Problems einer kollektiven korrespondiert:

1. Der Seelenglaube im alten Israel.
2. Die Scheolvorstellung im Zusammenhang mit einem gesteigerten Kollektivbewusstsein.
3. Die Auferstehungshoffnung der Gemeinde in messianischen Endzeit.
4. Die Unsterblichkeitshoffnung.

Dazu gesellte sich in späterer

Zeit die universale Form der Auferstehungserwartung, der „resurrectio gemina“, welcher die Vorstellung eines allgemeinen Endgerichts über alle Lebenden und Toten korrespondiert. Dieses wurde die populäre Form der Lösung des Todesproblems, welche die Massen beherrschte.

Wie stellt sich nun Koheleth bei der Frage nach dem postmortalen Zustand zu diesen verschiedenen Lösungsversuchen die im Laufe der Geschichte aufgetreten sind? Weiss er nichts von seinem Verhältnis des Verstorbenen zu seiner Familie, seiner Nachkommenchaft, seinem Volk, welcherlei jähe Dissonanz des Todes milderte und seinem persönlichen Schicksal eine Zukunft sicherte?

Wohl klingen auch diese Gedanken bei Koheleth an, aber er nimmt

Anmerk. 1. cf. Daniel und jüdischen Apokalypsen.

ihnen gegenüber den Standpunkt eines
konsequenten Individualisten ein.

Kohleth kennt kein geschichtliches Be-
wusstsein, keine Verbundenheit des Ein-
zelnen mit der Vergangenheit. „Es giebt
nichts Neues unter der Sonne.“ D. h. es

giebt keinen geschichtlichen Fortschritt.
Ein jeder ist gezwungen denselben Kreis
zu passieren, den vor ihm schon unzäh-
lige Generationen gemacht haben in
ermüüdender Gleichförmigkeit.)²

Das Streben des Menschen nach bleibenden,
dauernden Gütern ist sinnlos, alles
Geschehen und Streben ist dem Relati-
vismus des Augenblickes unterworfen.)³

Weil das Leben des Menschen derart auf
den gelebten Augenblick eingeschränkt
ist von einer eisernen Naturnotwendigkeit,
so ist es unmöglich von geschichtlichen
Werten zu sprechen, alles Streben des Men-

Anmerk. 1. cf. Koh. 1⁹.

Anmerk. 2. cf. Koh. 1¹⁰.

Anmerk. 3. cf. Koh. 3¹⁻¹⁰.

schen gilt vielmehr seinem Munde.)⁴ Der Genuss des Augenblicks ist daher das einzig Wertvolle. Aus diesem ephemeren Menschenschicksal ergibt sich der Bruch mit jeder geschichtlichen Erinnerung.

אֵין זְכוּר לְאֵלֹהִים וְגַם לְאֵחָד מִבְּנֵי אָדָם שִׁיהִי

אֵין זְכוּר לְאֵלֹהִים וְגַם לְאֵחָד מִבְּנֵי אָדָם שִׁיהִי

Auch der Name des Weisen wird vergessen, gleichdem des Foren,⁵ die Geschichte, das Gebiet der ewigen Gleichförmigkeit, verspricht kein besseres Los für den Frommen als für den Gottlosen. Damit stellt sich Koheleth in direktem Gegensatz zu der Anschauung der Vergangenheit,⁶ nach die Vernichtung des Namens als Strafe des Gottlosen empfunden wurde. Diese geschichtslose Betrachtungsweise lässt die Vorstellung, dass der Ahne in der Nachkommenschaft fortlebt, als leere Einbildung erscheinen.

Anmerk. 1. cf. Koh. 6⁷⁻¹⁰.

Anmerk. 2. cf. Koh. 1¹¹.

Anmerk. 3. cf. Koh. 2¹⁶.

Anmerk. 4. cf. (Koh.) Wildeboer in H. H. C. A. T. Abt. XVII 3. St. Oehler, Theologie des Alt. Testaments. 1882. 2. S. 883.

Anmerk. 5. cf. Ps. 96. 31¹³. 416. 1126. Pr. 10⁷.

Das Solidaritätsgefühl des Geschlechtsverbandes ist geschwunden. Wer bürgt dafür, dass der Lohn im Sinne des Vaters des Lebens werden desselben fortführen wird? ¹

Ja - bei fehlendem Lebensgenuss kann auch eine zahlreiche Nachkommenschaft keinen Trost gewähren. ² Die Toten haben

keinen Lohn mehr, die Erinnerung an sie wird bald vergessen. ³ Es liegt hier

wohl, wie Siegfried richtig gesehen hat die alte Vorstellung der Pflege des Gedächtnisses der Toten im Seelenglauben zugrunde wie sie später in der Wertung des Namens der Toten fortlebt. ⁴

So sehen wir, wie den geschichtslosen Individualismus Kohelith's der alte Seelenglaube und seine Fortsetzung im Kollektivbewusstsein des Volkes nicht befriedigen konnte, wie diese Vorstellungen in seinem Gedankenkreis einfach nicht

Anmerk. 1. cf. Koh. 2^{18f.}

Anmerk. 2. cf. Koh. 6^{3.}

Anmerk. 3. cf. Koh. 9^{5.}

Anmerk. 4. cf. Siegfried in H. K. A. T. II Abt. III Bd. II Th. 1898. 3. St.

mehr Platz finden können.

Der andere jüdische Vorstellungswelt über den postmortalen Zustand ist der Scheolglaube. Welchen Charakter trägt der traditionelle Scheolglaube der Väter bei Koheleth?

Das Wort שְׁחֵוֹל findet sich nur einmal bei Koheleth.¹⁾ Es ist daher diese Stelle als späterer Einschub betrachtet worden. Doch ist das eine willkürliche Schematisierung der Gedankenwelt des Verfassers.²⁾ Sonst redet Koheleth noch unter anderen Ausdrücken über das Todes-schicksal: דָּחַךְ אֶת־קוֹרְבָנָא;³⁾ וְהָעֵפֶל;⁴⁾ וְהָאֵשׁ;⁵⁾ וְהָאֵשׁ;⁶⁾ וְהָאֵשׁ;⁷⁾

Es wird sich darum handeln, exegetisch nachzuprüfen, in welcher Beziehung sich die Ausdrücke zur Scheolvorstellung befinden, und welches Bild vom postmortalen Zustand sie entwerfen.

Anmerk. 4. cf. Koh. 3²⁰. 6⁶.

Anmerk. 5. cf. Koh. 3²⁰.

Anmerk. 6. cf. Koh. 11⁸. 11⁹.

Anmerk. 7. cf. Koh. 12⁵.

Anmerk. 1. cf. Koh. 9¹⁰.

Anmerk. 2. cf. Siegfried in H. K. A. T. II. Abt. III. Bd. II Th. 1898. 3. St. Sorge, Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im alten Testament. 1909. S. 244.

Anmerk. 3. cf. Barton in J. C. C. The book of ecclesiastes 1908. S. 109. "Siegfried's claim, however, that ch. 9¹⁰ must be from another writer, because it recognizes the existence of Sheol which this denies, will hardly convince one who knows from experience to what seemingly contradictory ideas one may, in passing through transitions in thought, give room."

55.
Kap. 9. enthält wohl die ausführlichste
Schilderung über den Zustand nach dem
Tode. Daher werden wir sie als Grundstein
zuerst ins Auge zu fassen haben.

Kap. 9. 2-6. 10.

(2.) Alles kann alle treffen; ein Geschick
trifft den Gerechten und den Frevler,
den Guten und den Reinen und den
Unreinen, den Opfernden und den
Nichtopfernden, wie der Gute so der Sünder
der Schwörende gleicht dem der den Schwur
scheut.

(3.) Das ist ein Übel, bei allem, was unter
der Sonne geschieht, dass ein Geschick
alle trifft, und auch das Herz der
Menschenkinder wird voll Bosheit,
und Torheit ist in ihrem Herzen wäh-
rend ihres Lebens und nachher geht
zu den Toten.

(4.) Denn wer zugesellt ist zur Gesamtheit

heit der Lebendigen, (וְחַיִּים) dort ist Hoffnung, denn von einem lebendigen Hunde (gillts), dass er besser ist als ein toter Löwe.

(5.) Denn die Lebenden wissen, dass sie sterben werden, aber die Toten wissen gar nichts und sie haben keinen Lohn mehr, vergessen wird ihre Erinnerung.

(6.) Sowohl ihr Lieben als auch ihr Hassen und ihr Eifern ist längst dahin und sie haben hinfert keinen Anteil in Ewigkeit an allem, was unter der Sonne geschieht.

(10). Alles, was deine Hand mit deiner Kraft zu tun erreichen kann, tue, denn nicht gibt es Tun, noch Rechnen, noch Wissen, noch Weisheit in der Scheol, wohin du gehen wirst." —

Besondere exegetische Schwierigkeiten fehlen. In Vers 2. wird das all-

gemeine Todesgeschick in einer für Koheleth eigentümlichen Weise charakterisiert. Hier sehen wir, wie sich spezifisch jüdische und universale Anschauungen in der Gedankenwelt des Verfassers zeigen.¹⁾ Dem levitischen Begriff des

קָדוֹשׁ wird der rein ethische des חַיִּים konfrontiert, ebenso wird קָדוֹשׁ in universalen Sinne gebraucht. Daneben steht aber der Terminus des jüdischen Opferkultus, קָדוֹשׁ. Durch diese verschiedenen weiten Gedankenkreise wird die Wucht des allgemeinen Todesgeschickes noch verstärkt. Keine irdischen Unterschiede werden hier respektiert, der Tod ist der allgeraltige Gleichmacher.

Hahn bemerkt zu Vers 5.: „Das Leben auf Erden mit seinem Dichten und Trachten liegt hinter ihnen; sie sind in einen neuen Lebens- und Wirkungs-

Anmerk. 1. s. Vahldieck, Beiträge zum Verständn. des Buches Koheleth. 1896. S. 35. Volz, Weisheit in Sch. A. T. Abt. III, V. Bd. 3. St.

kreis eingetreten, der alles ihr Denken
 Ausdruck nimmt." ¹ Dieser Exegese
 gegenüber, welche es zustande bringt,
 hier sogar den Gedanken an ein ewiges
 Leben ausgedrückt zu finden muss man
 wohl mit Knobel bemerken: „Solange der
 Mensch lebt, denkt und fühlt er, ist sich
 seines Daseins bewusst; schon das Selbst
 bewusstsein giebt ihm einen Vorzug vor
 den Toten, bei welchen es mit dem Tode
 sich aufgelöst hat." ² Die Suffixe in
 אהבה וחסד sind nicht objektiv
 zu fassen als „Gegenstand ihrer Liebe“
 u. s. w., sondern subjektiv wie sie sich
 auch natürlicherweise ausgeben. ³
 Nicht nur die Objekte der Liebe, des
 Hasses, des Eifers liegen nicht mehr
 im Bereich der Toten, sondern auch ihre
 Empfindungen und Affekte sind ge-
 schunden. Delitzsch findet mit Recht

Anmerk. 1. cf. Hahn, Commentar über das
 Predigerbuch Salomo's. 1860. S. 145.

Anmerk. 2. cf. Knobel, Commentar über das Buch
 Koheleth. 1836. S. 293.

Anmerk. 3. cf. Knobel 3. St.

Anmerk. 4. cf. Hitzig, Elster, Delitzsch 3. St.

hier die Schilderung des Todeszustandes
 „tröstlicher als irgendwo sonst.“ „Hier^{aber} ist
 der Todeszustand nicht einmal gegen die
 Vorstellung völliger Auflösung des Lebens
 gänzlicher Vernichtung der Besonderheit
 gewahrt.“¹ Es ist auch von anderer Seite
 empfunden worden, dass wir es hier mit
 einer modifizierten Scheolvorstellung zu
 tun haben, jedoch ohne dieses mit derselben
 freien Freimütigkeit wie Delitzsch zuge-
 gestehen. So hilft sich Hengstenberg
 aus der Schwierigkeit, indem er zwischen
 einer Stimme des Fleisches, die in Vers 5.
 6. das Wort führt und einer Stimme des
 Geistes, welche in Vers 7. auftritt, unter-
 scheidet²; einer „monströsen Selbsttäu-
 schung“, wie Delitzsch treffend bemerkt.
 Andere finden, „Kohleth's Anschauung
 vom Todeszustande stimmt völlig mit
 der der übrigen alten Testaments überein.“

Anmerk. 1. cf. Delitzsch 3. St. und Knobel 3. St.

Anmerk. 2. cf. Hengstenberg, Der Prediger Salomo
 1859. 3. St. S. 214.

Anmerk. 3. cf. Bidder, über Kohleth's Stellung zum Unsterb-
 lichkeitsglauben. 1875. S. 50. (cf. Anmerk. 1. S. 60.)

V

Kojuja raamatu ilmavaade

Robertson, Lowell

Es wären an dieser Stelle den Toten nicht die Affekte an sich abgesprochen, „denn damit würde er (Koheleth) ihnen das Leben abgesprochen.“²; sondern nur die Affekte und Empfindungen in Bezug auf die Verhältnisse und Zustände des Lebens auf der Erde. So behauptet Volck, unsere Stelle stehe in völligem Einklang mit Hiob 14^{22. 40} den Toten das Empfindungsleben nur in Bezug auf ihre eigne Person zugesprochen wird. Aber Volck übersieht dabei, dass auch dieser letzte Rest von Selbstbewusstsein und Empfindung an unserer Stelle durch Vers 5. ausgeschlossen wird. „Die Lebenden wissen, dass sie sterben müssen, aber die Toten wissen gar nichts.“ Hier wäre auch das Selbstbewusstsein in Bezug auf die eigne Person den Verstorbenen abgesprochen.

Angesichts dieses modifizierten Charak-

Anmerk. 1. cf. Volck in Kurzgefasster Commentar zu den heiligen Schriften alten und Neuen Testaments von Strack und Zöckler, a. T. Abt. 7. S. 149.
Anmerk. 2. cf. Hahn z. St.

ters der Scheelvorstellung, welche keine Anhaltspunkte für den Glauben an eine Fortdauer des Individuums nach dem Tode aufweist, fragt es sich, ob Koheleth hier überhaupt noch mit dem Worte 575 V die traditionelle Vorstellung von einem unterirdischen Totenreich verbindet, oder ob er vielmehr das Wort im umgebogenen Sinne für das Einzelgrab braucht. Wenn dass der Fall wäre, dann gäbe es für ihn keinen Unterschied zwischen Tod und Auflösung des Körpers im Grabe. Wir werden im folgenden die übrigen Stellen, welche vom postmortalen Zustand reden, von diesem Gesichtspunkt betrachten müssen und untersuchen, wie sie sich zum Problem des Einzelgrabes verhalten.

Kap. 6 1-6.

- (1). Es giebt ein Übel, das sah ich unter der Sonne das lastet auf dem Menschen.
- (2). Ein Mann, dem Gott Reichtum und Schätze und Ehre verleiht und es fehlt ihm auch nichts was er begehrt und Gott verstattet ihm nicht davon zu essen, sondern ein Fremder verzehret es das ist nichtig und ein schlimmes Übel.
- (3). Wenn jemand hundert zeugt und viele Jahre lebt und viel sind die Tage seiner Jahre und seine Seele sättigte sich nicht mit gutem und es wird ihm auch kein Begräbnis zu teil, so sage ich: Besser als ein solcher ist eine Fehlgeburt.
- (4). Denn in Nichtigkeit kam sie und geht dahin in Finsterniss und mit Finsterniss ist ihr Name bedeckt.

(5). Auch die Sonne hat sie nicht gesehen
und nicht kennen gelernt. Mehr Ruhe
hat diese als jener, ^{der} wenn er zwei-
mal tausend Jahre lebte und hat
Gutes nicht gesehen: geht nicht bei-
des an einem Ort."

Wir beziehen Vers 6. 2 noch auf Vers 5.
und übersetzen mit Barton 507
mit „beide“¹.

Das Ziel des menschlichen Daseins ist
nach unserer Stelle der 777 777.

Es fragt sich was unter diesem Aus-
druck verstanden werden muss.

Barton versteht darunter hier die Scheol
und meint, sowohl der leblose Fötus
als auch das menschliche Leben
endet in der Scheol. Jedoch ist diese
Gedanke mit der traditionellen Vor-
stellung wohl unvereinbar. Der Aus-
druck wird vielmehr durch die Stelle

Anmerk. 1. cf. Barton, S. 93: 507 literally,
"the whole," but used of two things, it is equivalent
to "both," cf. ch. 3¹⁹⁻²². 6⁶. 7¹². 9¹⁻². 10¹⁹.

Kap. 3²⁰ erläutert, wo der $\text{אִתְּךָ} \text{וְהַבְּהֵמָה}$ dem אָדָם
 korrespondiert und von ihm ausgesagt
 wird das sowohl Mensch als Tier dort-
 hin gehen. Der Kontext der Stelle,
 welcher die Unterschiedslosigkeit des
 menschlichen und animalischen
 Schicksals nachweisen will, lässt es
 am wahrscheinlichsten erscheinen,
 das bei אָדָם ^{für den Menschen} nur an das Einzelgrab
 gedacht ist. Somit werden wir auch
 für unsere Stelle diesen Sinn annehmen
 müssen. Damit sehen wir, wie beim
 Gedanken an den Tod in Koheleth's
 Vorstellung das Grab in den Vorder-
 grund tritt; von der Scheol wird ab-
 strahiert. Damit steht auch der
 Grundzug der Gottesauffassung
 Koheleth's im Einklang, den wir
 bisher feststellen konnten, dass der
 Mensch Gott gegenüber nur nach

seiner kreatürlichen Seite betrachtet wird. So steht er auch im Bezug auf sein Lebensende in der Reihe der Geschöpfe.

Kap. 4. 2-3.

(2). Da pries ich glücklich die Toten, welche schon gestorben sind, gegenüber den Lebenden, die noch am Leben sind.

(3). Und glücklicher als beide (pries ich) denjenigen, welcher noch gar nicht geworden, welcher nicht zu sehen bekam das böse Tun, welches unter der Sonne geschieht."

Der scheinbare Widerspruch zu Kap. 11.8. und anderen Stellen löst sich am besten, wenn man, wie Vahldeick aufmerksam macht, beachtet, dass 11.8. dem mehr positiv parenäetischen Teil des Buches angehört und Kap. 4. 2-3. der unmittel-

baren Lebensbeobachtung des Verfassers entnommen ist. So handelt es sich im wesentlichen um Stimmungsdifferenzen. Eigenartig ist der Gedanke von Vers 5:

„Glücklicher als beide (pries ich) die, welche noch gar nicht geworden sind.“

Wie Knobel richtig bemerkt, wäre dieser Makarismus unmöglich, wenn Koheleth überhaupt an eine Fortdauer nach dem

Tode glauben würde, dann hätte er wenigstens die noch nicht Geborenen

nicht glücklicher preisen können, als die Toten. Jedenfalls wirft diese Stelle

ein grelles Schlaglicht auf die ganze Frostlosigkeit der Auffassung des Todes-

zustandes bei Koheleth. Delitzsch bemerkt: „Der Buddhismus gibt dem-

gemäss dem nirvâna die Stelle des höchsten Guts. Dass wir Koheleth auf

gleicher Fährte finden (cf. 6, 3. 7, 1.),

Anmerk. 1. cf. Knobel z. St.

hat darin seinen Grund, dass so lange der Schwerpunkt des Menschendaseins in das Diesseits verlegt und dieses nicht als Vorhalle eines Jenseits betrachtet wird, kein über den Jammer des Diesseits hinreghebender nachhaltiger Trost vorhanden ist." ¹ Bidder's und Volck's Methode, in diesen und ähnlichen Stellen Reste aufgegebener Anschauungen oder ein sich Hineinversetzen in fremde Anschauungen zu finden, muss exegetischer Aufrichtigkeit als unerträgliche Vergewaltigung des Textes erscheinen. ²

Kap. 11, 8.

„Denn wenn der Mensch viele Jahre lebt soll er sich in ihnen allen freuen und gedenken der Tage der Finsterniss, dass ihrer viele sein werden. Alles was kommt ist nichtig.“

Anmerk. 1. cf. Delitzsch z. St. S. 275.

Anmerk. 2. cf. Bidder, S. 49. Volck, S. 145.

Worauf bezieht sich der Ausdruck
 7077? gegen die Möglichkeit, dass hier
 an Lebensunglückstage oder Tage des
 Alters gedacht ist¹. Spricht der Kon-
 text und der exegetische Sinn des Verses.
 Denn wie hätte Koheleth mit so abso-
 luter Allgemeingültigkeit allen Men-
 schen Unglückstage und zudem noch
 von langer Dauer voraus verkünden kön-
 nen? So muss 20-25 als „alles nach
 diesem Leben kommende“ gefasst werden.²
 Eine andere Frage ist, ob Koheleth
 hier die Scheel oder das Einzelgrab
 im Auge hat. Schon Knobel erwägt
 diese Frage. Unser Vers selbst kann
 hierüber nicht sicher entscheiden.
 Doch im Zusammenhang mit der
 stark individualisierenden Art des
 Verfassers und den früher besproche-
 nen Stellen wird wohl auch hier das

Anmerk. 1. cf. Herzfeld, z. St.

Anmerk. 2. cf. Delitzsch, Volen, Knobel,
 Wildeboer u. a. m.

Einzelgrab vorzuziehen sein.

Als letzter bleibt uns noch der Ausdruck קבר יחיד zu besprechen.

Er kann für sich genommen sowohl für die Scheol als auch das Einzelgrab stehen. Nun ist der Ausdruck aber kein vereinzelter, sondern findet sich in verschiedenen religionsgeschichtlich Parallelen, wo er stets die Bedeutung von „Grab“ hat. Im Hinblick auf diese Tatsache werden wir wohl auch hier an das Einzelgrab zu denken haben.

Durch diese Stellung Kohelths zum traditionellen Scheolglauben fällt für ihn beim Gedanken an den postmortalen Zustand selbst die Form des schattenhaften Fortvegetans fort und das irdische Dasein wird für ihn zu einer völlig abrupten Linie. Diese schreiende Disharmonie

Anmerk. 1. cf. Koh 12⁵.

Anmerk. 2. cf. Vogel, ΔΙΟΔΩΡΟΥ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΣΤΟΡΙΚΗ. S. 88-89.: „οὐ γὰρ ἀρχαῖος τὸν μὲν ἐν τῷ ζῆν χρόνον εὐσελῆ παρτελῶς εἶνε κομίζουσι, τὸν δὲ μετὰ τὴν τελευτῆν δι' ἐστὴν μνηροαποδηρόμενον ἢ εἰς πλῆθος τὸν παστῶν, καὶ τὰς μὲν εὐζώντων οὐκῆσεις κατὰ νόσος ὀνομαζούσιν ἀφ' ἧλικίου χρόνον ἐν ταῖς οἰκούσιν ἡμεῶν, τοὺς δὲ τῶν τελευτηκώτων ἀφ' οὐσ ἀδείων οἴκων ἢ προσχερούμεν, ὡς ἐν ἴσον δεκάλογῶν τῶν τὸν ἀπίστον καὶ κ.

welche die Fragen der Grabes in das Menschenleben bringt, muss Koheleth mit seinem nüchternen und scharfen Wirklichkeitsinn tiefer als andere getroffen haben.

Aber wenn sich auch für Koheleth im Hinblick auf den Scheolglauben das postmortale Menschenschicksal in tiefster Finsterniss verliert, eröffnet sich ihm nicht ein eschatologischer Ausblick in der Hoffnung eines goldenen Zeitalters des messianischen Herrlichkeitsreichs, welche auch schon einen verklärenden Schimmer in die Unbilden der Gegenwart wirft?

In der That schwellen die messianischen Hoffnungen unter dem trüben, politischen Zeitverhältnissen mächtig an, und schufen für grosse Kreise des Volkes eine enthusiastische Welt- und Lebensbetrachtung. Die grosse Flut der überlieferten

cf. Jeremias, *Die alte Testamente im Lichte d. alten Orients*, S. 591. —

apokalypstischen Litteratur zeigt uns, wie im Dunkel der Gegenwart die Volksfantasie immer hinreissendere Töne anschlug, immer glükendere Farben für das eschatologische Zukunftsbild fand. Immer konkretere Formen nahm die Spekulation an, immer leidenschaftlicher wurde die Erregung. Der Gedanke einer Wiederherstellung des Gemeindeganzen in einer Endauferstehung, wie er schon in Ez. 37. und in der Jesajaapokalypse Kap. 24-26 anklingt, ermöglichte einen grösseren Relativismus in der Wertung des Diesseits und seiner Güter.

In Hekleth's Weltanschauung findet sich von dieser messianischen Erwartung keine Spur. Seinem ausgeprägten Individualismus musste sie als unannehmbare Fantasie erscheinen. Wenn wir auch darüber in Zweifel bleiben müssen,

wie weit Koheleth sich in seiner Zeit mit diesen Fragen auseinander-zusetzen hatte, so müssen wir doch sagen, dass der Charakter seiner Weltanschauung sie schlecht hin unmöglich machte. „וְגַם אִם אֵין עֲשׂוּיָהּ אֵין עֲשׂוּיָהּ“

Wie Wildeboer meint, ist damit auch die

Anmerk. 1. cf. Koh. 1⁹.

Hoffnung einer Besserung der Verhältnisse in der Heilszeit ausgeschlossen. Wenn es

Anmerk. 2. cf. z. St. Wildeboer.

auch richtig ist, wie Allgeier dagegen be-

Anmerk. 3. cf. Allgeier z. St.

merkt, dass hier die Gedanken des Verfassers keineswegs eschatologisch orientiert wären, sondern lediglich eine kosmische Tatsache ausgedrückt wird, so hat Wildeboer

doch sachlich richtig gesehen, denn Kap. 3¹⁴

wird der ewige Kreislauf der Geschehens als Gesetz der göttlichen Weltregierung bezeichnet. Treffend sagt Bertholet:

„Mit bleierner Schwere liegt die Monotonie alles Geschehens auf seinem Gemüt. Sonst lebt jüdischer Glaube

doch gerade von der Hoffnung auf das Neue, das Gott schaffen muss, und erwartet mit glühender Sehnsucht den Augenblick des reinigenden Weltenturmes, in dem sich der Druck solcher schrillen Atmosphäre entladen wird. Diese Welt vergeht, ein neuer Himmel, eine neue Erde erscheinen. Aber Koheleth schaltet diese Zukunftshoffnung aus: Ewig bleibt die Erde bestehen (1⁴).¹ Koheleth ist von

Zusammenhängen der religiösen-nationalen Erwartungen entrachsen. Sein geschichtsloser Individualismus²

kennt keine geschichtliche Kontinuität, keine geschichtlichen Ziele, sondern nur die mühsame Sisyphusarbeit des Einzelnen. Daher ist ihm auch die schicksalhafte Verbundenheit der Volksgemeinschaft, ihr Ringen und ihr Hoffen ein praktisch wertloser Gedanke. Bewusst-selbststän-

Anmerk. 1. cf. Bertholet, S. 157.

Anmerk. 2. cf. S. 51-54.

dig tritt hier der Mensch der göttlichen Allmacht gegenüber. Dieses grundlegenden Moment muss für das Verständnis der Gottesauffassung Koheleth's auch weiter hin im Auge behalten werden. Mit doppelter Schwere mussten die religiösen Nöte auf dem Einzelnen lasten und eine Lösung verlangen, mit doppelter Schwere muss das Todesproblem sein Fragezeichen in die Lebensschicksale des Menschen graben.

Wiederholt sind wir bei der Untersuchung der Gedankenwelt Koheleth's auf seinen ausgeprägten Individualismus gestossen. Es erhebt sich nun die Frage, in welchem Verhältnis dieser Individualismus zum Todesproblem steht. Spricht er nicht anders für die Möglichkeit einer Unsterblichkeits Hoffnung bei Koheleth?

Wir werden die Frage an Hand der einschlägigen Stellen zu untersuchen haben.

VI

Koguja raamatu ilmavaade

Robertson, Samuel

und uns zugleich darüber klar werden müssen, welchen Charakter der Individualismus Kotreth's trägt.

Kap. 3¹¹.

„Alles hat er schön gemacht zu seiner Zeit, auch die Zukunft hat er ihnen in ihr Herz gelegt, nur dass der Mensch das Werk, welches Gott tut von Anfang bis zu Ende nicht ausfindig machen kann.“

Dieser Vers ist stets ein Stein des Anstoßes für die Exegeten gewesen, so sich ihre Ansichten teilten. Das in seiner Bedeutung unstrittene Wort ist $\square\beta\gamma\eta$. Die LXX übersetzt: „ $\delta\upsilon\mu\epsilon\tau\alpha\upsilon\tau\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\iota\omega\upsilon\alpha$ “. Das geben Einige mit dem Ausdruck „Welt“ (nieder), so bei Elster hier den Gedanken „den Menschen als Mikrokosmos im Makrokosmos“ ausgedrückt findet, Knobel ihm die Wendung „Weltsinn“ giebt. Beide Auslegungen des Ausdrucks haben weder im alten Testament

Anmerk. 1. cf. Knobel, Elster, Volz 3. St.

noch bei Koheleth ein Beleg, da diese Bedeutung erst nachbiblisch ist.

Hitzig will auf Grund des arabischen ^{كلمة} „Wissen, Verstand“ übersetzen. Baeton und Haupt wollen $\square\text{ב}^{\text{ב}}\text{ב}$ „Decke, Verhüllung“ punctieren, Allgeier übersetzt „Geheimnis“. Aber auch diese Bedeutungen, sind durch den Sinn, welchen das Wort $\square\text{ב}^{\text{ב}}\text{ב}$ sonst in unserem Buch hat reiniswegs gestützt. Eine ganze Reihe von Auslegern übersetzen „Erzigkeit“¹. Diese Bedeutung kann sich wohl auf ähnlichen Gebrauch des Wortes bei Koheleth berufen, aber ergibt in prägnantem Sinne gefasst hier keinen Sinn. So wird es auch in weiterem Sinne genommen als „desiderium aeternitatis“, „der Trieb über das Bruchstückartige Erkennen hinauszugelangen.“² Diesem Sinne kommt man aber näher, wenn man allgemeiner $\square\text{ב}^{\text{ב}}\text{ב}$ mit „Zukunft“ übersetzt.

Anmerk. 1. cf. Delitzsch, Wildeboer, Vahldeich
3. St. (S. 32).

Anmerk. 2. cf. Delitzsch 3. St.

wie auch sonst die Bedeutung des Wortes nicht im modernen philosophischen Sinne von „Ewigkeit“, sondern als „Zukünftige Zeit“ zu fassen ist.)^{1.)}^{2.)} Dieser Sinn fügt sich ungezungen in den Zusammenhang der Verse. Wohl hat der Mensch den Trieb, die Zukunft zu erwägen und zu erforschen, doch ist seine Erkenntnis des göttlichen Werkes nur eine unzureichende und mangelhafte. Das Tun Gottes, welches die Zukunft bestimmt, lässt sich nicht errechnen. Damit ist in der Stelle nur der schon oftmals wiederholte ^{gedachte} göttliche Determinismus des Weltlaufs auf's neue betont. Eine Hoffnung auf Unsterblichkeit der Seele ist damit aber keineswegs ausgesprochen.

Die eigentlich klassische Stelle in der Frage nach dem Unsterblichkeitsglauben bei Koheleth ist Kap. 3¹⁹⁻²¹.

Auf der Deutung dieser Stelle beruht viel

Anmerk. 1. cf. Koh. 1⁴. 2¹⁶. 3¹⁴. 9⁶. 12⁵.

Anmerk. 2. cf. Siegfried z. St., ähnlich Philo □ 577 = „Weltlauf“. z. St.

fach die prinzipielle Stellungnahme zu reinen Fragen der Weltanschauung Koheleth. Darum ist sie auch besonders häufig Missdeutung ausgesetzt gewesen.

Kap. 3. 19-21

(19). Denn was das Geschick der Menschen-
rinder und das Geschick des Viehes anbe-
trifft - ein Geschick haben sie; wie der Tod
des einen, so der Tod des anderen, und einen
Odem haben sie beide und keinen Vorzug
hat der Mensch vor dem Vieh, denn beides
ist nichtig.

(20). Beides geht an einen Ort. Beides ist
vom Staube und beides kehrt zum Staube
zurück.

(21). Wer weiß, ob der Odem des Menschen
aufsteigt in die Höhe und der Odem des
Viehes hinabfährt unter die Erde?

Die schwierigste Frage in der Exegese des genannten Abschnitts ist die Bedeutung, welche das Wort נְשָׁמָה in Vers 21. hat. Während man נְשָׁמָה in Vers 19. allgemein mit „Odem“ übersetzt, so wird es in Vers 21. in der Regel mit „Seele“ oder „Geist“ wiedergegeben. ²² Bidder spricht sich über diese scheinbare Inconsequenz bei der Übersetzung am ausführlichsten aus und findet in ihr

Textkritische Anmerkungen.

v. 19 LXX punktiert נְשָׁמָה als stat. constr.
 „ $\text{בְּנִשְׁמַתֵּי וַיֵּוָרֶטֶם לִפְנֵי יְהוָה וְכִי בְּנִשְׁמַתֵּי לִפְנֵי יְהוָה}$ “. Diese Punktation ist vorzuziehen, da 1). sie den Sinn ergibt, welcher durch das parallel stehende נְשָׁמָה gefordert wird. 2). weil die Übersetzung einer andersartigen Punktation als stat. absol. „ein Zufall sind die Menschenkinder und ein Zufall

Anmerk. 1. cf. dazu Bidder, S. 18. Anmerk. wo eine ausführliche Zusammenstellung der Ansichten aus den verschiedensten Commentaren zu finden ist. Ergänzend sei noch bemerkt, dass von den neueren Arbeiten Siegfried „Hauch“, Volz „Lebensodem“ und Thilo und Algeier „Geist“ übersetzen.

den Hauptanlass zu einem falschen Ver-
ständnis der Stelle. „Es ist ersichtlich
so man mit den Begriffen so umspringt,
dass man ן׳׳ bald diese bald jene Be-
deutung substituirt, wie es einem gerade
in den sich selbst zurechtgelegten Zu-
sammenhang passt, da kann man auch
in den Worten Alles finden, was man will.
Doch wenn man auch consequent ist

Textkritische Anmerkungen.

sind die Tiere, einen Zufall haben sie
beide, keinen annehmbaren Sinn ergibt.
Das 1^{te} u. d. drit^{te} ן׳׳ braucht nicht gestrichen
sondern kann als ׳ apodosis verstanden
werden. Die massorthische Punctuation
ist aus dogmatischen Tendenzen entstan-
den, da die Gleichstellung von Mensch und
Tier anstössig erschien.

Vers 21. Das ן׳׳ vor ן׳׳ u. ן׳׳ gibt die

1. Anmerk. 1. Gegen Delitzsch und Allgeier cf. z. St.
Budde in H. Sch. A. T. II. Bd. 1910. 3. z. St.

und ןׁׁׁ so wie es in diesem Zusammen-
hang allein zulässig ist mit „Odem“ über-
setzt, kommt man bei Festhaltung der
Fassung des ןׁ als Artikel doch nur zu dem

Textkritische Anmerkungen.

LXX. Als Frageadverb mit „εε“ wieder¹,
Damit stimmen mehrere alte Überss. über-
ein, ebenso die meisten Neueren.² Gewöhnlich
betrachtet man die Articularfassung
des M. T. als dogmatische Zustimmung,
die den Zweifel an der Unsterblichkeit
beseitigen sollte; bei der Fassung als Frage-
adverb müsste man ןׁׁׁׁ u. ןׁׁׁׁׁ
(cf. Jes. Kaestl. § 100 K.) punktieren. Barton
hält das für überflüssig, da in einigen
Fällen das Frageadverb auch Kames vor
einem gutturalen Laut anrührt (Nu. 16²²)
und in einigen Fällen Dagesch forte auch
vor anderen Buchstaben steht (Lv. 10¹⁹)

Anmerk. 1. cf. Swete, The old testament in greek
according to the septuagint 1896. S. 487.

Anmerk. 2. cf. Delitzsch, Knobel, Volz, Wildeboer,
Liegfried, Thilo, Allgeier u. a. m. 3. St.

Resultat dass Koheleth hier ein Schicksal des Odems der Thiere vorausgesetzt habe, wovon sonst das Alte Test. nichts weiss: dass nämlich der Odem der Thiere vom Naturzusammenhang aufgenommen werde und in den der Erde verlienenen Gesamtoodem aufgehe¹⁾. Bidder hat zwar insofern Recht, dass wir der exegetischen Folgerichtigkeit halber $\square\eta$ in beiden Versen mit Odem

Anmerk. 1. cf. Bidder, S. 34.

Textkritische Anmerkungen.

(Aeneas cf. G. H. S. 100. nlm.) Dann liesse auch der M. T. in seiner heutigen Gestalt die interrogative Fassung zu. Da der Kontext den Gedanken der Creatürlichkeit²⁾ des Menschen zum Ausdruck bringen will, so ist der hier ausgesprochene Krei³⁾ in Bezug auf das verschiedene Geschick der ruah des Menschen und der Thiere völlig am Platze und wir werden die interrogative Fassung des \square vorzuziehen haben.

Anmerk. 2. cf. Koh. 3¹⁸. $\square\eta\eta$ $\square\eta\eta$ wird wohl als dogmatische Korrektur zu streichen sein, da sie aus dem Kontext herausfallen. cf. Barton, S. 112. "In reality it is most awkward Heb., and I agree with Sieg. that both these words are an intrusion in the text."

zu übersetzen haben, aber darum ist noch nicht der Schluss berechtigt, den er hieraus zieht: „Von Unsterblichkeit kann nach den obigen Auseinandersetzungen an dieser Stelle gar nicht die Rede sein.“¹ Wir werden vielmehr zuerst ins Auge zu fassen haben, welchen Inhalt Kotheleth an beiden Stellen mit dem Begriff \square verbindet und ob es in beiden Versen der gleiche ist.

In Vers 19. ist gesagt, dass Mensch und Tier dieselbe \square haben. Diese Aussage steht im Einklang mit anderen Aussagen des alten Testaments, wo von der \square als einem allgemeinen Lebensprinzip aller Creatürlichen die Rede ist, das im Tode von Gott zurückgezogen wird und zu ihm zurückkehrt.² Vahldieck meint, dass wir es in Vers 21. jedoch nicht mehr

Anmerk. 1. cf. Bidder, S. 35.

Anmerk. 2. cf. Ps. 104²⁹⁻³⁰, 146⁴; Hi. 34^{14.15}; Koh. 12⁷.

mit diesen Gedankenkreise zu tun haben, sondern unter der ׀׀׀ die „Selle“ oder ^{den} „persönliche Geist“ verstanden werden, da „das aufsteigen des ׀׀׀ nach verlassen des Körpers zu seinem Ursprung in Gott als eine altisraelitische Annahme nicht als gerichtiges Moment in Kokeleth's Zweifelbereich fallen konnte. Jüdische Glaubenssätze dienen ihm als Sprungbrett, sind aber nie Zweck seiner Spekulationen.“¹⁾

Diese Überlegung erscheint zwar auf den ersten Blick bestechend zu sein, wird aber hinfällig wenn man den Kontext berücksichtigt. Danach ist an dieser Stelle keineswegs ein Zweifel am aufsteigen der ׀׀׀ ausgesprochen, sondern der Zweifel bezieht sich in seiner ganzen Schärfe auf den Unterschied zwischen menschlicher

Anmerk. 1. cf. Pahl dieck, S. 39.

und tierischer $\Pi\Gamma$. So schliesst sich der Vers eng an den Gedankengang des Kontextes an: Wer kann sagen, dass Mensch und Tier auch nur in diesem einem Punkte verschieden sind.

Von einer anderen Überlegung aus erscheint es uns jedoch tatsächlich vordringlich, dass Koheleth an unserer Stelle sich mit dem Unsterblichkeitsglauben auseinandersetzt. Wenn Koheleth in Vers 19. im Einklang mit der landläufigen Anschauung von der Gleichheit der $\Pi\Gamma$ des Menschen und des Tieres als dem allgemeinen Lebensprinzip sprach, so ist in Vers 21. von einer Theorie die Rede, wonach nicht mehr die Gleichheit der menschlichen und tierischen $\Pi\Gamma$ behauptet wird, sondern in ihrem Schicksal ein Unterschied gemacht wird. Es wird schwerlich

anzunehmen sein, dass Kopleth sich diese Theorie müßig eronnen hätte; in diesem Falle würde er wohl sich ausführlicher über sie auslassen. Es ist vielmehr das Wahrscheinliche, dass Kopleth hier auf Gedankengänge anspielt, welche unter seinen Zeitgenossen im Umlauf waren. Nach dieser Theorie war der Lebensodem (1777) nicht mehr ein allgemeines und gleiches Lebensprinzip aller Thierlichen, sondern der Lebensodem des Menschen war etwas besonderes gegenüber dem des Thieres. Dieser fuhr in die Erde hinab, während jener hinaufstieg. Es dürfte wahrscheinlich sein das in dieser Unterscheidung und Gegenüberstellung der einen und des anderen „Lebensodems“ Anknüpfungen an die griechische Vor-

Stellung der Unsterblichkeit der Seele vorliegt. Anders ist wohl die gesteigerte Schätzung des menschlichen Lebens "volums" nicht verständlich.

Wie äussert sich nun Koheleth zu diesen neuen religiösen Gedanken, welche bei den Zeitgenossen kursierten? Er präzisiert seine Stellungnahme dieser Theorie gegenüber mit folgenden Worten: 771 "9". Diese Wendung dient in der Regel zum Ausdruck des gänglichen Nichtwissens, es ist eine starke Verneinung des Wissens. 74. So sehen wir, wie Koheleth sich mit der Unsterblichkeitshoffnung auseinandersetzt und sie als unberiesem zurückweist. Von seinem Isolierschemel empirischer Induktion, konnte er darüber allerdings nichts aussagen. Mit gelähmten Flügeln

Anmerk. 1. cf. Koh. 2¹⁹. 6¹². Jes. 53⁷. Amos 5²⁵. Ps. 90¹¹.

stürzt er zu Boden, wo er den Flug zu einer höheren Wirklichkeit unternimmt.

Das Todesproblem bleibt von dieser Seite aus ungelöst. Das Jenseits ist tiefste Finsternis, nur das „geschichtliche ^{-diesseitig} Leben interessiert, dort allein ist der Bereich, wo man den Zusammenhang mit Gott suchen kann.

Aber wird diese Skepsis gegenüber dem Unsterblichkeitsglauben nicht zum Schluss des Buches (12⁷) überwunden, haben wir hier nicht eine ausdrückliche Bejahung der Kap. 32¹ ausgesprochenen Zweifelsfrage?

Auch Delitzsch spricht sich in diesem Sinne aus, wenn er zu der Stelle sagt, dass der „Verfasser durch die diesseitigen Widersprüche der Geschichte mit Gottes Gerechtigkeit auf das Postulat eines dieser Widersprüche

lösenden schliesslichen Gerichts hingedrängt ist.")¹⁾

Kap. 12. 7.

"Und der Staub zurückkehrt zur Erde, wie er gewesen und der Lebensodem zurückkehrt zu Gott, der ihn gegeben hat."

Die Stellungnahme von Delitzsch, als hätten wir es hier mit einem ausschliesslichen Unsterblichkeitspostulat Koheleth's zu tun, unterliegt einem doppeltem Bedenken 1) in literarhistorischer und 2) in biblisch-theologischer Hinsicht.

Was die literarhistorische Sicherheit des Verses anbetrifft, so ist er nur durch das stereotypere Diktum Koheleth's: alles ist nichtig, von dem in Bezug auf seine Authentizität schon angefochtenen Epilog 129-14.

Anmerk. 1. d. Delitzsch 3. St.

VII

Koguja raamatu ilmavaade

Robertson, Samuel

getrennt. Die Annahme liegt daher nahe, dass schon Vers 8. zum Epilog gerechnet werden muss, wie derselbe Satz auch in Kap. 1.² von einem Herausgeber an die Spitze des Buches gestellt zu sein scheint.¹ Dadurch wird nur die Wahrscheinlichkeit gestärkt, dass auch Vers 7. Interpolation ist. In dieser Richtung würde sein Verhältnis zu den vorhergehenden Versen (3-6) weisen. Hier haben wir es mit einer hochpoetischen Allegorie auf das Alter mit ästhetischer Verkleidung des Todergeschicks zu tun. Dem gegenüber bildet Vers 7. einen jähen Herausfall aus der Allegorie in die Prosa. Wenn auch schon in Vers 5² die Prosa vorliegt, so bildet Vers 7. doch eine merkwürdige Tautologie zu Vers 6.² So liegt die Möglichkeit nahe, dass Kap. 12⁷ „ein den Kohleth mit Ps. 104²⁹ und Hiob 34¹⁴ f. (Elihu) ausgleichendes Interpretament“ ist.³

Anmerk. 1. cf. Siegfried, Thilo, Holz^{3. St.} König, S. 431. Vahldieck

Anmerk. 2. cf. Vahldieck, S. 41.

Anmerk. 3. cf. König, S. 431.

Aber auch wenn man sich nicht zu dieser literär-kritischen Auffassung der Stelle genötigt sieht, sprechen doch biblisch-theologische Gründe gegen die Annahme, als wäre hier eine Unsterblichkeitshoffnung ausgesprochen. Es ist vielmehr wahrscheinlicher, dass wir es hier mit der Vorstellung vom Zurückkehren des Lebensprinzips im Tode zu Gott zu tun haben. Da wir bei Besprechung der Stelle 3²¹ nachwiesen, dass der Zweifel sich dort nicht auf diese Vorstellung als solche, sondern nur auf ihre modifizierte Gestalt, welche einen Unterschied in Bezug auf die menschliche und tierische Ω voraussetzt, bezog, so liegt kein Grund vor, dass der Verfasser hier nicht zu ihr bekennen sollte. Damit bleibt jedoch die Ablehnung der Unsterblichkeitshoffnung Kap. 3²¹ nach wie vor bestehen.

Anmerk. 1. cf. Knobel, Elster, Volz, 3. St.

Eine weitere Frage ist, ob aus dem Epilog irgend welche Beiträge zum Verständnis der Anschauungen Kheleth's ^{ent}nehmen können. Wie verhält es sich mit seiner Authentie?

Der Abschnitt Kap. 12.⁹⁻¹⁴ wird mit weitgehender Übereinstimmung von der Wissenschaft als späterer Zusatz angesehen.

Dabei unterscheidet man entweder zwei Redantoren¹⁾ oder einen²⁾ oder man findet, dass hier sogar drei Hände tätig gewesen sind.³⁾ Eine andere Gruppe von Forschern hält an der Authentie des Epilogs fest.⁴⁾

Gegen die letztere Annahme sprechen jedoch schwerwiegende Gründe:

1.) Kheleth wird in der dritten Person gesprochen und eine merkwürdig zurückhaltende Empfehlung seines Buches gegeben.⁵⁾

2.) Vers 13. und 14. bezeichnen als Quintes-

Anmerk. 1. cf. Barton z. St. Budde, Geschichte der althebräischen Litteratur. 1906. S. 306-307. Steuernagel, S. 720. u. a. m.

Anmerk. 2. cf. Knobel, Thilo z. St. König, S. 431-432. Baucklissen, S. 777-778.

Anmerk. 3. cf. Siegfried z. St.

Anmerk. 4. cf. Herzfeld, Hitzig, Allgeier, Wildeboer, Delitzsch z. St. Cornill, S. 253.

Anmerk. 5. cf. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, S. 39., „ermöglicht ist die Aufnahme des

sens des Buches die Gottesfurcht und das Halten der Gebote, was durch den Hinweis auf ein göttliches Gericht begründet wird. Wohl ist die Forderung der Gottesfurcht Koheleth nicht fremd, bildet aber nicht den hauptsächlichsten Inhalt seines Buches, als welcher vielmehr die Empfehlung des Lebensgenusses anzusehen ist. Daher erscheint es unwahrscheinlich, dass Koheleth zum Schluss seines Buches diesen Grundgedanken unerwähnt lassen und nur seine Einschränkung, die Empfehlung der Gottesfurcht nennen sollte. Zudem atmet, wie König) richtig bemerkt, „der Hinweis auf die Gebote Gottes doch einen andern Geist als Qh.'s Buch“. Im übrigen Buche Koheleth ist von ihnen keine Rede, was ihrer Erwähnung im Epilog^{um so} fremdlicher und verdächtiger erscheinen lässt. Zudem kann mit dem Gericht

Koheleth in den Kanon durch den Nachtrag, der den Verfasser als einen weisen Mann preist, der viele zierliche Sprüche aufzuspielen und niederzuschreiben gestrebt hat; freilich, sind die Worte des Weisen wie Ochsenstachel... Und im übrigen, mein Sohn, lass dich warnen: des vielen Bücherschreibens ist kein Ende, und viel Disputieren ermüdet den Leib. Das Ende der ganzen Sache wollen wir hören: Gott fürchte und seine Gebote befolge, denn das ist der Inbegriff des Menschen.“ Das erinnert lebhaft an die Aussprüche des zweiten Petrusbriefs über unseren lieben Bruder Paulus, der so viele schöne Briefe geschrieben hat; nur schade, dass sie mitunter schwer verständlich sind und so die Unverständigen ins Verderben bringen; also nehmt euch in Acht!“

Anmerk. 1. cf. König, S. 432.

über alles Verborgene, es sei gut oder böse nur an ein zweiseitiges gedacht sein, nicht wie bei Koheleth an ein sich im Weltlauf vollziehendes.)¹

Wenn man das Gesagte in Betracht zieht, muss man den Epilog wohl mit grosser Wahrscheinlichkeit als nicht von Koheleth's Hand stammend ansehen und daher darauf verzichten, ihm ein weiteres Verständnis der Anschauungen Koheleth's zu entnehmen.

Doch zwingt uns nicht eine Stelle, wie Kap. 11⁹ bis 12¹ zur Annahme, dass Koheleth wenigstens eine Lösung des Todesproblems in der populären Form der Erwartung einer Auferstehung und eines allgemeinen Endgerichts gefunden hat. Scheint es nicht auf Grund dieser Stelle, als ob der Verfasser ein positives Ewigkeitsensorium in Bezug auf das Jenseits

Anmerk. 1. Bei Vers 13. f. zweifelt auch Driver an der Echtheit cf. Driver-Rothstein, Einleitung in die Litteratur des alten Testaments. 1896. S. 574.

geltend mache, als ob hier eine religiös-teleologische Betrachtungsweise der Lebens deren Fehlen im übrigen Buche gegen eine Ewigkeitshoffnung sprach, Anspruch auf Berechtigung erhebe.

Kap. 11.⁹ - 12.¹

(9). Freue dich Jüngling deiner Jugendzeit und Freude schaffe dir dein Herz in den Tagen deiner Jugend und handle ohne Bedenken (so d. Piel) auf den Wegen deines Herzens und demnach, was deine Augen lockt. Doch wisse, dass um dieses alles Gott dich ins Gericht ziehen wird.

(10). Und Gram halte fern von deinem Herzen und vor Schaden bewahre deinen Leib; denn Jugend und Morgenschöne ist ein Hauch.

(12.1). Gedenke deines Schöpfers in den Tagen deiner Jugend ehe die bösen Tage kommen.

und die Jahre nahen, von denen Du sagen wirst: sie gefallen mir nicht!"

Anmerk.

Die Präposition \beth in Vers 9. $\beth\aleph\aleph\aleph'$ ist causal zu fassen analog dem Gebrauch in Kap. 2.²⁴ 3.¹³ 3.²².)¹

Kap. 12¹: Für $\beth\aleph\aleph$ muss man wohl mit der ~~xxx~~ und den alten Übers. $\beth\aleph\aleph$ lesen)². Haupt emendiert: $\beth\aleph\aleph$ gleich Listerne und findet so in unserem Vers analog Pr. 5¹⁸. eine Metapher für Ehefrau. Danach soll die Stelle eine Aufforderung zu häufigem Liebesgenuss sein. Jedoch ist dieser Gebrauch von $\beth\aleph$ nicht belegt.)³

Eine Reihe von Exegeten denkt bei Vers 9^b an ein allgemeines Gericht nach dem Tode.)⁴. Daher wird er vielfach als Interpolation aufgefasst.)⁵. als aus den Anschauungen Hoheluth's herausfallend

Anmerk. 1. cf. Allgeier und Philo 3. St.

Anmerk. 2. cf. Iwete: 12, „ τὸν κτίστικόν “
cf. Euringer 3. St.

Anmerk. 3. cf. Siegfried 3. St.

Biddler 4. 57.

Anmerk. 4. cf. Delitzsch, Allgeier, Barton u. a. m.

Anmerk. 5. cf. Volz, Siegfried, Barton u. a.

Ein dritter Standpunkt wird von denjeni-
gen Forschern vertreten, welche hier nur den
Gedanken an eine diesseitige Vergeltung
in irgend welcher Form annehmen und
ihn mit Koheleth's Gedankenwelt für ver-
einbar halten)¹.

Vom litterär-kritischen Standpunkt
aus lassen sich tatsächlich beachtens-
werte Einwände gegen die Sicherheit von
Vers 9b machen. Wenn wir den Text des
LXX berücksichtigen, so finden wir hier
gegenüber dem M. T. Interpolationen
von zweifellos moralisierender und
limitierender Tendenz. Zu „וְיָשִׁיר
וְיָשִׁיר“ ist „ἐμψυχοῦς“ ergänzt und der
Wendung וְיָשִׁיר וְיָשִׁיר ist durch ein
eingeschobenes „μὴ“ der gegenläufige
Sinn gegeben. Auch Euringer sagt:
„Es ist dieses eine jener Stellen, welche
bei den Juden Anstoss erregten.“²

Anmerk. 1. cf. Knobel, Elster, Hitzig, Thilo z. St.
König S. 431. Lods S. 70. Wahldieck S. 28.

Anmerk. 2. cf. Euringer z. St.

So liegt es nahe, auch in Vers 9⁴ die Glossa eines frommen Chasid in ähnlichem Sinne zu sehen. Es ^{läßt} zudem den Anschein als wäre hier der Gerichtsgedanke als Warnung vor der Freude gebraucht, in direktem Widerspruch zu Kap. 9²; 4¹ wonach die Freude von Gott gutgeheissen sein soll.

Doch es fragt sich, ob nicht bei einem richtigen Verständnis der Stelle der Gedankenwelt des Buches diese litterar-kritischen Einwände ihr Gericht um ein Bedeutendes einbüßen. Wenn wir oben nachzuweisen suchten, der Epilog Kap. 12⁹⁻¹⁴ nicht authentisch ist, so haben wir es an unserer Stelle mit dem Schlussabschnitt von Koheleth's Werk zu tun. Es ist natürlich, dass er da nochmals die Grundgedanken seiner Ausführungen zusammenfasst. Mit einer der schwerwiegendsten Gründe,

welcher gegen die Authentie von Kap. 12⁹⁻¹⁴. sprach, war, dass hier die Gedanken der Gottesfurcht und des Gerichts, da das Grundthema des Buches - der Lebensgenuss - unerwähnt bleibt, einen Kheleth fremden Geist athmen.

Am unserer Stelle ist jedoch der Lebensgenuss als das Wertvollste an die Spitze gestellt und so fällt der im nachfolgenden ausgesprochene Gedanke der Gottesfurcht nicht aus dem Geiste Kheleth's heraus. Dass er hier die Gottesfurcht durch den Hinweis auf ein göttliches Gericht betont, kann nicht befremden, steht doch nach Kheleth's Anschauung der ganze Weltlauf unter göttlichem Walten und dem ehernen Gesetz seines Willens¹: So ist auch an unserer Stelle an ein Gericht zu denken, welches sich im Weltlauf vollzieht gemäss der An-

Anmerk. 1. cf. Koh. 3¹⁴. 6¹⁰. 7¹³. 9¹.

schauung des Buches. Offenbar handelt es sich hier um ein moralisches Gericht, die natürliche Sühne für die Jugendsünden durch ihre schlimmen Folgen im Alter.)¹ Das wird noch durch folgende Beobachtung bestätigt. Das Gericht in Vers 9² wird keineswegs mit den „Tagen der Finsternis“ in Vers 8 in Zusammenhang gebracht, die den Zustand nach dem Tode bezeichnen. Vers 9 steht vielmehr in engstem Zusammenhang mit Kap. 12¹. So ist es natürlich, anzunehmen, dass das Gericht, wovon in Vers 9 die Rede ist, sich auch auf die Tage des Alters bezieht, welche Kap. 12¹ erwähnt sind.

Wenn der Verfasser ein allgemeines Gericht nach dem Tode im Auge hätte, warum ermahnt er dann in der Jugend an den Schöpfer zu denken? Offenbar ist es im Alter zu spät, da dieser schon selbst

Anmerk. 1. cf. Hitzig z. St. Lods S. 70. Vahldieck S. 27-28.

das Gericht bildet, dem man in der Jugend durch Gottesfurcht vorbeugen soll.

Damit haben wir die wesentlichen Stellen besprochen, welche eine eschatologische Lösung des Vergeltungsproblems als möglich erscheinen liessen. Wir haben dabei gesehen, wie Kokeleth in seinen Betrachtungen immer wieder in der Peripherie des irdischen Daseins ^bgerannt bleibt. Aus dem reichhaltigen Material, das er in Betreff des Todesproblems bringt, sehen wir, wie er mit diesen letzten, tiefsten Fragen schwerer gerungen hat. Die ganze Not, in welche ihn sein Individualismus dem Todesproblem gegenüber bringt, muss mächtige Wellen in seinem inneren Leben geschlagen haben und eine Quelle ständiger schwererer seelischer Depressionen und Spannungen

gewesen sei. Es liegt nahe hier nach der Ursache zu suchen, warum der Individualismus Koheleth's, welcher so ausgeprägte Formen trägt, keine Unsterblichkeitshoffnung zeitigte. Musste Koheleth nicht in seiner Vereinzelnung gierig nach diesem letzten Rettungsseil greifen? Ist es nur zufällig, dass er einem jenseitigen Leben gegenüber eine dauernde Skepsis bezaubert?

Um eine Antwort auf dieses Problem zu finden, müssen wir uns in die Eigenart des Individualismus ⁱⁿ Koheleth's Weltanschauung vertiefen, und die ihm eigentümlichen Züge herauszuarbeiten versuchen.

Wir sahen schon früher, wie Koheleth reinen Wert mehr legt auf die geschichtliche Gemeinschaft, ihre Zukunft und ihre Ziele. Das Solidaritätsgefühl der Familienverbände vor dem erwachenden Ich, das seine Rechte forderte, wich.

Ein Aufgehen des Individuums im Interesse des Vaterlandes ist Kokeleth ein fremder Gedanke. Sein Gesichtskreis hat die Schranken des engen israelitischen Volksbewusstseins gesprengt. Sein Blick versucht die Zusammenhänge des kosmischen Geschehens, des weltweiten Menschenschicksals zu erfassen. Mit einer gewissen Kritik tritt er an die spezifisch israelitischen religiösen Institutionen an dem Opferkult (4^{er}). heran. Und diejenigen, welche noch im Banne des Glanzes einer früheren geschichtlichen Epoche der völkischen Vergangenheit stehen, versucht er diese Illusion rücksichtslos zu zerstören:

„Spreich nicht: warum waren die vorigen Tage besser als diese!“ (7^{10.}). Denn sogar Salomo, der im Sonnenschein der nationalen Glücke stand, bekennt: „Alles ist nichts!“ — So ist der Mensch in Kokeleth

Weltanschauung von seiner geschichtlichen Vergangenheit gelöst und ganz allein auf den gelebten Augenblick gestellt, als Mensch neben anderen, die keinerlei geschichtliche oder religiöse Schranken mehr trennen. Das ist der Standpunkt des ausgesprochenen Kosmopoliten.

Nicht umsonst ist der Thora nirgends ~~40~~ im Buche Erwähnung getan und auch der Name „Jakob“ ist vermieden.

Als Kosmopolit steht Kheleth vereinsamt innerhalb der Menschheit.

Wir sehen somit wie Kheleths Individualismus sich aller Bindungen entledigte und die Welt vom Standpunkt des reinen Ich betrachtete und bewegte.

Aber wir müssen noch tiefer dringen, um Kheleth zu verstehen. Bisher haben wir nur die eine Seite seines

VIII

Koguja raamatu ilmavaade

Robertson, Samuel

Individualismus betrachtet, so reißt er sich auf die immanente Welt und ihre Erscheinungen bezog. Wie verhält sich nun sein Individualismus zur transzendenten Wirklichkeit Gottes? Und hier sehen wir in Kokeleth's Individualismus eine verhängnisvolle Lücke klaffen, hier ist der Punkt, wo sein Persönlichkeitsbegriff unvollkommen bleibt.

Gott ist die alles umschlingende und alles bedingende Machtfülle, welche nachher in Gesetzen das All und die Menschheit durchwaltet. Diese Gesetze sind unpersönlich und unerkennbar. Ihnen gegenüber ist der Mensch völlig unfrei, ja bis ins sittliche Gebiet hinein gebunden. Vor dieser Gottheit ist der Mensch lediglich ein Geschöpf, das wie die anderen Geschöpfe dem Zwang der Gesetze unterliegt. Dieser absolute Determinismus des Menschen im Verhältnis

zu Gott macht auch ein unmittelbar sittlich-persönliches Verhältnis zur Gottheit unmöglich. Naturgemäss verliert hier die persönliche Religion ihren Wert, das Gebet tritt zurück, die Selbsttätigkeit des Individuums wird auf ein Minimum reduziert. „Gott ist im Himmel und du bist auf Erden!“ dieser schwindende Gegensatz durchzieht das persönlichste und innerste Gebiet des menschlichen Seelenlebens, - sein religiöses Leben. Furcht ist das beherrschende Gefühl Gott gegenüber, aber das ist nicht die persönlich empfundene Gottesfurcht der Psalmensänger. Treffend bemerkt Maÿstee dazu: „La crainte est un sentiment que l'on peut éprouver devant tout mystère, devant les choses, aussi bien qu'en face des personnes. Des devoirs religieux proprement

dit, il est difficile d'en découvrir. Ici l'homme vraiment pieux, avide à saisir toutes les occasions d'exprimer son cœur devant le Souverain, de s'humilier, de témoigner, n'existe pas. On n'a pas l'impression saisissante d'une face à face tragique avec le juge qui sonde les âmes." So sehen wir, wie auf dem Gebiet der Religion bei Hoheluth der Moment der Persönlichkeit ausgeschaltet wird. Die Gotteserkenntnis nimmt ihren Weg nicht aus einem unmittelbar geistig-persönlichen Verhältnis zur Gottheit sondern über die Empirie, aus dem Gebiet der Geschichte und Natur. Darum ist ihr auch das geistige Moment, soweit wir bisher gesehen haben, völlig verloren gegangen und ihr wesentliches Gepräge ist der naturhafte Zug der

absoluten Macht. Damit haben wir wohl den Grundmangel und zugleich die Eigentümlichkeit des Individualismus bei Koheleth getroffen. Koheleths Individualismus ist wesentlich „physisch“ und erstreckt sich nur auf die immanente Welt des Naturhaften. Auf sittlichem Gebiet aber, im Verhältnis zur Gottheit, versagt er.

Gott gegenüber ist der Mensch nicht Persönlichkeit, sondern nur Geschöpf. Aus dieser Eigenart des Individualismus bei Koheleth verstehen wir auch warum er nicht zur Unsterblichkeits-hoffnung führen konnte. Was dem Sänger des 73. Psalmes und dem Verfasser des Buches Hiob den ruhigen Flug zur Ewigkeit möglich machte, war nicht ein „physischer“, sondern ein tief religiöser Individualismus,

das irrationale Vertrauen auf Gott,
 dass aus einer empirisch ungekundu-
 nen geistigen Ichbezogenheit auf
 Gott erwuchs. Hier versagt Kotreleth's
 naturhafter Gottesbegriff ihm den
 Kühnen Sprung ins Dunkle zu wagen,
 seine Religion ist an die Empirie gebun-
 den.

Wir sind in unserer Untersuchung
 soweit gelangt, dass wir mit einem gewissen
 Mass von Wahrscheinlichkeit über-
 blickend sagen dürfen: Kotreleth hat
 eine eschatologische Lösung des Vergel-
 tungproblems nicht gefunden.

Das Postulat eines jenseitigen
 Gerichts war ihm bei der Eigenart
 seiner Frömmigkeit unmöglich.

Damit gewinnen wir ein neues,
 tieferes Verständnis für die Wertung
 des irdischen Lebens in Kotreleth's

anschauungen. Es ist für ihn nicht nur
 die kurze Daseinsfrist, die ihm zugemessen
 ist, sondern auch der einzige Bereich
 göttlicher Wirkungen und göttlicher
 Gegenwart. Dadurch gewinnt für ihn
 das Leben den Charakter eines religi-
 ösen Gutes. Am Leben verzweifeln be-
 deutet für ihn an seinem Gottesglau-
 ben verzweifeln. So eng ist sein Gottes-
 begriff mit der Empirie verachsen.
 Das sind einige grundlegende Bemer-
 kungen, welche uns im folgenden helfen
 sollen, die ganze Wucht verständlich
 zu machen, mit der Hölrelith um
 eine Lösung des Vergeltungsproblems
 im Diesseits, um einen Lebenswert des
 Lebens ringen musste.

§. 7. Die Frage einer Lösung des Vergeltungsproblems im Diesseits bei Koheleth.

Um Koheleth's Stellungnahme zur Frage einer diesseitigen Vergeltung richtig zu verstehen, sind einige Andeutungen über die Entwicklung dieses Problems in der israelitischen Religion am Platz. Das Deuteronomium hatte religiöses Verhalten und Schicksal des Volkes in engstem Causalzusammenhang gebracht. Auf die Dauer konnte es keinem Verborgnen bleiben, dass diese Rechnungsführung mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmte. Der individualistische Geist, welcher nach Erschütterung des völkischen Solidaritätsgefühls immer schärfer sein Recht geltend machte, konnte durch den

Hinweis auf die Sünden der Väter, die an den Kindern heimgesucht würden, nicht mehr beruhigt werden.

Da zerbrach Ezechiel, einem Gebot der Zeit gehorchend, die überlebten Formen der deuteronomistischen Vergeltungslehre und gab ihr die Fassung, welche der neuen individualistischen Geistesrichtung entsprach. „Was kommt Euch bei, dass Ihr diesen Spottvers singt vom Lande Israel, der da lautet: Die Väter assen saure Trauben, und den Kindern werden die Zähne stumpf? So wahr ich lebe, ist der Spruch des Herrn Jahwe, niemand von euch soll mehr diesen Spottvers in Israel singen! Führer aber, mein sind alle Seelen, die Seele des Vaters ist die Seele des Sohnes - mein sind sie; die Seele

welche sich vergeht, die soll sterben. Ein
 Sohn soll nicht die Schuld des Vaters
 mittragen, und ein Vater soll nicht
 die Schuld des Sohnes mittragen. Die
 Frömmigkeit des Frommen soll auf
 ihm ruhen, und die Gottlosigkeit des
 Gottlosen soll auf ihm ruhen. Wenn
 sich aber der Gottlose von allen seinen
 Sünden, die er begangen hat, bekehrt
 und alle meine Satzungen beachtet
 und Recht und Gerechtigkeit übt,
 so soll er am Leben bleiben und nicht
 sterben. Wenn aber der Fromme von
 seiner Frömmigkeit ablässt und Frevel
 verübt gleich all den Graueln, die
 der Gottlose verübt hat, so wird
 aller seiner frommen Taten die er
 getan hat, nicht gedacht werden.
 Wegen seines Abfalls, den er be-
 gangen hat und wegen seiner Sünden,

die er verübt hat, ihm Regen soll er sterben.")¹ Mag uns auch heute diese Theorie als eine fromme Illusion vorkommen, den Frommen Israels hat sie zeitweilig neue religiöse Sühnkraft und Freudigkeit verliehen.

"Gott vergilt beiden im Diesseits sowohl dem Frommen als auch den Gottlosen." In dieser Form des religiösen Dogmas finden wir die individuelle Vergeltungslehre in vielen Psalmen und besonders in den Proverbien. Dem Frommen erwartet reicher Lohn: langes Leben, Reichthum, Ehre, Kindersegen,)² den Gottlosen aber Schande, Krankheit, Elend und plötzlicher Tod.)³

Damit war die Glaubensgewissheit vollends auf die Grundlage der empirischen Erfahrung gestellt, und bald zeigte sich, wie wenig dieselbe geeignet war als Grundlage zu dienen, da sie die Glaubensgewissheit ständig in ihre verschiedenen Schwankungen hineinzog.

Anmerk. 1. cf. Ez. 18²⁻⁴. 20. 21. 24.

Anmerk. 2. cf. Pr. 1²³. 3¹⁶. 4¹⁰. 8²¹. 15⁶. 21²¹. 10⁷.

Anmerk. 3. cf. Pr. 2²². 10⁷⁻²⁵. 13¹⁸. 21.

Die Erfahrung zeigte bald, dass die Vergeltungslehre nicht der Wirklichkeit entsprach. Das war nun ein umso schwererer Konflikt, da mit der Realität des Vergeltungsglaubens auch die Realität des auf ihm gegründeten Gottesglaubens zusammenrechnen musste. Wenn Gott nicht mehr strafte, so war der Atheismus der nächste Schritt.⁷¹ Der 407 war gerade derjenige, welcher die göttliche Vergeltung leugnete. So war der Fromme mit dem Interesse der tiefsten Frömmigkeit bemüht, den Zusammenhang Gottes mit dem Diesseits in der Vergeltungslehre nachzuweisen. Wo die Erfahrung dennoch eines anderen belehrte, da stand man oft vor der Frage nach dem Warum als vor einem bitteren Rätsel. Hier setzte ein heisses Ringen ein um diese tiefsten Lebensrätsel von deren Lösung Sein oder Nichtsein abhing. Und dieses Ringen endete oftmals

Anmerk. 1. f. Ps. 104. f. 14¹.

damit, dass man sich selbst unberusst die Grundlage der Erfahrung verliert und sich auf die Grundlage des irrationalen Vertrauens auf Gott stellte, was wohl keine eigentliche Lösung des Problems der diesseitigen Vergeltung, aber eine Erlösung aus der schwereren religiösen Not bedeutete. Damit war man den schwereren Anfechtungen, welche die Erfahrung dem Gottesglauben bereitete, entrissen.¹⁾

Wie verhält sich nun Kokeleth's Weltanschauung dieser Entwicklung gegenüber? Weiss Kokeleth etwas von einer diesseitigen Vergeltung, und welche einen Charakter trägt diese bei ihm?

Wie König richtig aufmerksam macht, spricht auch die Stelle Kap. 5⁵: von einer göttlichen Vergeltung im Leben, indem sie vor Erregung des göttlichen Zornes warnt. Wohl schreibt Siegfried auch die Stelle Kap. 4¹⁷-5⁷ einem Glossator Q⁴ zu, mit

Anmerk. 1. cf. Ps. 16; 73; Hiob u. a.

Ergänzungen von Q⁵. Doch halten die meisten Exegeten an der Authentie dieser Stelle fest und wohl mit Recht. Denn nur Kokeleths Kühnem und scharfem Denken können wir so freisinnige Urteile über den zeitgenössischen Kultus zusprechen. Wahhaftigkeit ist hier wie auch sonst bei Kokeleth die gewandte triebfeder.

Aber inwiefern ist diese Vergeltung eine gerechte?

Bei Kokeleths Individualismus, nach dem der Mensch ohne jegliche Stütze im Volkstum oder in der Gemeinde der allgewaltigen Gottheit gegenüber steht, musste jede persönliche Fügung des Lebens, jede Schicksalsführung auf ihr Verhalten zur göttlichen Gerechtigkeit hin, die Probe bestehen. Dabei entspricht die Wirklichkeit oft nicht diesem Massstab. Der Weltlauf zeigt unzählige Ungereimtheiten, die Geschichte

und Natur erscheinen als das Gebiet der Sinnlosen, trotz allem Ringen nach einem übergeordneten Sinn und Zweck in der Erfahrungswelt bleibt dieser dem Menschen verhüllt. Die Verteilung von Glück und Leid bleiben dem denkenden Verstande oft ein tiefer Rätsel.

Oftmals klagt Kheleth über die scheinbare Ungerechtigkeit, welche im Weltlauf zu Tage tritt. Des Weisen wird vergessen wie des Foren, oft endet das Leben des Frommen im Elend, während der Gottlose lange und glücklich lebt, der Gerechte wird vertrieben während der Frevler ein ehrenvolles Begräbnis erhält.

Kann hinter diesem wirren Weltgetriebe noch ein gerechter Gott stehen, ist nicht alles dem sinnlosen Schicksal überlassen? So lässt die nüchterne Beobachtung der Wirklichkeit in Kheleth die Frage der Theodicee brennend werden.

Anmerk. 1. cf. Koh. 2¹⁶. 7¹⁵. 8¹⁰.

Koheleth versucht sich die Ungerechtigkeit auf rein menschlichen Ursachen zu erklären. Wenn Bedrückung und Unrecht auf Erden regieren, so soll man nicht an Gottes Gerechtigkeit zweifeln. Ein Beamter beutet den niedriger gestellten aus, so muss natürlicherweise das Unrecht herrschen.¹ Auf ähnlicher Ebene bewegt sich das Wort Kap. 7.²⁹: „Gott hat die Menschen gerade geschaffen, aber sie suchen viele Kränke“.² Doch der Mangel einer tiefen, persönlichen Religiosität bei Koheleth, welche diese Unvollkommenheiten religiös als Sünde fasst, der fehlende persönliche Sündenbegriff bei Koheleth, kann diesen Gründen keine stichhaltige Durchschlagskraft verleihen.

Kap. 2.²⁶ versucht sich Koheleth eines göttlichen Gerichts zu getrösten, aber auch hier zerrinnt der Frost. Wie kann der absolut determinierte Mensch das göttliche

Anmerk. 1. cf. Koh. 5.⁷ von Siegfried ohne Grund einem Glossator Q⁴ zugeschrieben.

Anmerk. 2. cf. Siegfried weist die Stelle Q⁴ zu, Barton einem Chasid. Doch cf. dazu Bertholet. S. 161. anmerk. 1.

IX

Koguja raamatu ilmavaade

Robertson, S.

Sun beeinflussen. Das göttliche Gericht ist ihm ein verborgenes, dunkles, und darum keine Lösung für die Lebensrätsel.

So sehen wir, wie Kokeleth in seinem ganzen Werke, auf intellektuellem ^{Weg} den Schlüssel für die göttliche Gerechtigkeit sucht, welche sich in dem Weltlauf offenbaren soll. Aber immer wieder durchzittert der schmerzliche Ruf: Alles ist nichtig und Jagen nach Wind die Gedankengänge des Verfassers. Dieser Ausruf bedeutet, wie Allgeier ^{1.} richtig bemerkt, den immer wiederholten Verzicht auf die Autonomie des forschenden Verstandes. Es bezeichnet wesentlich die ontologische Tatsache, das Denken und Sein sich nicht decken, dass auf dem Wege der menschlichen, rationalen Theorien über die gerechte Vergeltung Gottes, diese nicht entdeckt werden kann. Das spricht Kokeleth am deutlichsten an den beiden Stellen

Anmerk. 1. cf. Allgeier, S. 14.

7²³⁻²⁴ und 8¹⁷ aus.)¹

Kap. 7²³⁻²⁴.

(23) Alles dieses habe ich versucht mit der Weisheit.
Ich sprach, ich will weise werden, und sie blieb
fern von mir.

(24) Fern ist das, was ist, und tief, tief, wer kann
es erreichen?

Kap. 8¹⁷.

„Da sah ich, was das ganze Werk Gottes betrifft,
dass der Mensch das Werk nicht finden
kann, was unter der Sonne geschieht, indem
der Mensch sich wohl abmüht zu suchen,
aber nicht findet. Und wenn der Weise
spricht, er wisse es, so kann er es nicht fin-
den.“

Das ist in Kheleth's Weisheitsstunke-
ner Zeit, die mit unbegrenztem Optimis-
mus in Bezug auf die Kraft des forschen-
den Verstandes alle Lebensrätsel ent-
schleiern wollte, ein schmerzgleich resignierter

Anmerk. 1. cf. Kap. 2. „Die Lebensauffassung Kheleth's“

9.

Verzicht auf Erkenntnis. Wie Allgeier richtig gesehen hat) polemisiert Koheleth in Kap. 8^{17.6.} gegen seine Zeitgenossen. Wohl gab es viele Lösungen der Rätsel, welche die Ungereimtheiten des Weltlaufs im Hinblick auf die Gerechtigkeit Gottes aufgaben (cf. Hiob, Psalmen, und wohl noch vieles Zeitgenössische, was uns nicht erhalten, oder nur mündlich existierte), und die Männer, welche die Lösung gefunden hatten, hiessen „Weise“ (חָכָם). Koheleth braucht das Wort „חָכָם“ in anderem Sinne. „Der Weise“ ist für ihn nicht derjenige, welcher das Lebensrätsel gelöst hat, sondern, der vorgiebt, es sei ihm gelungen. Tatsächlich ist es auch ihm noch niemals gelungen, und kann es ihm nicht gelingen, die Lösung zu finden. „Und wenn der „Weise“ spricht er wisse es, so kann er es nicht finden.“ (8^{17.6.})
 so vertitt Koheleth in der Frage nach

Anmerk. 1. cf. Allgeier S. 15.

der göttlichen Gerechtigkeit den Standpunkt des consequenten Agnostizismus, des Verzichtens auf eine Herstandesmäßige Lösung.

Aber muss mit diesem Verzicht für Kokeleth nicht überhaupt die Realität der göttlichen Gerechtigkeit hinfallen. Wo bleibt noch ein Ausweg, dass sie nicht nur eine Illusion sei?

Tatsächlich müsste das der einzige Schluss sein, wenn für Kokeleth die rational ergründbare, sichtbare Ökonomie Gottes sein ganzes Werk wäre. Aber dem Menschen ist es immer nur vergönnt, einen Teil der Wirklichkeit zu überblicken. Wenn sich auch hier von der göttlichen Gerechtigkeit nichts erkennen lässt, so bleibt noch immer die unergündbare, dem menschlichen Verstande unzugängliche göttliche Ökonomie, wo sich seine Gerechtigkeit auswirken kann.

Anm. 1. cf. Oehler I. 881: „Der Standpunkt des Buches kann nur als der der Resignation bezeichnet werden, des Verzichtens auf das Begreifen der göttlichen Weltordnung.“

So heisst es Kap. 3¹¹:

„Alles hat Gott schön gemacht zu seiner Zeit, auch die Zukunft hat er ihm (dem Menschen) ins Herz gegeben; nur das der Mensch das Werk, welches Gott tut, von Anfang bis zu Ende nicht ausfindig machen kann.“

Dieser Gedanke wird ohne Grund von Siegfried einem Chasid Q⁴ als Glosse zugesprochen, da er ganz im Geiste des Koheleth an das Gesetz (א) anknüpft, das nach Kap. 3¹⁻⁹ den Weltlauf beherrscht. Richtig bemerkt Bertholet ¹: „Als Ganzes angesehen, so wie Gott selber es anzusehen vermag, sozusagen sub specie Dei betrachtet, mag es ja seinen guten Sinn haben: Gott hat alles schön gemacht zu seiner Zeit; aber des Menschen Unglück ist die Beschränktheit des eigenen Horizontes, in der er Gottes Tun nie von Anfang bis zu Ende zu überschauen vermag (3¹¹).“

Anmerk. 1. cf. Bertholet S. 161.

Im Zusammenhang des ganzen Weltlaufs lösen sich die vermeintlichen Widersprüche, welche gegen die göttliche Gerechtigkeit sprechen. Alles hat seinen prädestinierten Platz im Weltganzen und ist schön zu seiner „N“, nur das der Mensch in seiner endlichen Bedingtheit an einen Augenblick des Weltgeschehens gebunden ist und sich darüber hinaus nicht erheben kann.

Daher der Konflikt mit der göttlichen Vergeltung. Diese Überzeugung von der absoluten Prädetermination, welche alles im Weltlauf beherrscht, füllt auch die schmerzliche Lücke, welche die unvollkommenen Vergeltungsvorstellungen immer von neuem empfinden lassen.

Kap. 317.

„Ich sprach in meinem Herzen: Den Gerechten und den Gottlosen wird Gott richten, denn eine Zeit hat er gesetzt allem

Vorkaben und allem Werk."

Der Vers ist litterär-kritisch einer von den am meisten angefochtenen)⁶. In der Regel behauptet man, er falle aus dem Zusammenhang des Kontextes.

Textkritische Anmerkungen.

Die LXX hat das □Ω des M.T. am Schlusse von Kap. 3¹⁷ fortgelassen. Codd: AC haben eingangs in Vers 17 u. 18. "EKEL", wogegen die übrigen Codd. alle "KAL" lesen.¹ Siegfried² streicht infolgedessen □Ω. Vahldieck³ findet die syntaktische Stellung des □Ω rein aramaisierend und durch den übrigen Gebrauch des Wortes im Buche nicht belegt³ und streicht es darum ebenfalls. Dagegen bemerkt Barton⁴, die Stellung des □Ω am Ende des Verses könnte durch die selbe Stellung des Verbums in der ersten Hälfte des Verses bedingt sein und schließt sich der üblichen Conjectur in □Ω an⁵ auch uns scheint nach dem Gesagten die Conjectur das Wahrscheinlichste zu sein.

Anmerk. 6. cf. Bertholet S. 165. Anmerk. 1. Budde S. 307. Steuernagel S. 718. Siegfried u. Barton z. St. u. a. m.

Anmerk. 1. cf. Prete z. St.

Anmerk. 2. cf. Siegfried z. St.

Anmerk. 3. cf. Vahldieck S. 23.

Anmerk. 4. cf. Barton z. St.

Anmerk. 5. cf. Knobel, Wildeboer, Haupt, Allgeier, Philo z. St.

Auch König spricht sich ähnlich aus, dass
 „der ganz gleiche Eingang zweier Verse
 (17f.) „ich sprach in meinem Herzen“ den
 Eindruck mache, als wenn ein Leser in
 einer Glosse sein Urteil (Vers 17) dem
 des Verfassers (Vers 18) entgegengesetzt
 hätte und Vers 18. kann auch nur an
 Vers 16. geknüpft werden. Dem zuerst
 geäußerten Bedenken gegenüber kann
 man mit Vakldieck antworten, dass
 Kap. 3¹⁴ „umso mehr authentisch sei,
 „als es die natürliche, auch anderweitig
 sich wiederholende, Antithese zu Vers 16.
 bildet und als in Vers 18. von den nach
 Vers 16. zu erwartenden juridischen
 Funktionen Gottes nicht die Rede ist.“²
 Auch ist Kokeleth häufig ein etwas
 schleppender Stil eigen.³

Die Frage, ob Vers 17. aus dem Kon-
 text fällt, muss durch die folgende

Anmerk. 1. cf. König S. 431.

Anmerk. 2. cf. Vakldieck S. 23.

Anmerk. 3. cf. Koh 8⁶⁻⁷.

Exegese beantwortet werden.

Koheleth wird durch die auf Erden herrschende Ungerechtigkeit zu einer Theodicee gedrungen (Vers 16.). Entsprechend seiner Anschauung von dem absoluten Determinismus, der im Weltlauf herrscht (Kap. 3^{1-9.}) nimmt er auch eine „NY“ für das Gericht an, da dem Guten und dem Gottlosen das gerechte Los zuerteilt wird. Wenn Barton¹⁾ meint, dass „V⁵⁷ן-555 NY-⁵⁵“ eine berusste Auspielung des Glossators auf Kap. 3^{1-8.} ist, so muss diese apodiktische Behauptung zuvor beriesen werden. Ahune²⁾ meint, Koheleth habe Vers 16 und 17. in verschiedener Gemütsverfassung geschrieben. In Vers 16. nähme er ein Gericht an, aber in Vers 17. habe er in tiefer Niedergeschlagenheit auf ein göttliches Gericht verzichtet, was

Anmerk. 1. cf. Barton z. St.

Anmerk. 2. cf. Ahune, Le livre de l'ecclésiaste
p. 38-39.

er damit Begründe, dass der Mensch als Geschöpf auch nur ein geschöpfliches Los beanspruchen darf. - Jedoch ist dieser Übergang durch psychologische Bindeglieder nicht notwendig und nicht genug verbürgt.

Als Zusammenhang ergibt sich viel mehr folgender Gedankengang. Bei herrschender Ungerechtigkeit gegenüber betont Koheleth, dass Gott eine „NY“ für's Gericht festgesetzt habe.

Auf den nun aber leicht möglichen Einwand, warum Gott nicht gleich strafe, antwortet er in Vers 18-22.

Durch die Herrschaft der Ungerechtigkeit auf Erden führt Gott die Menschen zur Erkenntnis ihrer geschöpflichen Bedingtheit. Sie sind nur Geschöpfe. Das begründet er 1). in Vers 18. damit, dass Gott sie

prüfen will. Da nun aber die Zeiten der Ungerechtigkeit zeigen, dass die Menschen keine sittliche Kraft besitzen, so bringt sie das zur Erkenntnis, dass sie keinen Vorzug vor den übrigen Geschöpfen aufzuweisen haben.

2). (Vers 19. Das Todesgeschick beweist ebenso die Gleichheit des Menschen und des Viehs als Geschöpfe.

3). Auch in Bezug auf die $\square\square\square$ wird der Unterschied zwischen Mensch und Tier geläugnet.

Wenn die Sache aber so liegt, dann ist der Anspruch des Menschen Gott gegenüber auf ein sofortiges Gericht, ein Anspruch auf ein vor den anderen Geschöpfen bevorzugtes Schicksal, der durch nichts berechtigt erscheint. Wenn Gott gleich richten würde, so hätte ein jeder sein Schicksal in der

Hand, da er nur fromm zu sein brauchte, um sein Wohlergehen zu sichern.

Vielmehr ist es recht und billig, dass der Mensch gleich den übrigen Geschöpfen sich völlig in Gottes Hand befindet und in Bezug auf sein Schicksal gleich den übrigen Geschöpfen einer dunklen Zeitfolge unterworfen erscheint.

Damit ist ein Gericht und eine gerechte Vergeltung an sich nicht in Abrede gestellt. Nur sehen wir hier bei Koheleth eine neue Etappe der Vergeltungsvorstellungen. Es wird an der Idee einer gerechten Vergeltung festgehalten, da sie sich aber in der dem menschlichen Verstande nicht erforschbaren göttlichen Ökonomie verwirklicht, so findet ein Verzicht auf Ort und Zeit des Gerichtes statt. Die Fragen, wie, wo und wann das Gericht

stattfinden wird. Vielleicht hat Kleinst
Recht wenn er darauf hinweist, dass die
„Verknüpfung des Gerichtsgedankens
mit der Zeitordnung, sowie gelegentli-
che Hinweise auf die Zeugnisse der
täglichen Erfahrung für ein Wälten
der Nemesis“ dafür sprechen, dass
Thoreleth sich das Gericht in der Weise
Philos „als das ausgleichende Schick-
sal denkt, dass von Stadt zu Stadt,
von Volk zu Volk, von Land zu Land
eilend im Wechsel der Zeiten allen
gerecht wird.“) ¹) ²)

8¹³ unterbricht den Zusammenhang des
Kontextes in störender Weise, wie Vahldieck
bemerkt) ³; und wird daher, zu mal er
den übrigen Vergeltungsgedanken wie-
derspricht als Tendenz einschob, der die
Form der alten Vergeltungslehre der
Proverbien zum Ausdruck bringen will,

cf. zu Anmerk. 1. „χορ εὐρε γὰρ ἐν κύκλῳ λόγος
ὁ θεῖος, ὃν οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ὀνομάζουσι
τύχην. εὐτα ἀεὶ γένοι πατὰ πόλεις καὶ ἔθνη καὶ χώρας
τὰ ἄλλων ἄλλοις καὶ πᾶσι τὰ πάντων ἐπιστρέψει,
χρόνοις αὐτὸ μόνον ἀλλήτων τὰ πᾶσι ἑκάστοις,
ὥς μὲν ἢ οἰκουμένην πᾶσα τῆς ἀρίστην
πολιτεῶν εἶη δημοκρατία.“ (176. S. 88). -

Anmerk. 1. cf. Kleinst, Th. St. Kr. 1909. S. 526.

Anmerk. 2. Eohn et Wendland, Philonis Alexandrini
opera quae supersunt, editio minor vol II. 1897. „Quod
deus sit immutabilis.“:

Anmerk. 3. Vahldieck, S. 26. Anmerk. *)

zu entfernen sein. 8^b schliesst sich der Vergeltungslehre des Buches gut an.

So können wir abschliessend sagen:

#Hokeleth hält an einer gerechten Vergeltung fest, aber sie ist ihm ein in Dunkel gehülltes Postulat, das nicht aus dem irrationalen Vertrauen, welches aus einem persönlich-geistigen Verhältnis zu Gott erwächst, hervorgegangen ist, sondern aus verstandesapologetischen Überlegungen.

So bleiben die Gedanken an eine gerechte Vergeltung auch mehr auf sporadisch eingestreute Ausserungen beschränkt, die nicht im Stande sind, den ganzen Gottesbegriff zu durchgeistigen und persönlich zu gestalten.

Nach der Gottesanschauung Hokeleth's ist die Gottheit vielmehr der „deus absconditus“ in scharfen Gegensatze zum „deus revelatus“ der Propheten und

des neuen Testaments. Kokeleth's Gottesbegriff weist wie seine ganze Zeit eine auffallende Verwandtschaft mit dem Deismus, auf den Goethe das Wort prägte: "Was wäre ein Gott, der nur von aussen stiesse, die Welt an seinem Finger laufen liesse".

Bis zu einem gewissen Grade trifft das Urtheil de Wette's auf die Gottesauffassung Kokeleth's zu¹⁾. Das ist das Erhabene an ihm (Kokeleth), dass er auch im Gefühl seiner Vernichtung und der Nichtigkeit der ganzen Welt der Gottesfurcht und der Beobachtung des Gesetzes treu bleibt. Die Wogen der Zeit sind durch seine Brust gezogen und haben Alles weggespült und umgestürzt, nur das innerste Heiligthum haben sie nicht erreicht, da thronet auch der unbekannte Gott. Aber es ist ein unbekannter Gott und ein dunkler Glaube hält ihn noch an ihm fest.

Anmerk. 1. s. Daub und Kreuzer, Studien 1807. 3. B. S. 287. ff.

X

Koguja raamatu ilmavaade

Robertson, J.

S. 8. Religionspsychologischer Exkurs zur Gottesauffassung Kokeleth's.

Wir hatten die Gottesauffassung Kokeleth's zum ersten Gegenstande unserer Untersuchung gemacht, um von ihr aus ein Verständnis für die religiöse Eigenart und die religiösen Faktoren der Weltanschauungsprobleme zu gewinnen. Dabei stellten wir uns die Aufgabe, an Hand unserer Quelle soweit als möglich die Inhalte dieser Gottesauffassung herauszuarbeiten und auf diesem Wege den philosophischen oder religiösen Charakter des Gottesbegriffs zu erfassen. Unsere Untersuchung ergab, dass wir es mit einem Gottesbegriff zu tun haben, in welchem die persönlichen Inhalte fehlen. Auch das Moment der Gerechtigkeit Gottes ist ein inhaltsleerer Begriff, mit dem sich keine persönlich-sittlichen Werte

verbinden. Als solches bildet es im wesentlichen ein Stück totes Dogma. So entgleitet die Gottheit dem persönlichen religiösen Leben und wird zur fremden, unpersönlichen Schicksalsmacht, welche nach unerklärlichen Naturgesetzen und dunkler Willkür alles zwingt und beherrscht.

Damit haben wir eine Reihe von Lügen gefunden, die für Hokeleth's Gottesauffassung eigentümlich sind. Doch diese Ergebnisse tragen eben noch den Charakter der zufälligen Beobachtungen. Es wird sich deswegen für uns im weiteren darum handeln, zum Zwecke einer schärferen herausarbeitung der Eigentümlichkeit der Gottesauffassung Hokeleth's, diese nach ihrer religionsgeschichtlichen Stellung und Kontinuität zu verstehen und so nach aussen hin abzugrenzen.

Dieser Aufgabe wollen wir im dritten Teil

unserer Arbeit gerecht zu werden suchen.

Doch noch nach einer anderen Seite hin ist es wertvoll, ein Verständnis für die Gottesauffassung Kokeleths als einheitliche Größe zu gewinnen. Wir müssen versuchen sie nach innen abzugrenzen, indem wir sie nach ihrer Stellung in der Gesamtstruktur der Frömmigkeit Kokeleths zu erfassen suchen.

Um an diese Aufgabe heranzukommen reicht die Arbeit an unserer Quelle allein nicht aus. Diese ist immer nur „ein Fragment aus einer viel reicheren Wirklichkeit, über die, die Quellen schweigen.“¹⁾ „Die Schlüsse von einem Teil auf's Ganze aber müssen unsicher bleiben.“²⁾

Daher wollen wir versuchen von den Lebensformen der Gegenwart aus die Frömmigkeit Kokeleths zu deuten.

Methodisch werden wir dabei so vorgehen, dass wir von der Grundstruktur

Anmerk. 1. Gigensohn, Der seelische Aufbau des religiösen Lebens. 1921. S. 7.

Anmerk. 2. Gruhn, Religionspsychologie. 1926 in „Jedermanns Bücherei“ Abt. Philosophie. S. 12.

des religiösen Erlebens die Ergebnisse unserer Quellenforschung beleuchten und zu verstehen suchen. Dieser Weg ist uns erst in den letzten Jahrzehnten durch die Entwicklung der empirischen religions-psychologischen Forschung erschlossen worden. Wir werden uns dabei auf die Ergebnisse derjenigen Richtung der Religionspsychologie stützen, welche sich des eigentlich experimentellen Verfahrens, der sogenannten „psychologischen Laboratoriumsmethode“ bedient dabei hier ^{mit} bisher mit den feinsten Erschliessungen empirischer religiöser Tatsachen des Seelenlebens rechnen dürfen. Da wir es jedoch mit einer noch jungen Wissenschaft zu tun haben die bisher nur einen kleinen Kreis von centralen religiösen Tatsachen des Seelenlebens empirisch erschlossen hat, so kann es sich im vorliegenden Abschnitt unserer Arbeit nur

Annern. 1. d. J. Dr. Karl Giergensohn und mein verehrter Lehrer Lic. Werner Gruhn, als die beiden Hauptvertreter.

um einen vorläufigen Versuch handeln, welcher mit der grössten Vorsicht gemacht werden muss.

Dennoch wird diese Methode als Hilfsmittel für die historische Quellenarbeit in Zukunft ausgebaut werden müssen, da wir auf diesem Wege manche Schranken, welche einer historischen Quellenarbeit notwendig anhaften, in vielen Fällen werden überwinden können und oftmals wieder einen unmittelbaren Zugang zu bisher verschlossenen Inhalten unserer Quellen werden gewinnen können.

Wir wollten von der Grundstruktur des religiösen Erlebens ausgehen, soweit es heute der experimentellen Religionspsychologie verständlich ist. Gegenwärtig Verdienst ist es, hier zu völlig neuen Erkenntnissen verholpen zu haben. Er sagt: „Das religiöse Erlebnis ist stets beides zugleich: Gedanke und Beziehung des Ichs.“

Anmerk. 1. cf. Giegensohn, I. A. S. 491.

Die Struktur des religiösen Erlebnisses setzt sich somit aus zwei Komponenten zusammen: dem Gottesgedanken und der Ichfunktion, welche im Erlebnis in einer eigentümlichen Synthese auftreten. Davon ausgehend hat mein verehrter Lehrer, Herr Gruenke drei Hauptausprägungen des religiösen Lebens festgestellt: a) die rationale b) die eigentümlich religiöse c) die mystische. Er analysiert diese drei Variationen des religiösen Erlebnisses folgendermaßen auf ihre Struktur hin: „Die im eigentlichen religiösen Erlebnis zu harmonischer Synthese verschmelzenen beiden Komponenten derselben (Ichfunktion und Gedanke) können in ein verschiedenes Verhältnis zueinander treten: in einem rationalen Typus tritt die Ichfunktion mit allen ihren Merkmalen (Erlebnischarakter, lebendige Aneignung, Unmittelbarkeit u.s.w.)

zurück und reicht der Vorherrschaft gedanklicher Prozesse. Im mystischen Typus vollzieht sich das Umgekehrte: das gedankliche Moment wird reduziert, vielfach nur noch auf eine einzige, freilich abgültig erlebte Intuition beschränkt, das Funktionelle aber bis zur äussersten Grenze des Erreichbaren gesteigert." 1)

Es wird sich also bei der Erfassung der Frömmigkeitsstruktur Koroleths darum handeln, dass wir feststellen, wie sich bei ihm die Grundkomponenten des religiösen Erlebens, Ichfunktion und Gottesgedanke, zueinander Verhalten.

Was wir als einen Grundzug in Koroleths Frömmigkeit auf Grund unserer Quellenarbeit konstatierten, war das Zurücktreten des persönlichen Moments in der Religion, im Verhältnis des Menschen zu Gott. Die unmittelbare, persön-

Anmerk. 1. cf. Gruhn, Religionspsychologie. S. 75-76

liche Ichbezogenheit fehlte. Von hier aus können wir im Lichte der oben citirten religionspsychologischen Feststellungen sagen: das Zurücktreten der Ichfunktion im religiösen Erleben, berechtigt uns bei Kokoletch auf eine stark rationale Ausprägung der Frömmigkeit zu schliessen.

Das bedeutet aber ein starkes vordringen des eigentlich religiösen Momentes in der Frömmigkeit, ein Übergehen desselben in ein anderes Phänomen. „Lebendige Religion habe ich nicht, wo meinem Erleben diese persönliche Ichbezogenheit fehlt.“

Wir haben es vielmehr bei Kokoletch mit einem Erstarrungsphänomen der Frömmigkeit zu tun. „Wird die lebendige Ichbeziehung nicht immer wieder erneuert, so erstarrt, eraltet sie allmählich.“

Sie wird immer unpersönlicher, immer mehr rein gedanklich, verwandelt sich

1. Anmerk. 1. cf. Gruenke, Religionspsychologie. S. 49.

zuletzt in eine starre unpersönliche Beziehung. Der lebendige Welt wird zugleich zu einem toten Welt." ¹ „Den völlig erstarrten, abgestorbenen Erlebnisderivaten geht ganz die Wirkung ab, die den lebendigen religiösen Erlebnissen eigen ist: sie beeinflussen das Seelenleben nicht, sind bedeutungslos." ²

Somit können wir auf Grund der stark rationalen Frömmigkeitsstruktur Koheleths sagen, dass für seine Gottesauffassung der Schwinden des eigentlich religiösen Moments eigentümlich ist. Sie ist wesentlich stärkerer Gedanke und philosophischer Begriff als religiöses Phänomen. Der Schlag des religiösen Pulses ist in Koheleth's Gottesauffassung im Aufhören begriffen.

Daran ändert auch nichts die Tatsache, dass Koheleth's unpersönliche Gottesauffassung dem menschlichen Verstande unfassbar und unbegreiflich erscheint.

Anmerk. 1. v. Gruenke, Religionspsychologie, S. 101.

Anmerk. 2. v. Gruenke, Religionspsychologie, S. 102.

Man kann zum Verständnis der Tatsache, dass mit der ausgesprochenen rationalen Frömmigkeit Kokeleths sich eine irrationale Gottesauffassung verbindet, auf ein Ergebnis der Religionspsychologie aufmerksam machen, dass zuerst Giergensohn betont hat¹⁾ und nach ihm mein verehrter Lehrer Lic. W. Gruen herausarbeitet, dass schon in der gedanklichen Komponente der Struktur des religiösen Erlebens die irrationale und die rationale Seite zusammen treffen. „So begegnen uns bereits hier, an den Wurzeln des religiösen Grunderlebens, die beiden einander widerstrebenden Tendenzen religiöser Gedankenbildung: in der Überwindung, „Entschränkung“ der sichtbaren Welt finden wir die Beziehung mit dem „Irrationalen“ (R. Otto), schlechthin Unbegreiflichen,

Anmerk. 1. cf. Giergensohn, S. A. S. 441.

absolut Übervernünftigen...; in dem ahnenden Erfassen aber einer letzten Gegebenheit, in der unerschütterlichen intuitiven Gewissheit ihrer Wesensfassung... liegt ein unlösbarer, auch rationaler Zusammenhang mit der irrationalen Gottheit.¹⁾ So berechtigt uns der irrationale Charakter der Gottesauffassung Hokeleth's noch nicht sie als ausgesprochen religiös zu bezeichnen. Auch ein irrationaler Gottesbegriff kann wesentlich ^{das religiöse Moment} verloren haben, nur das bei ihm stärker die irrationale Seite der gedanklichen Komponente des religiösen Erlebnisses hervortritt. Über den religiösen Charakter der Gottesanschauung entscheidet viel mehr das Vorhandensein der zweiten Komponente des religiösen Erlebens - die Ichbezogenheit. Ihr Fehlen bei Hokeleth berechtigt uns

Anmerk. 1. cf. Gruhn, Religionspsychologie, S. 55-56.

zum Schluss, dass wir es bei ihm mit einer
 erstarrten rationalen Gottesauffassung
 zu tun haben. Das zeigt sich auch deutlich
 in dem Verhältnis Hokeleths zur pro-
 phetischen Gottesauffassung. Auch die
 Propheten erlebten das unbegreifliche,
 serienhafte Walten Gottes in der
 Zertrümmerung des nationalen Staates,
 aber darum entglitt ihnen dennoch
 nicht Gott ^{noch} und wurde ^{er} zu einer schlecht-
 hin transzendenten, unpersönlichen
 Macht. Sie fanden im Gegenteil immer
 wieder eine geheime Sinnbedeutung der Ge-
 schichte, in der ihnen Gott nahe kam.

Für Hokeleth jedoch ist Natur
 und Geschichte das Gebiet des sinnlosen
 Geschehens. In dieser fehlenden Ichbezo-
 genheit der Gottesanschauung, welche in
 seinem lebendigen religiösen Erleben
 wurzelt liegt der tiefste Gegensatz Hokeleths

zu den Propheten.

Kapitel II. Koheleth's Lebensauffassung:

§. 9. Problemstellung und Methode.

Bevor wir den Versuch machen, Koheleth's Lebensauffassung einer Untersuchung auf den ihr eigentümlichen Charakter zu unterziehen, ist eine prinzipielle Begriffsbestimmung und gebietsabgrenzung unserer Aufgabe geboten. Es handelt sich für uns nicht darum, ein Weltbild herauszuarbeiten. Weltbild und Weltanschauung sind etwas verschiedenes. An das gleiche Weltbild trägt ein jeder sein individuelles Denken, Fühlen, Wollen, seine individuelle Sinndeutung heran. So handelt es sich für uns darum, die Koheleth

Anmerk. 1. Schlunke, Die Weltanschauung im Wandel der Zeit, 1922. S. 18.

eigentümliche Form der Sündentung
und Bewertung des Lebens ins Auge zu
fassen und herauszuarbeiten.

Der beherrschende Gesichtspunkt, von
dem aus Koheleth das Leben betrachtet
ist die Frage nach dem Zweck und Wert
des Lebens. In dieser Fragestellung
Koheleths kreuzen sich aber zwei Be-
trachtungsweisen: eine religiöse und
eine natürliche. Zwei Hauptproble-
me können wir schon gleich eingangs
in den Ausführungen Koheleths über
den Wert des Lebens unterscheiden:

- 1). Welch einen Wert hat das Leben für
den Menschen als solchen? ¹
- 2). Welch einen Wert hat das Leben für
den Gerechten? ²

Dem ersten Problem liegt eine natür-
liche Wertung der Lebensgüter als
Weltgüter zugrunde, welche bei Be-

Anmerk. 1. cf. Koh. 1³.

Anmerk. 2. cf. Koh. 7¹⁵.

heischung der Naturordnungen und
 der in die Natur gelegten Zwecke durch
 die menschliche Klugheit jedem zugäng-
 lich sind. Das andere Problem erwächst
 aus einer religiösen Wertung der Lebens-
 güter als Gaben Gottes, welche dem
 Gerechten als Lohn seiner Frömmigkeit
 zu Teil werden. Wir werden im weiteren
 zu untersuchen haben, wie sich diese bei-
 den Betrachtungsweisen in Kokeleth's
 Lebensauffassung zueinander verhal-
 ten und wie ihr gemeinsames Auftre-
 ten in derselben Weltanschauung mög-
 lich ist. - Welcher Weg bietet sich uns
 nun für eine methodische Darstellung
 der vielfach scheinbar widerspruchs-
 vollen Lebensauffassung Kokeleth's?
 577 55! dieser Ausdruck der tiefsten
 Resignation entringt sich Kokeleth
 dauernd bei der Betrachtung des

XI

Koguja raamatu ilmavaade

Oberhard, S.

Lebens und findet sich nicht weniger
 als fünfundzwanzig Mal in dem Buch.
 Er zieht sich als die einigende Grund-
 Stimmung durch die vielfach abrupten
 und aphoristischen Sätzen des
 Verfassers. Philosophische Spekulation
 und realistische Lebensschilderung,
 verzweiflungsrolles Ringen und epi-
 kuräisch dünkender Leichtmut:
 alles mündet in die grosse Symphonie:
 527 35! So wird uns auch dieses ei-
 nigende Grundmoment am besten
 als methodischer Wegweiser durch das
 Labyrinth der Gedankengänge Koheleths
 dienen und wir werden den Ausdruck
 in den verschiedenen Gedankenver-
 bindungen, in welchen er auftritt,
 auf seinen Charakter hin zu prüfen
 haben. Das Wort 527 gehört nicht
 zum sprachlichen Sondergut Koheleths

sondern tritt schon häufig auch sonst im alten Testament auf. Es bezeichnet dort die Kürze des Lebens, die Bedeutungslosigkeit von Schönheit und Reizen im Vergleich zur Furcht Gottes, das Unglück des Lebens und auch den Menschen selbst in seiner Hilflosigkeit der göttlichen Allmacht gegenüber, überhaupt alle ersonnenen Scheinrealitäten speziell die Götzen.⁷¹

Diesen Ausdruck hat Koheleth übernommen, um damit seine Auffassung vom Menschen und dem Wert, den das Leben für denselben hat, zum Ausdruck zu bringen. Wir werden im folgenden zuerst die Beurteilung des Menschen von Seiten Koheleths ins Auge fassen und daraufhin in zwei Paragraphen die natürliche und religiöse Bewertung der Lebens-

Anmerk. 1. Psalm 62¹⁰. 144⁴. 39^{6.12}. Hiob 7¹⁶.
Pr. 31³⁰. Jes. 57¹³. Jer. 2⁵. II K. 17¹⁵.

güter behandeln, um in einem letzten Abschnitt die Frage nach der psychologischen Struktur der Lebensauffassung Kokeleths einer Untersuchung zu unterziehen.

S. 10. Die Beurteilung des Menschen.

Kokeleth zeigt von immer neuem Gesichtspunkten aus, die völlige Ohnmacht und Hilflosigkeit des Menschen. Der Mensch ist in Bezug auf seine Zukunft einer völligen Unwissenheit preisgegeben.¹; es ist ihm nicht möglich sein Schicksal in irgend welcher Beziehung zu meistern² in allen seinen Regungen, seinen sittlichen Gefühlen und dem Erfolgen seines Schaffens ist er restlos vom göttlichen Willen abhängig.

Mit unwiderstehlicher Gewalt reißt ihn die erteilte Faust des Todesgeschicks aus seinen Lebenswerken und stößt ihn

Anmerk. 1. cf. Hoh. 11⁵.

Anmerk. 2. cf. Hoh. 6¹⁰.

Anmerk. 3. cf. Hoh. 3³³⁻⁹¹⁻².

in ein dunkles Nichts hinauf.)¹ Sittliche Kraft und sittliches Können besitzt er nicht, er gehört seiner Art nach mit vollem Recht in die Reihe der Geschöpfe.)² So tritt auch gerade im Verhältnis des Menschen zu Gott die natürliche Auffassung des ersteren in den Vordergrund. Der Mensch ist ein Nichts in der Hand Gottes und hält ihm gegenüber keinerlei Garantie in der Hand.

Diese Betrachtungsweise ist das konstitutive Moment der Auffassung Koroeths vom Menschen und gibt ihr das eigentümliche Gepräge.

Wohl denkt Koroeth mitunter auch in religiös-sittlichen Kategorien über den Menschen, aber diese Betrachtungsweise löst sich

Anmerk. 1. cf. Koh. 9³-6.10. 11⁸.

Anmerk. 2. cf. Koh. 3¹⁸⁻²¹. (cf. „Gottesauffassung“ S. 78-88.)

praktisch völlig in der kreatürlichen Auffassung des Menschen auf. Die Wertung des Menschen als Sünder oder Gerechter, die Polemik gegen moralische Verderbtheit und die tiefe Sündenkenntnis, von der die Reden der Propheten und die Auffassungsweise der älteren Schriften des Alten Testaments durchdringt und getragen sind, tritt bei Koheleth stark zurück. Wohl kennt auch Koheleth die Unterscheidung zwischen Gerechten und Gottlosen und hält an einer gerechten Vergeltung fest,¹ aber auch hier ist die Hilflosigkeit des Menschen Gott gegenüber das beherrschende Moment. An einer gerechten Vergeltung wird festgehalten, aber sie steht völlig in Gottes Hand.

Auch ^{die} sittliche Depravirtheit wird stellenweise berührt.² Doch auch hier

Anmerk. 1. cf. „Gottesauffassung“ S. 131.

Anmerk. 2. cf. Hoh. 3¹⁶. 4^{1.4}. 7⁷. 20. 26. 29.

ist die Stellungnahme diesen Äusserungen der Verdächtigkeit gegenüber bezeichnend. Opportunität ist das oberste Gesetz, lieber zum Bösen schreien, seine Ohren davor verschliessen und ihm ausweichen, als es mit sittlicher Strenge rügen und in offenen Kampf mit ihm treten, wie es die Propheten thaten.

Hieraus ergibt sich wiederum, dass eine eigentlich sittlich-religiöse Beurteilung des Menschen und seiner Taten fehlt. So liegt tatsächlich eine doppelte Betrachtungsweise in Bezug auf den Menschen vor: die natürliche und die sittlich-religiöse. Doch diese Betrachtungsweise ist nur formal, nicht inhaltlich verschieden. Die sittlich-religiöse Betrachtungsweise hebt die natürliche nicht auf, sondern ist ihrem Wesen nach selbst naturhaft.

Anmerk. 1. f. Joh. 7^{21.22.26.} 8^{3.} 10^{4.9.}

Anmerk. 2. gegen Thun und Volk.

Diese naturhafte Beurteilung des Menschen besteht in seinem absoluten Determinismus der Gottheit gegenüber.

Die Voraussetzungen zu dieser naturhaftesten Auffassung vom Menschen liegen notwendigerweise in dem naturhaften Gottesbegriff, wo die Macht und die ^{transzendente} Absolutheit der Gottheit als unüberwindliche Schicksalsmacht oder knechtendes Naturgesetz den Grundcharakter ausmacht und das Moment der Geistigkeit, speziell der Heiligkeit Gottes, so gut wie vernichtet wird.

§. 11. Die natürliche Wertung der Lebensgüter.

Welche Wertung wird nun bei dieser Auffassung vom Menschen den Gütern des Lebens zu teil?

Wir fassen zuerst den oben genannten Versuch einer natürlichen Wertung

der Lebensgüter ins Auge.)¹

Bei der stark naturhaft gefärbten Auffassung Gottes und des Menschen ist es auch natürlich, dass in der Wertung der Güter des Lebens die sittlich-religiöse Auffassung als Gaben Gottes an den Gerechten zurücktritt, und die naturhafte Auffassung hervortritt, welche die Güter des Lebens als die der Welt immanente Zweckordnung versteht, die durch eigenes Nachdenken erfasst werden soll.

Bezeichnend ist für diesen Weg zur Erlangung der Lebensgüter die Stelle Kap. 1¹². und weiter Kap. 2.³: „Ich, Hokeleth, war in Jerusalem König über Israel und bestrebt, die Weisheit zu suchen und zu entdecken, die da wäre in allem, was unter der Sonne geschieht.“
„Ich kam auf den Gedanken meinen Leib mit Wein zu pflegen, doch so, dass

Anmerk. 1. cf. S. 9. S. 148-149.

mein Geist mit Weisheit handelte und die Torheit festzuhalten, bis ich sehen würde, was gut sei den Menschenkindern, dass sie es tun möchten unter dem Himmel ihr Leben lang."

Was ihn zu seiner Lebensbetrachtung treibt, ist keineswegs das theoretische oder wissenschaftliche Interesse eines Wissenschaftlers oder Philosophen, der um die Erkenntnis der letzten Gründe und Ursachen des Daseins ringt, sondern die praktische Frage des persönlichen Lebensschicksals: „Was ist der Zweck des Lebens, wie finde ich den Weg zum Glück? Und bezeichnenderweise sucht er die Lösung dieser Frage nicht in „überlieferten Gottesoffenbarungen“, die doch stets nur auf bestimmte Kreise sich beschränken, sondern versucht eine universale, allgemeine Norm des natürlichen Verhaltens aus der Lebensbeobach-

Anmerk. 1. f. Philo, S. 48.

tung zu gewinnen, die für jeden Menschen gültigkeit hat und den absoluten Weg zum Glück bedeutet. In gewissem Sinne besteht zu Recht, was Umbreit sagt:

„Inquirenti scilicet mihi summa cum cura in verum libri argumentum, ita quidem, ut ab intima quasi medulla externum diligenter discernere cortex, id in nulla alia re nisi in solvenda illa inter philosophos quaestione celeberrima: quid sit summum bonum versatum esse, magis ac magis firmata est sententia.“¹⁾ Nur macht Umbreit aus dem Buche eine philosophische Abhandlung und behält nicht im Auge, dass diese Frage nur den Ausgangspunkt für ein schweres Ringen um die letzten Lebensrätsel bildet. - Zu welchem Resultate gelangt nun Kokeleth bei seiner eudämonistischen Lebensbetrachtung

Anmerk. 1. cf. Umbreit, „Kokeleth scepticus de summo bono.“ S. 5.

Gelingt es ihm, die natürliche Religion des Glückes zu finden?

Koheleth sucht den Wert des Reichthums und des Sinnengenusses zu erfassen. Er verschafft sich alles, was ein Menschengeiz erfreuen kann. Im Luxus und Glanz eines Königshofes, im Reiche der Ideale des Orientalen¹⁾; sucht er die Höhen der Seligkeit zu erklimmen und den Becher der Lust bis zur Neige auszukosten, und er erreicht sein Ziel: „Was meine Augen wünschten war mir geräthet, keine Freude dem Herzen versagt, denn Freude hatte ich gewonnen mit all' meiner Mühe.“²⁾

Aber trotzdem - den Lebenszweck fand er nicht in dem Lebensgenuss. „Doch siehe, auch dieses war nichtig. Unsinnig nannte ich das Lachen und zwecklos die Freude.“³⁾ Das Streben nach Reichthum ist nur ein illusorisches. Es raubt dem Menschen

Anmerk. 1. cf. Koran 55. Sure: 54-78.

Anmerk. 2. cf. Koh. 2¹⁰.

Anmerk. 3. cf. Koh. 2^{16.2}.

die Seelenruhe)¹; ohne ihn zu befriedigen und
bereitet ihm nur Arbeit und Mühe, ohne
Genuss zu gewähren)². Denn der Reichtum
kann den Lebensgenuss nicht sichern, da
dieser von Gott abhängt.³ Es kann der
Fall eintreten, dass einer seine Lebensarbeit
der Mehrung seines Gutes und Besitzes
widmet und im Tode ist er gezwungen,
es einem unwürdigen Erben zu überlassen⁴
oder einem Unbekannten fällt sein Be-
sitz zu.⁵ אֵלֶּיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ יָשׁוּב הַכֶּסֶף וְהַזָּהָב

Auch das Buhlen um Ehre und Volks-
gunst ist ebenso wertlos, weil diese nur
von dem Laufe des Schicksals abhängen,
dass einen bald zum Helden des Zeit-
alters und Liebling der Nation macht,
bald einen in Vergessenheit, entehrende
Knechtschaft und Niedrigkeit stürzt.⁶

Der ersehnte אֱדָוָה kann auch durch
Ehre und Gunst nicht gewährleistet

Anmerk. 1. cf. Koh. 5⁹.

Anmerk. 2. cf. Koh. 5^{10-11.16}.

Anmerk. 3. cf. Koh. 2^{26.518}.

Anmerk. 4. cf. Koh. 2¹⁸⁻²³.

Anmerk. 5. cf. Koh. 6^{2.48}.

Anmerk. 6. cf. Koh. 4.13-16. 10⁵⁻⁸.

werden, sondern steht in Gottes Hand.)¹

Wie bewertet Kheleth nun die Weisheit? Er kommt in seinen Betrachtungen wiederholt auf sie zu sprechen. 27. mal kommt der Ausdruck חכמה im Buche vor und wird in den verschiedensten Gedankenverbindungen und Begriffsnuancen gebraucht. Um Kheleth's Bewertung der Weisheit zu verstehen, müssen wir uns zuerst darüber klar werden, in welchem Sinne er das Wort braucht.

Die Weisheit ist ihm 1). das Ziel seines Suchens)² 2). die Methode des Suchens)³ 3). Der Ertrag des Suchens)⁴:

Was das letztere anbetrifft, so müssen wir wiederum unterscheiden zwischen der theoretischen Weisheit als absolutes Gut, der Erkenntnis des ganzen Weltlaufs, und der Weisheit als praktischer Lebenskunst.

Kheleth sucht das absolute Gut, welches dauerndes Glück gewährleistet. Die Weisheit

Anmerk. 1. cf. Koh. 6².

Anmerk. 2. cf. Koh. 1¹³. 1¹⁷.

Anmerk. 3. cf. Koh. 2³.

Anmerk. 4. cf. Koh. 7²³. 8¹⁶. 7⁵. 11-12. 19.

Anmerk. 5. cf. Kleinert, Th. St. Kr. 1909. S. 498.

als absolute Erkenntnis des Weltlaufs verfolgt wie Lods richtig bemerkt) 2 drei Zwecke, und erleidet ebenso viele Niederlagen.

Koheleth versucht erstens auf dem Wege der erkenntnismäßigen Reflexion die Weisheit des Weltlaufs zu erfassen, aber es war eine böse Mühe, denn die Weisheit blieb verborgen und die Härten und Rätsel der Weltordnung wurden nur umso drückender, da er seine Hilflosigkeit ihnen gegenüber erkannte.) 2 Weiter versucht er das Werk

Gottes zu erkennen, die göttliche Weltregierung zu verstehen, aber auch hier erleidet er einen völligen Bannstich mit der Weisheit.) 3 „Selbst wenn der Weise sagt, er wisse es, er findet es doch nicht. (8-11)

Der Mensch kann das göttliche Werk immer nur zum Teil erfassen.

Endlich versucht Koheleth mit Weisheit zu erkennen, was das Beste für den Menschen

Anmerk. 1. cf. Lods, S. 57.

Anmerk. 2. cf. Koh. 1¹³⁻¹⁸.

Anmerk. 3. cf. Koh. 3¹¹. 7²³. 8¹⁷.

zu tun wäre im Leben.)¹

Aber nur allzu bitter ist der Misserfolg. Ständig stößt er auf die allmächtige Grenze der unerforschbaren göttlichen Gesetze, die das Menschenleben und das Naturgeschehen bis ins letzte ihrer chemischen Kausalität unterwerfen.)² Der Zukunft gegenüber über bleibt die Weisheit ein machtloses Werkzeug, da diese völlig im rätselvollen Willen Gottes beschlossen liegt.)³

Besonders tief musste Koheleth diese Erkenntnis der Wertlosigkeit der Weisheit treffen, da sie ihm den Weg zur Lösung aller Rätsel sein sollte, die Antwort auf die Frage nach dem Zwecke des Lebens geben sollte.

Doch dieser tiefe Pessimismus in der Stellungnahme zur Weisheit, wird von einer anderen Stimmung gereutzt, welche die Weisheit preist und ihren Wert hervorhebt.)⁴

Anmerk. 1. cf. Koh. 2.³

Anmerk. 2. cf. Koh. 6¹⁰.

Anmerk. 3. cf. Koh. 9¹¹⁻¹². 11⁵.

Anmerk. 4. cf. Koh. 7^{5. 11-12. 19}. 8¹. 9¹⁵⁻¹⁷. 10¹⁰.

XII.

Iskujia raamatu ilmavaade

Robertson, S.

Hier wird die Weisheit als praktische Lebenskunst als schätzbare Helferin auf dem Lebenswege aufgefasst.

Aus diesem scheinbaren Widerspruche zu der sonstigen Auffassung Kokeleths in Betreff der Weisheit schliessen mehrere Exegeten, dass wir es hier mit Interpolationen eines Chokmaglossators zu tun haben.¹⁾ Dabei übersieht man aber, das Kokeleth nicht erst Schöpfer dieser Duplizität ist, sondern dass diese doppelte Betrachtungsweise der Weisheit als absolute Erkenntnis und als praktische Lebenskunst schon im Buche Hiob und den Proverbien vorliegt.

Die absolute Weisheit ist dem Menschen nicht erreichbar²⁾, aber als praktische Lebenskunst erhält sie ihren gebührenden Platz³⁾⁴⁾.

So löst sich der scheinbare Widerspruch

Anmerk. 1. cf. Haupt, Liefried, Volz, Barton.

Anmerk. 2. cf. Pr. 30¹⁻⁴. Hi. 15⁸. 28¹²⁻²³. cf. auch I Mos. 2¹⁷.

Anmerk. 3. cf. Pr. 13¹⁰. 10¹³. Hi. 28²⁸.

Anmerk. 4. cf. auch Kleinert Th. St. Nr. 1909. S. 498.

wenn man zwischen der absoluten Weisheit und einer relativen Weisheit unterscheidet.¹⁾ Auch die Weisheit ist 527 für Koheleth, da auch sie kein absolutes Lebensgut und kein absoluter Lebenszweck ist, den er sucht. Dennoch behält sie einen Wert als relatives Lebensgut.

Dafür ist bezeichnet die Form der Sprüche bei Koheleth, die das relativ bessere angeben: „Besser als...“²⁾

Hier behält der Weise einen Vorzug vor dem Toren³⁾. Der absolute Wert jedoch bleibt dem Menschen versagt, da der unbekannte Wille der Gottheit allem menschlichen Schaffen und Streben eine unbezwingbare Grenze setzt.

Bei dieser Auffassung von der Wertlosigkeit der Lebensgüter kann notwendiger Weise das Urteil über den Wert der Arbeit auch nicht positiv lauten,

Anmerk. 1. cf. Vahldieck, Allgeier, Ahnne, Kleinert, Knobel u. a. m.

Anmerk. 2. cf. (Butholet) Kleinert, S. 499.

Anmerk. 3. cf. Koh. 2¹³. 4¹³. 7⁵⁻⁹. 11^f. 19. 10¹⁻⁴. 10. 12. 14. 15.

Es ist nichtig und Haschen nach Wind,
ein ständiges qualvolles Sichmühen um
Scheinrealitäten, ohne jemals einen be-
friedigenden dauernden Lebenszweck
damit erreichen zu können.

Der Erfolg der Arbeit ist nicht in der
Macht des Menschen, er hängt vielmehr
von den Umständen ab, die Gott bestimmt
und die dem Menschen nicht enthüllbar
sind. Jede Arbeit hat nur Wert zu ihrem
„NY“²; ist somit völlig relativ, da die
„NY“ von Gott festgesetzt ist. Damit ist
jeder Eigenwert der Arbeit vernichtet.

Ein Eindringen in die Gesetzmäßig-
keit des Weltlaufs zeigt vielmehr, dass
dieses ziellose Sichmühen nicht eine
zufällige Erscheinung ist, die dem
Ewiggeschick der Einzelnen zuzuschrei-
ben ist, sondern dass sie ganz tief in
den Bednungen des ganzen Kosmos

Anmerk. 1. f. Koh. 6⁹.

Anmerk. 2. f. Koh. 3¹⁻¹⁰.

verungelt ist. Ziel und Zwecklosigkeit
 ist die eigentliche Elegie, welche aus allem
 Naturgeschehen entgegenklingt. „Alle
 Dinge mühen sich ab!“ (1⁸.) ohne zu einem
 Ziel zu gelangen (1⁴⁻⁸.) Der Grund dieser
 Erfolglosigkeit jeglicher Arbeit liegt in
 dem ewigen Naturgesetz, welches das
 All und das Menschenleben durchweh-
 tet und in konsequenter Wiederkehr
 einander sich aufhebender Gegensätze
 das Streben nach Lebenszwecken illu-
 sorisch macht.)¹

„כִּי תִהְיֶה תְרוּן הַחוּשָׁה בְּאִשֶׁר הוּא עֲצוּב“ (3⁹.)

Und wenn auch die Lebensarbeit
 mit Erfolg gekrönt ist und man gleich
 Salomo vom Gipfel des Gelingens auf
 das Lebenswerk zurückschaut - auch
 hier reicht die Klage der tiefsten
 Resignation nicht von den Lippen
 des Verfassers, denn der Erfolg ist

Anmerk. 1. cf. Koh. 3²⁻⁹.

doch nur ein flüchtiger, der Tod trennt ei-
nen von all den Ergebnissen seiner Mühe
und Arbeit und wer weiß, ob man sich
im letzten Grunde nicht in Anstreng-
ungen aufgegeben hat, damit ein un-
würdiger Erbe oder ein unberanter Fau-
genichts den Gewinn hat. $\gamma^1 \cdot 5 \eta \eta \zeta \square \lambda \gamma^2$

Genuss, Reichtum, Ehre, Gunst, Weisheit
und Arbeit - alles verfällt dem Gesetz
des Relativismus und der allgemeinen
Wertlosigkeit. Sowohl geistige als materi-
elle Werte verlieren ihre Bedeutung.

Dieser Grundton des resignierten
Pessimismus, des Verzagens am Sinn
des Lebens, der Ineuphorie den Lebensgü-
tern gegenüber, scheint die eigentliche
seelische Struktur Kokeletis auszu-
machen, so das man ihn öfters zum
geistigen Vorläufer eines Schopenhau-
er und Hartmann gemacht hat.

Lehrmäßig

Anmerk. 1. cf. Koh. 2¹¹⁻¹². 6².

Anmerk. 2. cf. Nietzsche: „Denn alle Lust will Ewig-
keit, will tiefe, tiefe Ewigkeit.“ (aus „Zaratustras
Nachtlied“).

Tatsächlich lässt sich auch Kokeleth angesichts der niederdrückenden Unge-richtigkeit und Sinnlosigkeit des Weltlaufes zu Äusserungen hineinwissen, wie sie im Munde moderner Pessimisten verständlich sind: Nichtsein ist besser als Sein, weil die Summe der Unlust grösser ist als die der Lust. „Da priess ich die Toten welche längst gestorben waren mehr als die Lebendigen, welche noch am Leben; und glücklicher als beide (priess ich) den welcher bis jetzt noch nicht gewesen, der nicht gesehen das böse Fun, dass unter der Sonne geschieht.“¹

Aber neben diesen Ausdrücken des tiefsten Weltschmerzes, finden sich Worte, die von einer starken Lebens- und weltfreudigen Stimmung sprechen.² (cf. S. 171 Anmerk. 1.)

Angesichts des Lebensabends, wo

Anmerk. 1. cf. Koh. 4². 2³. cf. Das Gedicht einer mo-
dernen Pessimistin:

Und dürft ich dich hecken zum Sonnenlicht
Aus Schatten des Todes, ich tät es nicht,
Ich sönne nieder an deinem Grab
Und leise raunt ich ein Lied hinab:
Schlafe, ach, schlafe!

die Todesahnung immer tiefere Schatten
 rückt, am Abgrund des gähnenden
 Nichts stehend, wo alle Schaffensmög-
 lichkeiten ein jähes Ende finden, sehen
 wir bei Koheleth einen plötzlichen
 Stimmungswechsel, ein Sichempor-
 schnellen in die Sphäre der mensch-
 lichen Energieentfaltung und Kultur-
 tätigkeit, des emsigen Wirkens und
 Schaffens, so lange es noch Tag ist.

„Süß ist das Licht und erfreulich
 (ist's) für die Augen die Sonne zu
 sehen, denn wenn ein Mensch viele Jahr-
 re lebt so freue er sich ihrer aller.“⁷²

Hier ist der Wille zu einer starken
 Lebensbefahrung, ein Sichklammern
 an den Augenblick im Gefühl der
 kreatürlichen Nichtigkeit. Und
 mitten aus dem völligem Verzagen
 an der Hoffnung, den Zweck des

O lass in dein traumtiefes Kämmerlein
 kein Fünkchen des schimmernden Lichts hinein,
 Denn was die Sonne dir auch verspricht,
 So hell, so strahlend, — sie hält es nicht.
 Schlafe, ach, schlafe.

(Anna Ritter).

Anmerk. 1. cf. Allgeier, S. 13.

Anmerk. 2. cf. Koh. 11⁷⁻⁸.

Lebens zu finden, können die nachdrücklichen Ermahnungen zum freudigen Genuss des Augenblicks. „So gibt es für den Menschen kein anderes Glück als zu essen und sich bei seiner Mühsal Vergnügen zu machen.“¹ Und auch dem Schaffen des Menschen wird ein gewisser positiver Wert zugemessen.

In zübriger Tätigkeit soll man seine Tage verbringen und anpacken, wo Arbeitsmöglichkeiten vorliegen.²

Aber auch in dieser optimistischen und weltfreudigen Stimmung täuscht sich Kheleth nicht über die harten Realitäten des Weltlaufs. Auch beim Genusse des Augenblicks bleibt der Zweck des Lebens dem Menschen dennoch verborgen. Darum unterliegen auch diese Freuden dem alten Gesetz: „לֹא יִשְׂמְחוּ בְּעֵשֶׂת יָמֵי חַיָּיהֶם“

Anmerk. 1. cf. Koh. 2^{24a}. cf. Koh 3^{12.22.517.815.97-10}
119a.

Anmerk. 2. cf. Koh. 11¹⁻⁶. cf. genaue Exegese Kap. 3.
„Moral“.

Denn auch im Besitz und Genuss dieser Freuden bleibt der Mensch rastlos abhängig von der Allmacht der Gottheit, deren Gabe alles ist.)¹

So führt die natürliche Betrachtungsweise der Lebensgüter als eine der menschlichen Vernunft erfassbare Zweckordnung zur Erkenntnis der Vergeblichkeit des menschlichen Mühe um einen Zweck des Daseins. Haben wir nun Recht, Kotreth einen Pessimisten und seine Schrift ein „Kompendium des Pessimismus“ zu nennen?

Bevor wir an diese Frage herantreten können, müssen wir zur Vervollständigung des Bildes der Lebensauffassung Kotreth's noch die andere Linie in der Betrachtungsweise des Verfassers — die religiöse Wertung der Lebensgüter — ins Auge fassen.

Anmerk. 1. cf. Koh. 2²⁴⁻²⁶. 3¹²⁻¹³. 5¹⁸⁻¹⁹.

§. 12. Die religiöse Wertung der Lebensgüter.

Ist es so, wie das Gesetz der Väter und die Vertreter der offiziellen Frömmigkeit lehren, dass der Gerechte als Lohn seiner Gerechtigkeit mit den Glücksgütern des Lebens gesegnet wird? ^{1. 2.}

Zwar sagt Koheleth an keiner Stelle, dass die Gerechtigkeit und Frömmigkeit שׁוֹרֵט sei. ^{2.}

Aber auch sie rath dem Menschen nicht dauernder Lebenszweck und sicherer Weg zum Glück sein, denn die Lebenserfahrung beweist, dass Gerechtigkeit nicht immer Glück im Gefolge hat. Es geht vielmehr oft den Gerechten wie dem Gottlosen und der Gottlose genießt das Glück, welches der Gerechte verdient hätte. ^{3.}

Wir haben es hier mit dem alten

Anmerk. 1. cf. Hes. 18. Pr. 3¹⁶ 15⁶ ect.

Anmerk. 2. cf. Lods, S. 57

Anmerk. 3. cf. Koh. 7¹⁵. 8¹⁴. 8¹⁰. 9²⁻³.

Problem vom Leiden des Gerechten zu tun, dass der Verfasser hier in den Kreis seiner Beobachtungen über die Übel des Weltlaufs zieht ¹. wohl hat Gott alles schön gemacht zu seiner Zeit (Kap. 3¹¹), aber der Mensch ist nicht fähig, Gottes Weltgesetze zu erforschen, sein ganzes Werk zu überschauen.

So ist auch der gerechte einer dunklen Zeitfolge preisgegeben. In Gottes Hand allein liegt sein Schicksal und der Gottheit gegenüber vermag auch die Gerechtigkeit und Frömmigkeit des Menschen nichts auszurichten.

So bleibt auch im Hinblick auf die Gerechtigkeit der eigentliche Lebenszweck, der Weg zum Glück dunkel. So münden beide Betrachtungsweisen über den Wert der Lebensgüter: sowohl die natürliche, als

Anmerk. 1. cf. Psalmen Hiob.

auch die religiöse in den gleichen Jammerton der Nichtigkeit aller Bemühens um einen Lebenszweck. Nun können wir an die Frage herantreten, welche eine Stellung dieser Pessimismus in der Weltanschauung Koheleths hat, worin er wurzelt und wie sich ihm gegenüber die positiv lebensbejahenden Äusserungen des Verfassers verhalten. Müssen wir sie zu mehreren Exegeten als Interpolationen streichen? oder bilden sie bei richtigem Verständnis nur eine Konsequenz aus Koheleths Anschauungen?

S. 13. Die psychologische Struktur der Lebensauffassung Koheleths.

Zu einem tieferen Verständnis des vorliegenden Problems führt

Anmerk. 1. cf. Haupt, Siegfried.

uns vielleicht eine Untersuchung,
über den Kardinalausdruck Ko-
heleth's 577. Der Ausdruck besagt
in erster Linie nicht die Wertlosig-
keit der Lebensgüter an sich, sondern
nur von einer bestimmten Voraus-
setzung aus. Die Lebensgüter sind
577, weil sie von dem unerforschli-
chen Willen der Gottheit abhängen
und in ihrer Hand liegen. 7.

Das 577 liegt also darin be-
gründet, dass die Lebensgüter ihren
eigenen, von Gott bestimmten, Gesetz-
en folgen, welche mit der menschlichen
Vernunft nicht erfassbar sind.

Die logische und die ontologische
Ordnung fallen nicht zusammen.
darin liegt der Grund des „577“.

Anmerk. 1. cf. S. 11 und 12.

XIII

Koguja raamatu ilmavaade

J. Bernhard, S.

Der Pessimismus Koheleths besteht also auf der ganzen Linie der Lebensauffassung darin, dass sowohl die natürliche als auch die religiös-sittliche ^{Ordnung der Dinge} ~~signen~~ unerkennbaren Gesetzen folgt. „517“ ist daher ein resignierter Verzicht auf die Autonomie des forschenden Verstandes. Die Natur vor-
 sagt dem Menschen, sich in Anpassung an ihre Gesetze den Weg zur Glückseligkeit zu bahnen. So liegt tatsächlich ein Pessimismus vor, aber es ist wesentlich ein theoretischer Pessimismus, philosophisch ausgedrückt, ein Agnostizismus. Praktisch jedoch behalten dabei die Lebensgüter einen gewissen Wert, nur das der Mensch nicht autonom mit ihnen schalten und walten kann, sondern nur auf einen relativen Erfolg hoffen darf. Damit erweist sich die Annahme der optimistischen Partien

Anmerk. 1. cf. Allgeier, S. 15.

Anmerk. 2. cf. Koh. 11¹⁻⁶.

als Interpolationen als unbegründet.

Kohleth ist daher seiner seelischen Struktur nach nicht Pessimist, sondern eine „Tagesnatur.“¹ Ein Pessimismus aber, soweit er vorhanden ist, wurzelt wie wir gesehen haben² in seinem Gottesbegriff, welcher in seiner transzendenten Höhe und Machtfülle alle menschliche Selbstständigkeit vernichtet, und alle Hoffnungen auf autonome menschliche Tugend- und Lebensgewohnheiten als illusorisch weist, da er eine durchgehende Relativierung alles Seienden bildet.

Der Grundton der Lebensauffassung Kohleths ist also nicht sein Pessimismus, sondern der ausgeprägte Determinismus angesichts des absolut transzendenten Gottesbegriffes.

Anmerk. 1. cf. Volz, S. 255.

Anmerk. 2. cf. S. 11. u. 12.

§. 14. Abschliessende Bemerkungen zur Lebensauffassung Koheleths.

Wir haben gesehen, wie sich in Koheleths Bewertung der Lebensgüter zwei Linien kreuzten: die der natürlichen und der religiös-sittlichen Bewertung. Es fragt sich nun, ob diese Problemstellungen noch aus der israelitischen religiösen Gedankenwelt zu verstehen sind.

Das bezieht sich natürlich nicht auf das zweite Problem, welches vom Leiden des Gerechten handelt.¹⁾ Die Übel der Weltordnung in ihrem Verhältnis zum Schicksal des Gerechten waren ständig den Frommen Israels als eine Anfechtung erschienen. Aber hier handelt es sich nicht allein um das Leiden des Gerechten, sondern um das Leiden des Menschen als solcher und

Anmerk. 1. cf. Lods, S. 60.

der Anstoß wird hier nicht an den Welt-
 übeln in ihrem Verhältnis zum Schicksal
 des Gerechten genommen, sondern an den
 Weltübeln als solchen. Es ist hier nicht
 allein das Problem, warum der Gerechte
 für seine Gerechtigkeit nicht belohnt
 wird, sondern warum der Mensch als
 solcher wegen seiner Leistungen und
 Anstrengungen nicht mit Erfolg ge-
 krönt wird. ⁷¹ Ursprünglich hielt man
 den Besitz der Lebensgüter für das-
 jenige, was das Glück fähig war zu ge-
 währleisten. Hier wird aber den Lebens-
 gütern diese Fähigkeit abgesprochen,
 da der Genuss derselben von Gott ab-
 hängt.

Es wird sich darum handeln, zu
 untersuchen, inwieweit diese Problem-
 stellungen des Buches aus einer innern
 israelitischen Entwicklung zu verstehen

Anmerk. 1. cf. Hoh. 2.²¹. 4⁷⁻⁸. 5¹²⁻¹⁶. 6¹⁻³. 10⁵⁻⁸.

sind und inwiefern hier zeitgeschichtliches fremdes Geistesgut mitgerirrt hat.

Dazu müssen wir noch zuerst den zeitgenössischen geistesgeschichtlichen Hintergrund auf seine Gedankengänge und Problemstellungen hin untersuchen, um dann im dritten und letzten Teil unserer Arbeit im Zusammenhang der religionsgeschichtlichen Entwicklung Israels einen Lösungsversuch unseres Problems zu geben.

Kap. 3. Die Moral Koheleths.

§. 15. Problemstellung und Methode.

Welche Konsequenzen für die Moral zieht nun Koheleth aus der oben dargelegten Lebensauffassung? Es ist häufiger vertretenen Standpunkt, dass es Koheleths Weltanschauung überhaupt an einer einheitlichen, ethischen Konzeption fehle,

dass für ihn das Handeln des Menschen von einer Reihe von kasuistischen Verhaltensmassregeln bestimmt sei, die sich infolgedessen häufig widersprechen.

So sagt Lange: „Widerspruch über Widerspruch! Das ist eben das Charakteristische in der Ethik Koheleths.

Welch ein Abstand zwischen ihm und Salomo! Dort Klarheit und viel Wahrheit, hier Dunkel und viel Irrtum.“¹⁾

Und ähnlich äussert sich Lods:

„Les préceptes appartiennent aussi à des points de vue très divers, de sorte qu'on ne peut pas plus parler d'une morale de Coheleth que d'une conception de la vie de Coheleth.“²⁾ Ist dieses

Urteil berechtigt oder findet sich bei Koheleth doch eine ethische Grundanschauung, welche uns die einzelnen, sich vielfach widersprechenden

Anmerk. 1. cf. Alvin Lange, Die Entwicklung der ethischen Anschauungen in der hebräischen Maschaldichtung des Salomo, des Koheleth und des Sirasiden, S. 26.

Anmerk. 2. cf. Lods, S. 62.

ethischen Verhaltensmassregeln als eine Einheit verstehen lehrt? Wir werden daher als erstes die Frage nach der ethischen Grundanschauung Koheleths zu behandeln haben und im weiteren die einzelnen ethischen Verhaltensmassregeln in dem Kreis unserer Betrachtungen ziehen.

§. 16. Die Frage nach der ethischen Grundanschauung Koheleths.

Auf den Weg zum Verständnis unseres Problems führt uns der wiederholt bei Koheleth sich findende Ausdruck: „וְאֵלֹהִים לֹא יֵדָע׃“ Der Begriff „וְאֵלֹהִים לֹא יֵדָע׃“ gehört nicht zu Koheleths geistigem Originalgut, sondern findet sich auch sonst häufig im Alten Testament; speziell in der Chocemalitteratur.

Anmerk. 1. cf. Koh. 3¹⁴. 5⁶. 7¹⁸. 8¹²⁻¹³.

tur ist er, wie mein verehrter Lehrer
Dr. A. v. Bulmerincq bemerkt der „ei-
gentlich religiös-sittliche Zentralsbe-
griff.“¹⁾ Er ist hier gleichbedeutend
mit subjektiver Religion oder Religio-
sität.²⁾ Die Gottesfurcht ist Bewusst-
sein der Heiligkeit Gottes und daher
die Scheu vor der Sünde.

Welchen Inhalt verbindet nun Koheleth
mit diesem Ausdruck? Ist er auch für ihn
der ethische Grundimpuls oder tritt der
Begriff bei ihm in umgebogenen Sinne
für ein anderes Verhalten auf?

Es ist vielfach die Ansicht vertreten
worden, als hätten wir es bei Koheleth
in diesem Punkte mit einem hetero-
genen Bestandteile in Koheleths
Weltanschauung zu tun, nicht in
dem Sinne, als wären alle Stellen, welche
von der Furcht Gottes sprechen einem

Anmerk. 1. cf. Bulmerincq, „Der Prophet Malachia“ §. I
Einführung in das Buch des Propheten Malachia“ Seite 308.
Anmerk. 2. cf. Pr. 17:37. Hei. 11:28²⁸. Ex. 20²⁰.

Interpolator zuzureisen, ¹ sondern als wären sie Rudimente eines traditionellen Glaubens, welche in keinem inneren Konnex mit den Überzeugungen des Verfassers stehen. So sagt Marti: „Anzuerkennen ist zwar, dass Kokeleth die Gottesfurcht mehrfach empfiehlt. Das Dogma soll nicht angefasst werden; es soll seinen traditionellen Wert behalten; aber es hat weder irgend welchen Halt an den theoretischen Vorstellungen des Verfassers, noch eine wirkliche Bedeutung für sein Leben.“ ² Und Majstre Stellungnahme liegt auf derselben Ebene, wenn er sagt: „La prière du berceau remonte obstinément sur les livres du plus sceptique.“

Wir werden untersuchen müssen, ob die Gottesfurcht nur ein Stück Dogma oder Kinderfrömmigkeit des Verfassers

Anmerk. 1. cf. Siegfried, Haupt,

Anmerk. 2. cf. Marti, S. 294.

Anmerk. 3. cf. Majstre, S. 26. cf. auch Cornill S. 251.

ist oder ob sie sich als eine notwendige
Konsequenz der Grundanschauung Krieh-
leth's über Gott und Welt zu verstehen
gibt.

Kap. 3. 14-15.

„Ich habe erkannt, dass alles, was Gott
tut, für immer besteht. Dazu kann
man nichts fügen und davon kann
man nichts wegnehmen. Und das hat
Gott so gemacht, damit man sich vor
ihm fürchte. Was da geschieht, längst
ist es und was sein wird, war schon längst
und Gott bringt Entschundenes zu-
rück.“

Der Gedanke, welcher hier ausgespro-
chen ist, wird mit wesentlicher Über-
einstimmung in der absoluten Sou-
veränität und aller bedingenden
Macht der Gottheit gefunden.⁷¹

Im Zusammenhang mit dem

Anmerk. 1. cf. Knobel, Elster, Wildboer, Barton
u. a. m. 3. St.

Kontext (Vers 13.) bezieht sich das hier Gesagte in erster Linie auf das Tun des Menschen, wenn auch der ganze Kosmos derselben Betrachtungsweise unterliegt.

Alles hat die Gottheit vorherbestimmt, für jedes Ding und für jede Handlung ist eine NS vorhanden, die dem Menschen unbekannt ist. „Darum kann niemand frei und selbstständig etwas erstreben, weil Gottes Ralten unabänderlich ist, so das der Mensch daran nichts modifizieren kann.“¹⁾ Die freie sittliche Selbstbestimmung des Menschen ist damit ausgeschaltet, jegliche menschliche Initiative gebrochen.

Treffend bemerkt Wahldieck: „Fast zermalmt das Gericht der göttlichen Allmacht den armen Menschen oder macht die Eisluft der Gottesferne das heisssehrende Herz erstarren.“

Anmerk. 1. cf. Knobel z. St.

Eine religiös-sittliche Teleologie ist nirgends auch nur angedeutet. Die Passivität des Geschöpfes dem Schöpfer gegenüber drängt die daneben noch immer relativ vorhandene Aktivität, wie sie sich in der Schaffung des Lebensgenusses erschöpft, in den Hintergrund.

Man wird unwillkürlich an ein modifiziertes *l'homme machine* erinnert.¹ Anmerk. 1. cf. Vahldieck. S. 20.

Und Elster sagt: „Auch das menschliche Tun, will er (Hoheluth) sagen, ist an eine ewige Ordnung gebunden und die Handlungen des Menschen sind nur notwendige Manifestationen eines ewig gleichförmigen Gesetzes, so dass Gott allein als der wahrhaft Wirkende und Handelnde erscheinen muss.“²

So sehen wir, wie im Zusammenhang mit der Auffassung Gottes als

Anmerk. 2. cf. Elster z. St.

absolute naturhafte Macht und die Grundanschauung vom zeitlosen Determinismus des Lebens auch das religiös-sittliche Moment in der Gottesfurcht zurücktritt. Sie ist nicht mehr wie sonst im Alten Testament die Scheu vor der Sünde und das Streben nach religiös-sittlichen Zielen im Bewusstsein der Heiligkeit Gottes, sondern das Gefühl der reinen Furcht vor seiner alles umschlingenden, dunklen Machtfülle, das Bewusstsein der schlecht sinnigen Ohnmacht des Menschen, ihrem Wegen nach fatalistische Ergebung in das Schicksal.

In dieser Richtung hat schon Delitzsch das Eigentümliche der Gottesfurcht Kheleths gesehen, wenn er in feiner Weise bemerkt: „Eben das ist der Grundton des Buches, dass alles

sein Aber hat; nur die Gottesfurcht bleibt, nachdem alles Weltliche als *vanitas vanitatum* abgeschält ist, als Kern ohne Schale übrig, aber das Gebot der Gottesfurcht als kategorischer Imperativ, die Erkenntnis, dass Gottesfurcht in sich selbst das höchste Glück und Gottesgemeinschaft das höchste Gut ist, bleibt ohne Ausdruck, die Gottesfurcht vereinigt sich nicht zur Gottesliebe wie z. B. in Ps. 73, sie dient nur zur Warnung und nicht zum Froste." ¹

Da die persönlich-geistige Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch nicht existiert und die Gesetze Gottes vielmehr dem Charakter ethischer Fluida tragen, "die das All ungebunden und unberechenbar durchwalten", ² so ist die

Anmerk. 1. cf. Delitzsch, S. 191.

Anmerk. 2. cf. Vahldieck, S. 19-20. cf. Koh. 3²⁻⁹.

notwendige und einzige Konsequenz,
welche die Klugheit dem menschlichen
Verhalten gebietet, stumme Be-
gung und unterwürfige Ergebung.

Weiter haben wir noch zwei Grund-
stellen zu untersuchen, welche von der
Gottesfurcht sprechen: Kap. 5¹⁻⁶ und
7¹⁶⁻¹⁸. Was ihre Echtheit anbetrifft,
so sagt Cheyne von ihnen: „Wenn
sie einen Koheloth, in welchem die
Ergebnisse der Kritik angemessen
sind, vor Augen haben, dann werden
sie, denke ich, sehen, dass es nur
zwei unzweifelhaft echte Stellen
gibt, in welchen die sittliche Hand-
lungsweise und die äusseren Schick-
sale des Menschen zu einander in
Beziehung gesetzt werden.“¹⁾

Trotzdem hält Siegfried sie für
Interpolationen von Q⁴ und Q².

Anmerk. 1. J. Cheyne, Das religiöse Leben der
Juden nach dem Exil. 1899. (Deutsche Übersetzung
von H. Stocks) S. 187.

XIV

Koguja raamatu ilmavaade.

Berhard, S.

Kap. 5. 1-6.

(1). Sei nicht vorschnell mit deinem Munde
und eile nicht ein Wort auszusprechen
vor Gott, denn Gott ist im Himmel
und du bist auf Erden, darum seien
deine Worte wenige.

(2). Denn Träume kommen von vielem
sich Mühen und Geschwätz von Toren
von vielen Worten.

(3). Wenn du Gott ein Gelübde tust,
so säume nicht es zu erfüllen, denn
es gibt nicht Wohlgefallen an Toren
(sc. bei ihm). Was du gelobt hast, er-
fülle.

(4). Besser ist es nicht zu geloben,
als zu geloben und nicht zu erfüllen.

(5). Lass nicht zu deinem Munde, dich
in Schuld zu bringen und sage nicht
vor dem Priester (Boten cf. Mal. 2⁷):
es war Übereilung. Warum soll

Gott zürnen ob deinem Gerede und das Werk
deiner Hände verderben?

(6). Denn bei vielen Träumen und Worten sind
auch viele Eitelkeiten.

Dieser Abschnitt spricht von Hoheleths
Stellung zum Kultus. Wie mein verehrter
Lehrer A. v. Bulmerincq zu Mal. 2¹³⁻¹⁴.

Textm. Anmerk.

Zu Vers 6. muss bemerkt werden, dass hier wie
Delitzsch und nach ihm Wildeboer u. a. bemerkt
haben, der Text nicht ganz in Ordnung ist. Die
Übersetzung des M. F. und der LXX müsste lauten:
„Denn bei vielen Träumereien sind auch viele
Eitelkeiten und Worte.“ — Doch dagegen spricht,
1). dass der Kontext in erster Linie das unbedeckte
Reden im Auge hat und 2). besteht zwischen
Worten und Träumen keine notwendige Wechsel-
beziehung. So muss man wohl annehmen, dass
der Text hier in Unordnung geraten ist und

Anmerk. 1. cf. Hitzig 3. St.

die ursprüngliche Ordnung gelautet hat.
 „וְכִי כָרַב הַמְצוֹת וּרְכָרִים הָרָבָה וְהַכְּזִים“

bemerkt, ²⁾ war eine grosse Leichtfertigkeit auf dem Gebiet des Opfergelübdes eingetrissen. Mit vorgebrachten Entschuldigungen betrog man und opferte das Schlechteste. Koheleth betont im Hinblick auf diese Missstände vor allem die Vorsicht der Gottheit gegenüber welche in ihrer absoluten Souveränität vom Menschen zu fürchten sei. Gott gegenüber soll man die grösstmögliche Passivität bewahren, denn ein unnützes Wort könnte unabwendbares Unheil durch Erregung des göttlichen Zornes auf den Menschen lenken. Das religiöse Verhalten im Gottesdienst soll vielmehr das Hören sein (4¹⁷).

In seinem Verhältnis zur Gottheit

Anmerk. 1. cf. Delitzsch 3. St.

Anmerk. 2. cf. Bulmerincq, „Der Prophet Maleachi.“
 I. B. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi.
 S. 77.

soll man korrekt sein und baldmöglichst
sich der Verpflichtungen und Bindungen
ihm gegenüber entledigen. Wohl spricht
es Kheleth nicht direkt aus, dass das
Gelübde überhaupt zu verwerfen ist.

Aber im Zusammenhang mit seiner
Grundanschauung von der völligen Ohn-
macht des Menschen Gott gegenüber,
liegt dieser Gedanke wohl Vers 6. zugrun-
de. „Denn bei vielen Träumen und Worten
sind auch viele Eitelkeiten.“ Erste
Forderung im Verhältnis zur Gottheit
ist restlose Nüchternheit, alle emo-
tionalen Äusserungen der Frömmig-
keit seien rücksichtslos zu verwerfen.

Der Mensch soll sich seiner völligen
Gebundenheit ständig bewusst bleiben,
und sich nicht durch viele Worte und
gefühlsmässige Stimmungen zu einem
Gelübde hinreissen lassen, da doch

die Vollmacht zur Erfüllung desselben nicht in seiner Hand liegt, sondern vom allmächtigen Schicksal abhängt. Das ist aber nur möglich, wenn man Gott fürchtet. So sehen wir auch hier als wesentliches Moment der Gottesfurcht die Passivität im Verhältnis zur Gottheit.

Gottesfurcht ist das Bewusstsein des absoluten Determinismus des Menschen, und fatalistische Unterwerfung unter dieses Grundgesetz ist daher auch Kardinalforderung des Kultus.

Kap. 7¹⁶⁻¹⁸.

(16). „Sei nicht allzu gerecht und allzu weise, warum willst du dich zugrunde richten.“

(17). „Sei nicht allzu gottlos und sei rein. For, warum willst du vor deiner Zeit sterben.“

(18). „Gut ist es, wenn du an diesem fest-“

hältst und auch von jenem deine Hand nicht lässt, denn wer Gott fürchtet, entgeht allem Beiden."

Diese Stelle hat den Auslegern viele Schwierigkeiten bereitet. Lange sagt von ihr: „Der Forderung eines Salomo diametral entgegengesetzt, ja unmoralisch ist das allen sonstigen alttestamentlichen Sittenlehrern unbekanntes Gebot: Sei nicht allzupromm (7^{16.}), selbst wenn man zur Rechtfertigung des Koheleth annehmen wollte, dass er mit Aufstellung dieses Gebotes nur von einer buchstäblichen Auffassung und allzu strengen Befolgung des Ceremonialgesetzes habe abraten und vor einer übertriebenen des Menschen Kräfte übersteigende rigoristische Übung desselben habe warnen wollen.“¹⁾ Wildeboer hat versucht durch eine

Anmerk. 1. cf. Lange, S. 24.

zeitgeschichtliche Deutung zu einem besseren Verständnis der Stelle zu gelangen.

Er meint, die Warnung vor allzugrosser Gerechtigkeit (תפיל) sei eine Polemik gegen eine rigoristische Gesetzeserfüllung, durch welche der Mensch seine Gesundheit zugrunde richte. Dann hätten wir es nach Wildeboer's Ansicht, zu Hoheleth's Zeit schon mit Ansätzen pharisäischer Frömmigkeitsübung zu tun.

Eine Stütze für diese Annahme bietet scheinbar Vers 15. Das ך in תפילך kann auch mit „durch, infolge von“ in rasmaleem Sinne wiedergegeben werden.)

Dann erhält man den Sinn, dass das Zugrundegehen des Gerechten die Folge seiner Gerechtigkeit war, dass er sich durch seine übertriebene Frömmigkeit geschadet hat. Vers 17. würde danach keine Lizenz zum Sündigen enthalten,

Anmerk. 1. cf. Volck, Wildeboer z. St.

sondern eine Polemik gegen den Begriff der Gottlosigkeit in der zeitgenössischen asketischen Richtung. - Doch auch diese Auslegung, so anziehend sie auch zu sein scheint, ist keineswegs gesichert. Wir sind über die Strömungen im zeitgenössischen Frömmigkeitsleben viel zu wenig orientiert, um etwas sicheres darüber sagen zu können.

In jedem Falle wird es falsch sein, wenn Wildeboer aus der gesundheits-schädlichen Askese in der zeitgenössischen Frömmigkeitsrichtung auf pharisäische Ansätze schliesst, da die Askese der Pharisäer durchaus mit den Bedürfnissen des menschlichen Organismus rechnet und wir nichts davon wissen, dass sie die menschliche Gesundheit untergrub. Eher könnte man an einen Vorläufer der Essäer denken. Doch auch diese Frage kann nicht definitiv

entschieden werden.

Zu einem besseren Verständnis dieser Stelle in ihrer Bedeutung für die Moral Koheleths hilft uns die Frage, aus welchem Grunde Koheleth vor „allzugrosser Gerechtigkeit“ warnt. Aus Vers 18⁶ sehen wir, dass der Grund in seinem Begriff der Gottesfurcht liegt. „Der gottesfürchtige entgeht allem beiden“. Worin liegt danach für Koheleth das Wesen der Gottesfurcht? Wir müssen diese Frage aus der Gesamtanschauung Koheleths von Gott und Welt zu beantworten suchen.

Der Weltlauf und das Menschenleben ist restlos von der Gottheit bestimmt. 7

Der Mensch ist dieser allmächtigen Vöcherbestimmung gegenüber völlig ohnmächtig. Nicht nur, dass er die göttlichen Gesetze nicht abändern kann, er kann sie auch nicht einmal erkennen,

Anmerk. 1. cf. Koh. 6.¹⁰⁻¹¹.

um sein Verhalten ihnen anzupassen.

Darum weist der Mensch auch nicht, was für ihn das Beste zu tun sei.¹⁾ Er sieht vielmehr, das auch der Ungerechtigkeit ihr Platz angewiesen ist in der göttlichen Weltordnung.²⁾ Da dieser Determinismus auf Gott zurückgeht, so ist das Wesen der Gottesfurcht, dass man sich ihm unterwirft und dauernd in seinem Handeln sich seiner bewusst bleibt. Der Gottesfürchtige wird also keine absolute und bestimmte Richtung der Ethik vertreten, da er sich der von Gott gesetzten Schranken bewusst bleibt und nicht in einer Welt, so die Ungerechtigkeit mit in den Weltplan Gottes aufgenommen ist, eine absolute Gerechtigkeit durchzusetzen bestrebt sein wird. Ebenso wird er sich hüten, durch eine ausgesprochene Gottlosigkeit die von Gott gesetzten Schranken zu ignorieren

Anmerk. 1. cf. Hoh. 6¹².

Anmerk. 2. cf. Hoh. 7^{13.20}.

und so seine Unfreiheit Gott gegenüber zu vergessen. Er wird vielmehr in fatalistischer Ergebung in die göttliche Ordnung der Dinge sein sittliches Verhalten von der Opportunität bestimmt sein lassen.

So liegt im Wesen der Gottesfurcht Kotheths nach allen Stellen, die wir besprochen haben die restlose Unterwerfung unter das göttliche Schicksal und das Aufgeben des eignen sittlichen Strbens.

Da hiermit eine bewusste Richtung in der Ethik ausgeschlossen ist, so führt dieser Begriff der Gottesfurcht notwendigerweise zu einem gewissen moralischen Indifferentismus. Die Moral ist ein „juste milieu“ zwischen gut und böse. „כִּי יִי-יִרְעַ עַח סוֹב לְאֵרָם“

Kotheths Ethik fehlt es an einem festen Massstabe, daher endigt sie in sittlicher Inepsis. Seine Moral ist letzten

Anmerk. 1. cf. Koh. 7¹⁶⁻¹⁷.

2. Anmerk. 2. cf. Koh. 7¹⁸.

Anmerk. 3. cf. Koh. 6¹².

Endes ein utilitaristischer Eudämonismus, der nur soweit eine bestimmte Richtung der Ethik einhält, als sie dem Menschen nicht schädlich ist und als

Palliativ gegen den göttlichen Zorn dient.

Man könnte vielleicht auch auf Kap. 3²⁻⁹. hinweisen, wonach der Weltlauf durch Gegensätze bestimmt ist. Das sittliche Handeln würde demnach darin bestehen, dass der Mensch den Weg durch diese Gegensätze findet, ohne anzustoßen.

Auch Kap. 8¹². verstösst nicht gegen diese Auffassung der Gottesfurcht bei Koheleth, wenngleich auch sie allein darüber nicht entscheiden könnte.

Auf Grund der eben gegebenen Untersuchung der Stellen, welche bei Koheleth von der Gottesfurcht reden, sehen wir, dass die Auffassung, als hätten wir es hier mit abeypten Überbleibseln eines toten

Dogmas oder gewaltsamen Ausbrüchen der Kindheitsfrömmigkeit zu tun, auf einem falschen Verständnis des Begriffs der Gottesfurcht bei Koheleth beruht.

Koheleths Begriff der Gottesfurcht ist inhaltlich nicht mehr identisch mit dem des übrigen alten Testaments. Das religiös-sittliche Moment geht verloren und es bleibt das Gefühl der Furcht und Ergebung vor Gott als Ausdruck der Passivität des Menschen auf sittlichem Gebiet. Als solcher steht der Begriff der Gottesfurcht aber im engsten Konnex mit Koheleths Gottes- und Weltanschauung und ist nur eine notwendige Konsequenz derselben. Hier wie dort vollzieht sich ein Prozess der Entgeistigung und Naturalisierung.

XV

Kuuzija raamatu ilmavaade

Robertson, S.

Gott abhängt, ob man ihn erlangt oder nicht. Dem törichtem Streben nach Reichtum und Lebensgenuss gegenüber ¹ wird betont, dass dieser nicht durch menschliches Mühen erreicht werden kann, sondern Gott darüber entscheidet, wer ihn erhält ². und dass daher jeglicher Lebensgenuss vom Bewusstsein der göttlichen Bedingtheit begleitet sein soll. ³

So bringen auch diese Stellen gleich denen, welche von der Gottesfurcht handeln, die Hilflosigkeit und Gebundenheit alles menschlichen Tuns im Hinblick auf die Gottheit zum Ausdruck.

Wenn man diesen Grundzug im Auge behält, findet man auch den Zusammenhang, in welchem die Stelle Kap. 7¹⁻⁶, welche scheinbar in

Anmerk. 1. cf. Koh. 5⁹⁻¹⁷.

Anmerk. 2. cf. Koh. 3¹³. 5¹⁹.

Anmerk. 3. cf. Koh. 12¹.

direktem Widerspruch zu den häufigen Ermahnungen zum Lebensgenuss steht, mit der Moral Koheleths sich befindet. Das Trauerhaus und der Gedanke an den Tod sollen im Menschen das Bewusstsein der Bedingtheit wachrufen, von dem allen Lebensgenuss getragen sein soll.

So können wir auf die eingangs in unserem Paragraphen aufgeworfene Frage, ob wir eine ethische Grundanschauung finden können, welche die öfters an sich widerspruchsvollen ethischen Verhaltensweisen zu einer Einheit verbindet, tatsächlich bejahen. Koheleth's Moral liegt der Grundton der menschlichen Unfreiheit und Ergebung in das göttliche Schicksal zugrunde.

Da diese ethische Grundanschauung

eine berusste ethische Richtung ausschliesst, so ist es nicht zufällig, sondern notwendig, dass es dem einzelnen ethischen Vorschriften an Geschlossenheit und Einheitlichkeit fehlt. Gemäss der Grundanschauung müssen sie vielmehr den Charakter kasuistischer Regeln und opportuner Verhaltensweisen tragen.

S. 17. Die einzelnen sittlichen Verhaltensweisen.

Auf dieser Basis der ethischen Grundanschauung Koheleths, ist erst verständlich, was an positiven ethischen Verhaltensmassregeln aufgestellt wird. Wir werden im folgenden die einzelnen Vorschriften der Moral Koheleths ins Auge zu fassen haben und ihr Verhältnis zu der ethischen Grundanschauung

untersuchen.

Die erste Gruppe, welche unter den sittlichen Ermahnungen hervortritt, ist die Aufforderung zum Genuss des Augenblicks. Wenn das Handeln des Menschen so völlig unfrei ist und Ergebung in das Tun der Gottheit die Kardinalforderung der Ethik ist, so ist die notwendige praktische Konsequenz, dass der Mensch das Streben und Mühen um Erreichung selbstgesteckter Lebensziele aufgeben muss. Er soll sich vielmehr darauf beschränken, dem gelebten Augenblick den größtmöglichen Genuss zu entnehmen, den ihm die Gottheit gewährt.

Daher heisst es Kap. 6.⁹: „Besser geniessen als ausschweifend Begehren, denn dieses ist nichtig und Haschem nach Wind.“⁷ Daher ist die immer

Anmerk. 1. cf. zur Übersetzung Philo z. St. und Anmerk. 116. Da der Ausdruck „נִרְצָה עִינֵי אִם“ den Augenblick bezeichnet, so man die Erfüllung des Wunsches erleben darf (Ps. 35²¹), so kann man in unserem Zusammenhang sinngemäss übersetzen „geniessen“. – „Denn dieses“ gibt besser den Sinn des Verses im Deutschen wieder als „auch dieses“.

wiederkehrende Ermahnung zum Genuss
des Augenblicks verständlich: „Ich er-
kannte, dass es nichts Besseres gibt...“

Aber auch dieser Lebensgenuss ist
kein zu erstrebendes Gut, sondern freie
Gabe Gottes. Als solche soll man ihm
sich nehmen. Koheleth empfiehlt also
in Übereinstimmung mit seiner ethi-
schen Grundposition von der Passivität
des Menschen auf sittlichem Gebiet
einen Hedonismus in den Grenzen
des von Gott Gewährten. Treffend
bemerkt Kleinert hierzu: „Dieser Ge-
nuss und die mit ihm verbundene
Lust ist, weil durch die jedesmal
gegebene Lage dem Menschen darge-
boten, der Anteil (chèleg), den das
göttliche Walten dem Menschen zu-
weist; nicht bloß weise also, sondern
fromm handelt der, der ihn ergreift.“

Anmerk. 1. cf. Koh. 3¹²⁻¹³. 5¹⁷⁻¹⁸. 8¹⁵. 9⁷⁻⁹. 11^{9a}.

gerade so erfüllt sein Handeln das göttliche Wohlgefallen." 7¹

Eine zweite Gruppe von Vorschriften sind die kasuistischen Verhaltensmassregeln, die Koheleth für verschiedene Lebenslagen gibt; ^{ausw. rät} ~~er~~ ^{er} rät dem Geist der gleichmütigen Ergebung in die Verhältnisse. Sie sind letzten Endes nur ein aus der Klugheit geborener „modus vivendi“, ein Versuch, sich in die Verhältnisse zu schicken und in völliger Passivität ihnen stets die beste Seite abzulauschen. Opportunität ist der Grundzug dieser sittlichen Verhaltensweisen. Man soll das Leben nehmen, so wie es ist. „Am guten Tage sei fröhlich und am bösen bedenke, dass ^{gott} ~~er~~ ^{er} beide nebeneinander gemacht hat.“ 7²

Die Berufung auf Gott soll den Menschen davor bewahren, sich gegen

Anmerk. 1. cf. Kleinert, Th. St. H. 1909. S. 522.

Anmerk. 2. cf. Koh. 7¹⁴.

die augenblickliche Lage aufzulehnen,
um das Gefühl der Ohnmacht stärken.

Derselbe Gleichmut wiederholt sich in
den verschiedensten Ratschlägen. ¹ In
dieselbe Richtung gehören die Ermahnung-
en zur Vorsicht und Klugheit, ² Hier
wird die Gelassenheit gepriesen als eins
der wichtigsten Momente im Verhalten
des Menschen. Wie wir schon im Kapitel
über die Lebensauffassung sahen ³,
ist die Einstellung der Ungerechtigkeit
und sittlichen Verderbtheit gegenüber
wesentlich nicht von religiös-sittlichen
Motiven bestimmt, sondern von der
Opportunität. ⁴ Wenn es dem Menschen
irgendeine Unbequemlichkeiten ma-
chen sollte, so vermeide man das Auf-
treten gegen das Unrecht.

Demnach können wir auch hier
konstatieren, wie der fehlende Haupt-

Anmerk. 1. cf. Koh. 4⁶. 7⁹. 9¹⁷.

Anmerk. 2. cf. Koh. 5¹. 8³. 10^{4.20}.

Anmerk. 3. cf. S. 10.

Anmerk. 4. cf. Koh. 8³. 10^{4.9}. 7^{21.22.26}. 10²⁰.

zweck des Lebens das dauernd vorsichtige
Lavieren zwischen den verschiedensten re-
lativen Lebenszwecken zur Hauptaufgabe
der Moral werden lässt und so aus der
Moral natürliche Lebensklugheit wird.

Noch eine dritte Gruppe von ethischen
Ratschlägen finden wir bei Koheleth, das
sind die Aufforderungen zur Arbeit.

Die wichtigste Stelle ist Kap. 11.¹⁻⁶

Kap. 11¹⁻⁶.

(1). Schicke dein gut über's Wasser, nach
vielen Tagen wirst du es finden.

(2). Zerlege den Feil in sieben ja acht,
denn du weißt nicht, welche ein Unheil
sich ereignen wird auf Erden.

(3). Wenn die Wolken voll sind, dann
leeren sie den Regen auf die Erde aus
und wenn ein Baum fällt im Süden
oder im Norden, da wo der Baum hin-
fällt, dort kommt er zu liegen.

(4). Wer auf den Wind achtet, der wird nicht säen und wer nach den Wolken sieht, der wird nicht ernten.

(5). Wie du nicht weisst, welches der Weg des Windes ist, noch die Glieder in der Schwangeren Leibe, so kennst du das Werk Gottes nicht, welchen alles wircket.

(6). Am Morgen säe deinen Samen und bis zum Abend lass deine Hand nicht ruhen, denn du weisst nicht, ob dieses glücken wird oder jenes, oder ob beides zusammen gut geraten wird.

Anmerkungen z. Übersetzung.

In Vers 1. ist $\square \square \square$ mit „gut“ übersetzt, analog Kap. 9¹¹. (cf. Philo z. St.)

In Vers 3. ist $\square \cup \lambda$ nicht auf $\kappa \delta \gamma$ zu beziehen, da dann natürlicher $\square \gamma$ stände. Es ist vielmehr mit Philo und Siegfried

Was die Auslegung der Stelle an betrifft,
so schränkt sie in Bezug auf Vers 1. und 2.
zwischen zwei Möglichkeiten:

1). Man findet hier eine Aufforderung
zu freimütiger Wohlthätigkeit, wobei
נָשַׁו als „fortwerfen“ erklärt wird. Dann
ist der Sinn von Vers 1: Man solle auch da
Wohlthätigkeit üben, wo man auf keinen
Gewinn, sondern eher Verlust zu rechnen kann.

Anmerkungen zur Übersetzung.

□שׁל mit פ'י zu verbinden.

Vers 3: אִתָּךְ hat verschiedene Erklärungen
gefunden. Lehrer vorzüglich ist das א
am Schluss. Götzig will nach Hi. 37.⁶
den Ausdruck mit „fallen“ übersetzen.
Aber Delitzsch weist darauf hin, dass ein
solcher Arabismus (v. 5.) hier nicht
mehr anzunehmen sei. Sigfried emend.

diert אָהָר, doch wird man wohl den Ausdruck אָהָר' als ein Imperfektum von אָהָר:
 אָהָר' erklären, mit Delitzsch und Kautzsch,
 wobei das אָ nach Analogie anderer Stellen
 als alter Schreibfehler zu verstehen ist.
 (cf. G.-H. 23ⁱ. 75^s).

Vers 2: Man soll an rieben, ja acht aus-
 teilen seine Gaben, um in der Zeit der
 Not Freunde zu besitzen. 7ⁱ.

2). Die andere Deutung findet in diesen
 Versen die Aufforderung zum Wagemut
 eines kühnen Geschäftsmannes, der
 sein Vermögen über Wasser schiebt,
 Seehandel treibt, um es zu mehren.

Danach würde in Vers 2. eine Ermahn-
 ung zu sehen sein, diesen Unterneh-
 mungsgeist mit Vorsicht zu fassen,
 nicht alles gut einem Schiffe oder eines
 Karavane anzuvertrauen, damit zur Zeit

Anmerk. 1. cf. Knobel, Elster, Wildeboer, Barton,
 Siegfried, Allgeier, Kuhn z. St.

eines Unglücks nicht das ganze Vermögen verloren gehe.)¹⁾ Im Zusammenhang des Kontextes, der von ehrsüchtiger, umsichtiger Arbeit spricht (Vers 3-6.), werden wir wohl die zweite Auslegung vorzuziehen haben. (Zur philologisch-exegetischen Rechtfertigung dieser Auslegung cf. Delitzsch 3. St.)

Auch die weiteren Verse fordern zu freischem mutigem Wagen und rastloser Tätigkeit auf, doch zugleich bleibt der Grundton der Moral Koheleths gewahrt.

Auch in diesem Schaffen soll der Mensch sich nicht auf das Erstreben eines bestimmten Zieles legen, sondern soll handeln, wo sich eine Möglichkeit bietet. Denn er kennt die Zukunft nicht, ist ihr gegenüber völlig unfrei. Damit soll er rechnen und daraufhin seine Arbeit einstellen. Es könnte doch sein, dass ein Bruchteil seiner Mühe vom

Anmerk. 1. cf. Delitzsch, Budde in Hb. Sch. A. T., Kleinert Th. St. Nr. 1883. S. 779. Philo, Volz.

Schicksal begünstigt und Frucht trägt. Somit steht diese Stelle durchaus im Zusammenhang mit den Anschauungen Hoheluths und ist nicht mit Siegfried als Glosse auszuscheiden.

In dieselbe Richtung wie unsere Stelle weist auch Kap. 9¹⁰.

Abschliessend sei noch zur Moral Hoheluths gesagt, dass sein utilitaristischer Eudämonismus vom Standpunkt des ausgesprochenen Individualisten aus notwendigerweise seine Moral in die Atmosphäre eines reassen Egoismus tauchen musste. Da der starke sozial-ethische Zug der Propheten verloren gegangen ist und der Einzelne sich angesichts des unruhigen und quälenden Treibens der Umwelt den letzten Ruhepunkt in seinem eigenen Innenleben sucht, so werden auch alle Gesche-

nungen und Werte ^{dauer} beurteilt, wie weit sie der Erreichung dieses seelischen Gleichgewichtes und persönlichen Genusses hinderlich oder förderlich sind. So wird auch die Freundschaft nur nach ihrer utilitaristischen Seite vom Standpunkt des Ich aus beurteilt, Familie, Lebensarbeit und Lebensgüter haben nur einen Wert, wenn sie den ephemeren Genuss des Individuums begünstigen. ¹ Das geistige, religiös-sittliche Moment tritt in der Moral zurück. Sie wird zur natürlichen Lebensklugheit. ²

Da sich die Gottesfurcht nicht mit festen sittlichen Normen und einer bestimmten Richtung der Ethik verbindet, so ist sie wesentlich zu einem formalen Prinzip geworden, welches keine religiös-sittliche Triebkraft besitzt.

Anmerk. 1. cf. Koh. 4^{7.8.9-12} 6¹⁻⁴ ect.

Anmerk. 2. cf. Dekler, S. 885: „Wenn dem Menschen zwar unverrückbar die Forderung gestellt ist, sich zu scheuen vor dem göttlichen Willen, aber der von Gott gewollte höchste Lebenszweck für ihn nicht erkennbar ist, viel mehr verschiedene Zwecke, die er alle in ihrem Teil als berechtigt erkennen muss, unvermittelt nebeneinander stehen, so geht das sittliche Leben auf in einem stetigen Wagemachen zwischen den verschiedenen, sich untereinander durchkreuzenden Anforderungen.“

XVI.

Koguja raamatu ilmavaade

E. Bernhard, S.

Treffener charakterisiert Lods diese Eigenart der Moral und der Gottesfurcht Kheleth's, indem er auf die Auseinanderklaffen von Religion und Leben hinweist. 7¹ Aber er übersieht hierbei die Tatsache, dass diese Moral nicht im Gegensatz zu Kheleth's Gottesbegeiff steht, sondern mit innerer Folgerichtigkeit aus ihm herausgewachsen ist. Die absolut transzendenten Gottesanschauung im Zusammenhang mit dem ausgesprochenen Individualismus Kheleth's mussten zu einem innerträglöchen Riss auf dem Gebiete des religiösen Lebens führen und im Zusammenhang damit eine völlige sittliche Inepesis zur Folge haben. Das Verhältnis des unmittelbaren geistig-persönlichen Verkehrs ist verloren gegangen, die Gottheit ist die absolute alles bedingende Macht, der Mensch vor ihr ein Nichts.

Anmerk. 1. cf. Lods, S. 95.: „Le précepte de la crainte de Dieu, qui, pour l'ancienne Hébreu était la règle de conduite unique et infailible, n'est, dans la morale de notre auteur, qu'un principe à peu près stérile, élevé, il est vrai, au-dessus de tout doute, mais incapable, il faut le reconnaître de lui fournir dans la pratique une norme fixe. Les notions morales forment ainsi avec sa pensée spéculative un étrange contraste: l'idée de Dieu remplit sa conception tout entière du monde; dans sa morale elle ne joue aucun rôle actif.“

Diese naturhafte Auffassung der Gottheit bedeutete die Vernichtung der religiös-sittlichen Seite der Moral. Da keine lebendige Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch besteht, sondern eine unüberbrückbare Kluft beide trennt, so muss sich der Mensch versuchen mit seiner Klugheit ins Leben zu schicken.

Die Folge ist, dass Koheleth „in Wirklichkeit sein Leben ohne Gott aufbaut.“ Anmerk. 1. cf. Volz, S. 241.

So sehen wir, dass die veränderte Gottesanschauung das ganze Gebiet der Lebensanschauung und Moral bestimmt und ihnen ihr naturhafter Gepräge gibt. In Koheleth's Gottesanschauung liegen die Wurzeln zum Verständnis seiner Weltanschauung.

II. Teil.

Der historische Hintergrund der Weltanschauung
Kohelleths.

§. 18. Problemstellung und Methode.

Wir haben im I. Teil unserer Arbeit den Versuch gemacht, eine Darstellung der Weltanschauungsinhalte des Buches Kohelleth zu bilden. Es wird sich im weiteren darum handeln, diese Weltanschauung in den Rahmen der Zeitgeschichte zu stellen und so dem Verständnis ihrer inneren Eigenart ein Verständnis ihrer äusseren Konturen, ihrer Stellung im zeitgenössischen Geistesleben folgen zu lassen.

Durch diese äussere Abgrenzung wird uns eine lebendige Gesamtweltanschauung der Gedanken Kohelleths möglich.

werden. Doch um der ebengestellten Aufgabe gerecht zu werden ist es erforderlich, das vor dem zeitlichen Ausgangspunkt für die Entstehung unseres Buches feststellen, da uns erst an Hand dieser Daten eine Darstellung der geistigen Gesamtstruktur des Zeitalters möglich wird.

Man hat das Buch Koheleth Salomo zusprechen wollen. Und tatsächlich finden sich im Buche auch deutliche Anspielungen auf ihn.¹⁾ Jedoch lassen sich diese Anspielungen leicht als Maske erkennen und verraten den richtigen Sachverhalt. Schrecklich hätte Salomo von sich gesagt, dass er König „gewesen sei“.²⁾ Unverständlich wäre auch der Ausdruck Kap. 1¹⁶⁾ in Salomos Munde, dass er mehr Weisheit besäßen hätte, als „alle

Anmerk. 1. cf. Koh. 1¹². 2³⁻¹¹. 1¹⁶.

Anmerk. 2. cf. Koh. 1¹².

Könige, die vor ihm über Jerusalem
 gewesen sind." 71 So sehen wir deutlich,
 dass wir es nur mit einer schriftsteller-
 ischen Verkleidung zu tun haben, was
 umso verständlicher ist, wenn wir an
 die Vielgestaltigkeit und Volkstüm-
 lichkeit der Salomo-Sage denken. 73

Auch der Verfasser des Epilogs (Kap. 12^a)
 hält Koheleth keineswegs für einen König,
 sondern redet von ihm nur als einem Wei-
 sen und Lehrer des Volkes, der viele Sprüche
 geschrieben hat.

Die Kanonicität des Buches ist auch
 in der jüdischen Gemeinde lange um-
 stritten gewesen. Den jüdischen Gelehr-
 ten konnte trotz der Annahme der
 salomonischen Autorschaft der an-
 deersartige Charakter Koheleths nicht
 verborgen bleiben, durch den sich unser
 Buch von den übrigen Salomo zugeschrie-

Anmerk. 1. cf. Koh. 1¹⁶.

Anmerk. 2. cf. Delitzsch S. 210. ff.

Anmerk. 3. cf. A. Jeremias, Das Alte Testament
 im Lichte des alten Orient. S. 491-492.

benen Schriften unterscheidet. Man äusserte daher die Ansicht, Koheleth sei nicht durch göttliche Inspiration entstanden, sondern sei ein Produkt der subjektiven Weisheit Salomos. Ein Gegenstand des Anstosses waren die vielfachen Widersprüche im Buche, welche zeitweilig sogar seine Aufnahme unter die Apokryphen veranlassen sollten.¹⁾

Schon Luther hat in genialer Intuition mit dem traditionellen Dogma der salomonischen Herkunft unseres Buches gebrochen, und hat seine Entstehungszeit in die griechische Periode verlegt. „Dazu so ist's wie ein Talmud aus vielen Büchern zusammen gezogen, vielleicht aus der Liberei des Königs Ptolemäi Euergetis in Aegypten.“²⁾

Heute gilt es als gesichertes Resultat

Anmerk. 1. cf. Schiffer, Das Buch Koheleth im Talmud und Midrasch. 1884. S. 3-19.

Anmerk. 2. cf. Erl. A. Bd. LXII. cf. auch die treffliche Charakteristik des Buches: „Vom Buch Salomonis dem Prediger, Ecclesiastes genannt (das der Docteur gelesen²⁾), und durch den Druck hat³⁾ lassen ausgehen, saget er: „Dies Buch sollt völliger sein, ihm ist zu viel abgebrochen, es hat weder Stüfel noch Sporn⁴⁾, er⁵⁾ reitet nur in⁶⁾ Locken, gleichwie ich, da ich noch im Kloster war.“

der Wissenschaft, das Koheleth nicht von Salomo verfasst sein kann. Sowohl Sprache als Gedankenkreis sind in dieser Frage entscheidend.

Wenn somit das salomonische Zeitalter nicht als zeitgeschichtlicher Rahmen für unser Buch gelten kann, so erweckt uns von neuem das Problem der historischen Zusammenhänge des Buches Koheleth. Wir können heute fünf Lösungsversuche in dieser Frage unterscheiden:

- 1). Das Buch Koheleth stammt aus dem Ende der Perserzeit.¹⁾
- 2). Das Buch Koheleth ist in der griechischen Periode um 200 entstanden.²⁾
- 3). Das Buch Koheleth ist in der Periode von 175-100 v. Ch. entstanden.³⁾
- 4). Das Buch Koheleth ist um 100 v. Ch. entstanden.⁴⁾

Anmerk. 1. cf. Delitzsch, Volck, Kleinert (1864).

Elster.

Anmerk. 2. cf. Wildeboer, Allgeier, Cornill, Friedländer, Hölscher, Kleinert (1909). Sellin, Siegfried (Q¹). Steuernagel.

Anmerk. 3. cf. Haupt, Bertholet (S. 157).

Anmerk. 4. cf. Leimdörfer, Das heilige Schriftwerk Koheleth im Lichte der Geschichte. König (S. 432-435).

5). Das Buch Koheleth ist zur Zeit Herodes des Grossen entstanden.)¹

Wir werden von vier Gesichtspunkten aus, welche für die Bestimmung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes unseres Buches in Betracht kommen, an das Verständnis unseres Problemes heranzukommen suchen.

1) In einem ersten Abschnitt werden wir das litterarische Verhältniss unseres Buches zu anderen Schriften untersuchen und prüfen, in wie weit sich von hier aus ein terminus a quo oder ein terminus ad quem für die Abfassungszeit unseres Buches ergibt.

2). Im weiteren werden wir den Sprachcharakter Koheleths auf die Periode der hebräischen Sprachentwicklung, welcher er angehört, untersuchen.

3). In einem dritten Kapitel werden wir zu verstehen suchen, in welche Zeit

Anmerk. 1) Graetz, Volkstümliche Geschichte der Juden (1888), S. 460-465.

uns d. konkrete, historische Lokalpo-
sit unseres Buches weist.

4). In einem letzten Kapitel werden wir
den in der vorhergehenden Untersuchung
genommenen Zeitpunkt der Entstehung
unseres Buches daraufhin zu prüfen
versuchen, wie sich unser Buch zu den
geistesgeschichtlichen Zusammenhän-
gen des betreffenden Zeitalters verhält.

Kap. 1. Das literarische Verhältnis
des Buches Koheleth zu anderen Schrif-
ten.

S. 19. Koheleth und das Buch Sirach.

In welchem literarischem Verhältnis
steht Koheleth zum Buche Sirach?
Können wir von hier aus einen Anhalts-
punkt für seine Entstehungszeit

gewinnen?

In der Regel setzt man eine literarische Benannschaft zwischen den beiden Schriftstellern voraus. Dabei neigt die Mehrheit der Forscher zur Ansicht, dass Hekeloth vor Sirach angesetzt ist und Sirach eine Abhängigkeit von Gedankengängen Hekeloths aufweise.¹⁾

Von anderer Seite wird die Priorität Sirach's vertreten.²⁾

Doch Lods spricht mit Recht die Vermutung aus, dass eine Abhängigkeit der beiden Schriften von einander anzunehmen wäre, hierzu viel mehr die Anklänge und Berührungen in denselben viel zu schwach seien. Man könnte vielmehr das Meiste aus gemeinsamen zeitgenössischen Ideenkreisen erklären, aus welchen beide Verfasser schöpfen.³⁾ Wir wollen im folgenden die wesentlichen

Anmerk. 1. cf. Nöldke, Bemerkungen zum hebraï-
schen Ben Sirä. Z. A. T. W. 1900, S. 90-92.

Anmerk. 2. cf. Norbert Peters, Eclesiastes und
Ecclesiasticus in B. Z. 1903. u. König.

Anmerk. 2. cf. Lods, S. 11-12. Anmerk. 5. und Steurnagel,
S. 722 3.

Parallelen, welche sich bei der Lektüre der beiden Bücher aufdrängen, in Kürze auf das oben berührte Problem einer literarischen Abhängigkeit hin untersuchen.

אבטישטונך יהורתיים ובעלזדורך: 6⁶ Sir.
י"ן. אחר ניאנף

Dazu zieht man als Parallele Koh. 7²⁸ heran. Bei näherem Zusehen erweist sich, dass die ganze Berührung sich auf den Ausdruck "אחר ניאנף" beschränkt. Doch dieser findet sich schon Hi. 9³. So dürfen wir wohl annehmen, dass es sich um eine zeitgenössische Redewendung handelt die von beiden benutzt wird.

Auch Sirach 11¹⁰⁻²² und 14¹¹⁻¹² scheinen eine auffallende Verwandtschaft mit Koh. 5¹²⁻¹⁸. 7¹⁴. 9¹⁰. 9²⁴⁻²⁶ u. a. St. aufzuweisen. Bei Beiden das erfolglose Sich Mühen um Reichtum und Glück, bei Beiden die völlige gebundenheit

Anmerk. 1. cf. Imend, Die Weisheit des Jesus Sirach, hebräisch und deutsch 1906.

im Handeln durch den allmächtigen Willen der Gottheit, bei Beiden die Aufforderung zum Lebensgenuss und zum fröhlichen Schaffen in den Grenzen des Gebotenen. Doch ist hiermit schon etwas entschieden über das litterarische Verhältnis der Stellen? Fordern diese Gemeinsamkeiten notwendig eine gegenseitige Abhängigkeit der Stellen?

Es wird wohl hier der natürlichere und sicherere Weg sein, die Berührungen in den Gedankengängen aus der gemeinsamen Phase der religionsgeschichtlichen Entwickelung zu erklären, in welcher Beide Verfasser standen. Diese gemeinsame Phase war das Ringen um die Rätsel, welche das Auseinanderklaffen von Vergeltungsdogma und Wirklichkeit aufgab. Die ganze zeitgenössische Frömmigkeit litt unter der gewaltigen

Spannung, welche aus der Fundierung des Glaubens auf die enge Plattform der empirischen Erfahrung erwuchs. Die denkenden Geister der Zeit werden wohl alle mit ähnlichen Problemen gerungen haben. Koheleth spricht von "Weisen", die das Werk Gottes entschleiert zu haben glaubten, und der Schluss des Buches warnt vor vielem "Büchermachen". Scheinbar hatten diese und ähnliche Probleme, die Koheleth bewegten, eine Flut von Literatur hervorgerufen, von der uns nur ein kleiner Ausschnitt erhalten geblieben ist. Ist es bei diesem gemeinsamen Gesichtspunkte der individuellen Eudämonismus, welchen die Betrachtung der Wirklichkeit unterlag, nicht selbstverständlich, dass man häufig auf ähnliche Probleme und Lösungsvorschläge stieß, abgesehen davon, dass schon

wendig eine gegenseitige Abhängigkeit postuliert werden.)¹ Der eigentümliche Zusammenhang, in welchem dieser ^{gedankl.} Zweckmässigkeit bei Holzeleth auftritt, ist im Pirach nicht berührt: כרני אשר לא - כרני צא

הארם את-המצשה עשה האלהים כרני צא

778-777. (11^e) Der Mensch kann diese Zweckmässigkeit nicht erfassen, da er an den Augenblick gebunden ist. Und dieser Grund ist wohl entscheidend dafür, dass die Annahme einer Abhängigkeit hier nicht stichhaltig ist.

Eine andere Parallele scheint in Sir. 33⁷⁻¹⁵ und Koh. 3²⁻⁹ vorzuliegen.

„καὶ οὕτως ἐβλάψον εἰς πάντα τὰ ἔργα τοῦ ὑψίστου, δύο δύο, ἓν καὶ ἕνα τῶν ἔργων.“ (Sir. v. 15).

So zieht sich auch durch Holzeleth's Anschauung vom Walten der Gottheit der Gedanke der Gegensätzlichkeit aller Geschehens.

ed. Heubner, S. 188, Bd. II.

Anmerk. 1. cf. Diogenes Laertius VII 148. 149. i. „ἔστι δὲ φύσις ἕξις ἕξις αὐτῆς κινουμένη κατὰ σπασματικὸν λόγον ἀποτελοῦσα τὸ καὶ συν- ἔχουσα τὰ ἕξις αὐτῆς ἐν ὠρισμένοις χρόνοις καὶ τοιαῦτα δεῶν ἀφ' οἷων ἀσκήσειν. τανύ- την δὲ καὶ τοῦ συμφέροντος βροχάζεσθαι καὶ ἠδονῆς, ὡς δῆλον ἐκ τῆς τοῦ ἀνθρώπου δημιουργίας.“ — cf. anal B. 13/14 10⁴ ex

XVII

Koguja raamatu ilmavaade.

Robertson, J.

Aber wenn wir genauer zusehen, so ist es nicht der Gedanke der Gegensätzlichkeit, welcher im Mittelpunkt der Betrachtungen beider Verfasser steht. Dieser wird vielmehr von beiden vorausgesetzt und sie bedienen sich seiner nur zur Begründung ihrer Betrachtungen, ein jeder in seiner Weise. Koheleth bedient sich dieses Gedankens der Gegensätzlichkeit, um die Vergeblichkeit alles menschlichen Müheus um einen $\eta\eta\Omega$ nachzuweisen. Sirach wiederum sucht das Problem der Ungleichheit in Natur- und Menschenleben zu lösen, indem er auf die Gegensätzlichkeit als eine Wesenseigentümlichkeit der Werke Gottes hinweist.

So viel also der Gedanke der Gegensätzlichkeit von beiden Verfassern individuell benutzt und kann daher nicht als sicherer Grund für die Abhängigkeit der genannten Stellen von einander dienen.

Wir dürfen vielmehr annehmen, dass es sich um eine dem zeitgenössischen Denken geläufige Vorstellung handelt. So finden wir den Gedanken der Gegensätzlichkeit auch wiederholt anderswo, so ein Einfluss Khelethos nicht anzunehmen ist. Schon bei Aristoteles begegnet er uns: „φησὶ γὰρ εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρώπων, λέγων τὴν ἐναντιότητάς οὐχ ὡς πρὸς οὗτοι διαστροφῆς ἀλλὰ τὴν ἐναντιότητα, ὅσον λευκὸν μέλαν, γλυκὺ πικρὸν, ἄχθδον κακόν, μέγαν κακρόν.“) Auch in der Religion der alten Chinesen findet sich der Gedanke des Gegensatzes spez. im Taoismus: „Das Tun sei Nichttun, das Geschäft Nichtgeschäft, der Genuss Nichtgenuss, das Große Kleines, das Viele Weniges.“ „Der Tao ist ewig ohne Tun und ohne Nichttun.“)

So werden wir wohl auch hier sicherer gehen, wenn wir die Gedankenverwandtschaft

Anmerk. 1. cf. Aristoteles, metaphysica. ed. Bonitz pars prior §. 17. 985^b cf. 986^a und Clem. Alex. Strom. 392: „ὅταν τὸ τῆς εὐδαιμονίας ἐνδοξα παρὰ τὸς καὶ ὅταν γίνεται τὰ δύο ἐν καὶ τὸ ἕξεν μετὰ τῆς ἀληθείας οὕτως ἕξεν οὕτως ἀληθῆ.“ (cf. Puschke, „Antilepomena“: Fragment aus d. Aegyptischen Evangelium“. 1905. S. 2. -/.) - cf. auch Lipsius, Acta Petri, acta Pauli, acta Petri et Pauli, acta Pauli et Theclae, acta Thaddaei. in Bonnet, acta apostolorum apocrypha. pars prior §. 68. actus Petri cum Simone cap. XX: „Et vos consolavit ut cum diligatis, hunc magnum et minimum, formosum et foedum, iuvenem et senem, tempore adparentem et in aeternum utique invisibilem.“

Anmerk. 2. cf. Bertholet, Religionsgeschichtliches Lesebuch. S. 66 u. 68.

als auf geistigem Gemeingut der Zeit beruhend vorstehen.

Jirach Kap. 18⁶ u. 42²¹ cf. Koh. 3^{14.15}.

Der gemeinsame Gedanke ist die Unerforschlichkeit und absolute Vollkommenheit der göttlichen Werke. Hierzu finden sich jedoch Züge starker Verwandtschaft an vielen Stellen des Alten Testaments, wie Jes. 40^{13.28}.

Hie. 37^{23.38}. So werden wir auch hier nicht mit Sicherheit auf eine gegenseitige Abhängigkeit schliessen dürfen sondern vielmehr die breitere Basis der zeitgenössischen Frömmigkeit mit ihrer Wertschätzung der Natur zur Erklärung annehmen.

Es bleibt uns noch übrig eine Stelle zu behandeln, von der Nöldecker sagt, dass hier von keiner zufälligen Übereinstimmung die Rede sein kann.

Anmerk. 1. cf. Nöldecker, S. 91 (Z. A. T. W. 1900)

□ כִּי יִכְנָשׁ נִגְרָפִים (Sir. 5³⁶.)

□ וְהֵאֲזַנָּה יִכְנָשׁ אֶת-נִגְרָף (Koh. 3¹⁵.)

Tatsächlich scheint hier eine Abhängigkeit vorzuliegen, aber man wird sich hüten, zu grosser Gewacht auf sie zu legen, wenn man beachtet, dass die LXX. „ἐκδικῶν ἐκδικήσει“ hat, was vielmehr „□□□□□□□□□□“ heissen würde, so müssen wir wie Peters richtig bemerkt mit der Möglichkeit rechnen, dass diese Parallele erst „im Lauf der Textgeschichte des Expli hinein gekommen“ ist, welche Möglichkeit auch Nöldeke zugibt.

So dürfen wir auf diese Stelle als einzelne nicht die litterarische Abhängigkeit der beiden Bücher gründen. Was die übrigen Berührungen anbetrifft, so sind sie teils sehr unbestimmt, teils aber schon durch frühere Stellen des alten Testaments belegt. Demnach können wir auch der vorliegenden Untersuchung für unser

Anmerk. 1. cf. Peters, (B. Z.) S. 51.

Problem der Bestimmung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes der Buches Koheleth das Fazit ziehen, dass Sirach und Koheleth, was Sprache und Ideenkreis anbetrifft, einer Periode angehören, von den Wellen derselben geistigen Bewegungen umspült werden, müssen aber auf die Feststellung eines zeitlichen früher oder später der beiden Schriften auf Grund eines literarischen Abhängigkeitsverhältnisses verzichten.

S. 20. Koheleth und die Sapientia Salomonis

Was das Verhältnis Koheleths zur Sapientia Salomonis anbetrifft, so ist diese Frage wesentlich einfacher. In der Regel rechnet man damit, dass der Verfasser der Sapientia Sal. das Buch Koheleth genannt habe und wiederholt gegen seine Gedankengänge polemisiere.⁷

Anmerk. 1. cf. Elster, Lods, Barton u. a.

Die Berührungen beziehen sich hier auf gewisse Grundanschauungen Kheleth's zu denen die Sap. Sal. im Gegensatz tritt.¹⁾

Doch auf Grund dieser Tatsache ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis anzunehmen, wäre vornehmlich gewagt. Wir müssen vielmehr beachten, dass die Sap. Sal. diese Anschauungen nicht als die Gedanken eines Schriftstellers bekämpft, sondern sich vielmehr gegen sie als geistiger Gemeingut eines bestimmten Kreises der zeitgenössischen Gesellschaft wendet. Zudem ist die Schilderung der Gottlosen bei Kheleth in vielen Beziehungen eine solche, dass sie nicht mehr auf das Buch Kheleth passt. Es wäre eher möglich das die Sap. Sal. eine weitere fortgeschrittene Etappe der Abwendung vom Väterglauben bekämpft als sie im Buche Kheleth vorliegt.

Anmerk. 1. cf. S. G. 2¹⁻¹⁰. || Koh. 2²³, 9¹¹, 3²⁰, 1¹¹, 6¹², 11⁸, 9¹⁰, 3¹², 9⁸, 3²², 5¹⁷, ect. (cf. Knobel S. 95-98.)

So können wir auch hier wie beim Buche Sirach sagen, dass sich sowohl in der Sap. Sal. als auch im Buche Koheleth die religiöse und geistige Struktur ein und denselben Zeitperiode wieder spiegelt.¹ Eine litterarische Abhängigkeit kann jedoch nicht mit Sicherheit nachgewiesen werden, was uns auch wenig zur Bestimmung eines festen terminus ad quem für das Buch Koheleth helfen würde, da die Entstehung der Sap. Sal. in den Zeitraum von ca. 200 v. Ch. bis Philo verlegt wird.²

Anmerk. 1. cf. Knobel und Friedländer.

Anmerk. 2. cf. Steuernagel, S. 797. Sellin, S. 167.

S. 21. Koheleth und die Schriften d. Alten Testaments.

Auch mit mehreren Schriften des Alten Testaments weist Koheleth Berührungen auf. In erster Linie kommt hier das Buch Hiob in Betracht. Stellen wie Koh. 5¹⁴ und Hi. 1²¹, Koh. 6³⁻⁵ und Hi. 3^{13.16.17} (cf. auch Koh. 7¹⁴

und Hi. 2¹⁰, Koh. 7²³⁻²⁴ und Hi. 28¹²⁻²³) scheinen auf eine literarische Bekanntschaft oder beiden Bücher hinzuweisen. In beiden Büchern ringen die Verfasser mit dem Problem des Leidens, in beiden Büchern ist auch das Todesproblem eine quälende Frage. Doch gibt uns auch das Verhältnis Kheleth zum Buche Hiob keinen festen Anhaltspunkt für eine zeitliche Fixierung unserer Schrift, da die Ansetzung ^(der Entscheidungszeit) des Buches Hiob zwischen Ezechiel und Daniel schwankt.

Ebenso wenig können die Beziehungen der Gedanken des Buches Kheleth zu den Psalmen (cf. Ps. 49. und Koh. 3¹⁸⁻²¹) und den Proverbien) eine zeitliche Datierung unseres Buches ergeben, da sie selbst zeitlich nicht mit Sicherheit zu bestimmen sind. Anders liegt es mit dem Verhältnis Kheleth zum Buche Maleachi.

Anmerk. 1. cf. S. 7.

In beiden Schriften wird der Ausdruck
 קֹהֵלִים im Sinne von „Priester“ gebraucht, aber
 während er im Buche Maleachi dem Aus-
 druck כֹּהֵן korrespondiert und mit ihm pa-
 rallel gebraucht wird in der Form „קֹהֵלִים
 וְכֹהֲנֵי-יְהוָה“ (cf. Mal. 2⁷), so tritt er bei Koke-
 leth schon als fester Terminus für den Priester
 gebraucht (cf. Koh. 5⁵). So können wir wohl
 feststellen, dass wir bei Kokeleth einen
 entwickelteren Gebrauch dieses Ausdrucks
 vor uns haben und somit annehmen, dass
 Kokeleth nach Maleachi geschrieben ist.

Ebenso scheint Koh. 9³ in direkter Anti-
 these zu Mal. 3¹⁸ geschrieben zu sein.

Auf Grund dessen ist es uns aber nur
 möglich als äussersten terminus a quo
 für die Entstehung des Buches Kokeleth
 die Zeit von 485 bis 445 v. Ch. zu gewinnen.

Damit können wir für die Datierung
 des Buches Kokeleth bis ins 5. Jahrh. herabgehen.

Anmerk. 1. cf. Bulmerincq, Der Prophet Maleachi B.I.
 S. 140.

Ein weiterer terminus a quo würde sich uns vielleicht ergeben, wenn sich ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis Koheleths ^{v. d. Buche d. Chronik} nachweisen lassen würde. Aber die Parallelen, welche Lods dafür anführt (I. Chr. 29²⁵ = Koh. 1¹⁶ cf. 2^{7.9} u. 1¹².) sind nicht beweiskräftig, da wir nicht wissen inwieweit Koheleth und die Chronik ^{nicht} gemeinsam ihren Stoff aus der Volksüberlieferung über Salomo entnommen haben.

Damit haben wir die wesentlichsten Fragen über das Verhältnis Koheleths zu anderen Schriften besprochen. Wie wir gesehen haben, sprachen die Ergebnisse dieser Untersuchung für die Entstehung des Buches Koheleth ^{im} nachexilischen Periode und zwar wiesen die Berührungen in Problemstellung und Stimmung mit Sirach und Sap. Sal. in die letzten Jahrhunderte v. Ch. Es wird sich nun

darum handeln, dieses Resultat von anderer Seite her zu beleuchten und zu ergänzen, indem wir den Sprachcharakter Koheleths auf seine Eigentümlichkeit hin einer Untersuchung unterziehen werden.

§ 22. Kap. 2. Der Sprachcharakter des Buches Koheleth.

Welche Anhaltspunkte für eine zeitliche Abgrenzung unseres Buches bietet sein Sprachcharakter? Wir können uns in Bezug auf diesen Punkt kürzer fassen, da hierin heute eine weitgehende Übereinstimmung unter den Wissenschaftlern herrscht.

Nach Delitzsch grundlegender Untersuchung über die Sprach-eigentümlichkeiten Koheleths gilt es wohl für ausgemacht, dass unser Buch zu den jüngsten des Alten Testaments gehört. Delitzsch bemerkt hierzu: „Wenn das Buch Koheleth

Anmerk. 1. cf. Delitzsch, S. 167-210.

altsalomonisch wäre, so gäbe es keine Geschichte der hebräischen Sprache.¹

Sowohl auf dem Gebiete der Etymologie als auf dem der Syntax teilt unser Buch die Spracheigentümlichkeiten der jüngsten Schriften des Alten Testaments. Treffend charakterisiert Kleinert die syntaktische Eigenart des Buches Kohleth: „Der Zyklopenbau auf sich selbst gestellter, parataktisch geordneter Sätze, der dem klassischen Hebräisch seine eigentümliche Energie gibt, steht hier die Bindung syntaktischer Zusammenhänge und dialeretischer Beziehungen durch eine stattliche Zahl von Konjunktionspartikeln gegenüber, wie sie des Griechischen Art ist.“² Sowohl in grammatischer, als auch lexikalischer Beziehung macht sich ein bedeutender Einfluss des Aramäischen geltend und vielfach

Anmerk. 1. cf. Felitzsch, S. 197.

Anmerk. 2. cf. Kleinert, Th. St. Kr. 1909. S. 304.

ist das linguistische Verständnis Kokeleth's nur durch Zurückgehen auf die Mischmasch-Sprache möglich. Bezeichnend ist auch die allmählich sich anbahnende Dekadenz der Sprache, durch Eindringen fremder Wortstämme und Redewendungen, so das Persischen und Griechischen was ein Zeichen für ihre erlöschende Jugendkraft ist. Die neuesten Untersuchungen, welche über das sprachliche Verhältnis von Kokeleth und Jesus Sirach gemacht worden sind, haben gezeigt, „dass Ekkele und Ekkele im ganzen einer Sprachperiode angehören.“

So können wir als den weitesten zeitlichen Rahmen, in den das Buch Kokeleth nach seiner Sprachentwicklung hineingehört, die Zeit vom Exil bis zur Bildung der Mischmasch feststellen oder mit anderen Worten den Übergang

Anmerk. 1. cf. Peters, (B. Z. 1903.) S. 147-148.

vom Althebräischen zum Mittel- bzw. Neuhebräischen. Die im Buche auftretenden Geäzismen werden uns allerdings nötigen, eine relativ späte Phase innerhalb dieser Entwicklung für Kokeleth anzunehmen, wenn nicht gar bis in die griechische Periode hinabzugehen.

Anmerk. zum Sprachcharakter Kokeleths.

P. 1. Etymologie.

Bezeichnend ist der für die jüngeren Bücher des Alten Testaments eigentümliche Fortfall der Synchronie der Artikel nach Präpositionen. cf. Koh. 8¹. $\square\text{כחכח.י}^1$

Es zeigt sich die auf die Entwicklung zum Aramäischen weisende Verwechslung der Verba $\text{כ}^{\text{ס}}\text{ב}$ und $\text{כ}^{\text{ס}}\text{ב}$, welche auch den späteren Schriften des A. T. angehört cf. $\text{כ}^{\text{ס}}\text{ב}$ Koh. 2.²⁶ (cf. Koh. 8¹². 9^{2.18}) $\text{כ}^{\text{ס}}\text{ב}$ Koh. 7²⁶. Hierher gehört

Anmerk. 1. cf. G. K. S. 35 n.

auch die Verwechslung der Verba י"י mit den Verba י"י. cf. Koh. 2²⁵. וי"י von der Aramäischen Wurzel וי"י.¹

Die ältere Form des Pronomens י"י ist völlig verschunden, anstatt dessen wird durchweg י"י gebraucht. Auf der Linie der Spracheigentümlichkeiten der Mischna liegt der Gebrauch des Relativpronomens וי"י. Die längere Form wird allmählich verdrängt und tritt in Koheleth parallel mit der kürzeren Form וי"י auf. (Koh. 3¹⁸. sogar וי"י vor וי"י), wie auch im Hohenliede. In der Mischna hat die kürzere Form die längere völlig verdrängt und ist an ihre Stelle getreten. - Solche mischnische Eigentümlichkeiten der Etymologie sind noch: וי"י gleich וי"י² und die Interjektion י"י³.
Bezeichnend für den veränderten

Anmerk. 1. cf. g. H. S. 75.00. S. 67 IV. g. B. ¹³ Handwörterbuch S. 239.

Anmerk. 2. cf. g. H. ²⁷ S. 34 cf. Koh. 2². 2²⁴. 5¹⁵. 7²³. 9¹³.
Anmerk. 3. cf. Koh. 4¹⁰. 10¹⁶.

XVIII

Koguja raamatu ilmavaade.

Joherkand, S.

Sprachcharakter sind auch die mit Vorliebe gebildeten Abstrakta auf ׁ, ׂ, ׃, ׄ.

11, 17.

P. 2. Syntax.

Eine der hervorstechendsten Eigentümlichkeiten im Sprachcharakter Koheliths gegenüber dem klassischen Hebräisch ist das Zurücktreten des Imperfectums mit *Waw consecutivum*. Es findet sich im ganzen Buche nur drei Mal (1¹⁷. 4¹⁷); das Perfectum mit *Waw* erklärt Hautzsch im Anschluss an die Aramäische Redeweise an einigen Stellen als erzählenden Tempus statt des hebräischen Imperfectum consecutivum (cf. Koh. 9¹⁴. ff.)¹.

Anstatt dessen häufen sich syntaktische Konstruktionen mit Bindepartikeln, z. B. ׁ, ׂ, ׃, ׄ, ׅ, ׆, ׇ, ׈, ׉, ׊, ׋, ׌, ׍, ׎, ׏, א, ב, ג, ד, ה, ו, ז, ח, ט, י, ך, כ, ל, ם, מ, ן, נ, ס, ע, ף, ץ, נ, ס, ע, ף, ץ.

Anmerk. 1. cf. G. H. ²⁷. S. 112. p. p. ^a

Oft findet eine gehäufte Anwendung von וּ statt, so Koh. 1^a, wozu Wildeboer in seinem Commentar bemerkt, dass eine solche Konstruktion im älteren Hebräisch ausgeschlossen wäre.

Ausserdem findet sich ein pleonastischer Gebrauch des Pronomen Separatum unmittelbar nach dem Verb; was Kautzsch auch als Merkmal später Entstehung des Buches bezeichnet.²

So kann man abschliessend sagen, dass Ketzleth die eigentlich hebräische Syntax fremd geworden ist.

P. 3. Lexikalische Eigentümlichkeiten, Aramäische Ausdrücke sind z. B.

כַּכְר (Koh. 1¹⁶. 2¹⁶) וַנְיָן (Koh. 1¹³. 2²³)

וַרְבִּי (2⁸. 5⁷) וַשְׁכֹּךְ (7²⁵. 9¹⁰). u. a.

Persische Worte finden sich wenig:

אֶפְתָּח (8¹¹), פֶּרְרָב (2⁵)⁴.

Anmerk. 1. cf. Koh. 1¹⁶. 2^{1.11.15}. 3¹⁷.

Anmerk. 2. cf. g. H. 27. S. 135⁶.

Anmerk. 3. cf. Scheftelowitz, Arisches im alten Testament, 1901. S. 51: „Alteran: patigāma, „Entgegnung“, av: paiti-gāma. Vgl. ai: pratigamana, „das Entgegengehen, die Rückkehr“. Das Wort findet sich in den mittel- und neueranischen Sprachen in der Bedeutung „Botschaft, Bescheid“. phl. pētām, pētāmbēr, arm: patgam, patgamavor, np: pēijam, Kurd. pēgamber afgh: peigāmbēr, bel: peigām.“

Anmerk. 4. cf. Scheftelowitz; arab: firdaus, assyr: pardisū. (S. 91)

Ausschlaggebend für eine wesentlich
späte Zeit der Sprachentwicklung sind
die Gräzismen im Buche Koheleth.

Dieser Punkt ist lange ein Gegenstand
mehrfacher Auseinandersetzungen
gewesen. Auch heute erklären sich
noch manche Forscher gegen das Vor-
handensein von Gräzismen.¹ Die
Mehrzahl der neueren Commentare
und Arbeiten über Koheleth neigt aber
zur Annahme eines gewissen griechischen
Einflusses in der Sprache unseres Bu-
ches.² Kleinert, der mit am entochri-
stensten die These eines Schulin-
flusses der griechischen Philosophie
bekämpft, gibt doch die Tatsache
gewisser griechischer Fermente in
der Sprache Koheleths zu. Im Betreff
der Zahl der Gräzismen schränkt
man. Ziemlich allgemein anerkannt

Anmerk. 1. cf. Menzel, Barton.

Anmerk. 2. cf. Palm, Wilderboer, Kleinert (1909)
König, Steuernagel, Siegfried.

ist wohl, dass עוֹשֵׂה טוֹב (Koh. 3¹²) =
 $\epsilon\upsilon\pi\rho\alpha\tau\tau\epsilon\lambda\upsilon$ ist, da nach dem Kontext
 nicht „gutes tun“ im ethischen Sinne,
 sondern vielmehr „sich gütlich tun“
 übersetzt werden muss. Was Barton¹
 dagegen anführt, ist nicht bereisend-
 lig. קָרַן , das im Hebräischen den kon-
 kreten Sinn „auskundschaften“ hat,
 wird hier als philosophischer Terminus
 benutzt, und steht daher wohl für das
 griechische „ $\sigma\kappa\epsilon\pi\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ “. Ebenso wird
 auch קָרַן (9¹) in besonderem Sinne für
 die Tätigkeit des dem^{gebend}enden Forschens,
 was wohl auch auf griechische Wurzeln
 zurückgeht. Wahrscheinlich ist auch
 die Wendung „ $\text{קָרַן עוֹשֵׂה טוֹב}$ “ auf das griechi-
 sche „ $\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma \kappa\acute{\alpha}\lambda\omicron\varsigma \theta\acute{o}\varsigma$ “ zurückzuführen.
 Ähnlich findet wohl auch „ $\text{קָרַן הַיָּה$ “
 seine Analogie im griechischen „ $\tau\acute{o} \tau\acute{o}$
 $\acute{\iota}\sigma\tau\iota\upsilon$ “ - . Ebenso weist auch ein Lieblings-

Anmerk. 1. cf. Barton S. 32.

Anmerk. 2. cf. Koh. 2³. 7²³. 1¹³.

ausdruck unseres Verfassers, $\psi\psi\eta\eta\eta$
 eher auf griechischen als auf genuin heb-
 räischem Ursprung hin, da er dem Alten
 Testament sonst fremd ist, sich aber wohl
 im Griechischen, $\psi\psi\eta\eta$ wiederfindet.
 Barton glaubt den einzigen Gräzismus
 in $\square\psi\psi\eta$ = $\pi\sigma\iota\epsilon\iota\sigma\chi\sigma\acute{o}\tau\omicron\nu$ (612) zu finden.
 Kleinert weist auch darauf hin, dass der
 Gebrauch von $\square\eta$ = Mensch im intensi-
 von Sinne von Kap. 7²⁸. „unter tausend
 habe ich nur einen Menschen gefunden“
 eher griechisch als hebräisch anmutet.

So scheint der Sprachcharakter Khe-
 leth's für die Entstehung unseres Buches
 in der griechischen Periode zu sprechen,
 wenn damit auch kein genauerer Zeitpunkt
 angegeben ist.

Anmerk. 1. Euripides, Alc. ed. Monziesus. I. 21152:

$\gamma\omega\omega\eta\tau\epsilon\acute{\alpha}\gamma\iota\sigma\tau\eta\tau\omega\gamma\psi\psi\eta\eta\mu\alpha\kappa\gamma\eta.$

Barton macht aufmerksam, dass die nämliche Wen-
 dung sich auch in zwei phönizischen Inschriften aus d. J. 300 v. Chr. findet.

Anmerk. 2. cf. Barton, I. 33] der Tabnith und Ešmunazar
 Inschrift (Coose, North semitic inscriptions) cf. Barton
 I. 32.

Anmerk. 3. cf. Kleinert, Th. St. Nr. 1909. I. 505. Anmerk. 3.

§. 23. Kap. 3. Das historische Lokalolorit des Buches Koheleth.

Wenn wir bisher untersucht haben, wie weit uns der Sprachcharakter des Buches Koheleth und sein Verhältnis zu anderen Schriften zur Bestimmung des historischen Rahmens mitthelfen, so bleibt uns noch übrig zu untersuchen, welche konkrete historische Andeutungen der Inhalt unseres Buches selbst bietet. Wir werden dabei von den mehr oder weniger konkreten historischen Milieuschilderungen ausgehen, welche im Bueche vorliegen, und sie nach ihrer geschichtlichen Eigenart zu verstehen suchen.

Was die historische Beurteilung der Zeitverhältnisse unseres Buches anbelangt, so bietet Cornill ¹ die Problemstellung, wie sie sich im Laufe der Wissen-

Anmerk. 1. cf. Cornill, S. 257.

schaftlichen Discussion über diese Frage
 ausgebildet hat: „Die allgemeine Schilderung
 der Verhältnisse lässt auf eine Periode völlig-
 ster Anarchie schliessen, wo von irgend wel-
 chem geordneten staatlichen Leben nicht
 die Rede ist, nichtswürdige Emporköm-
 mlinge die Macht besitzen und das Land
 aussaugen und man es als politische
 Weisheit ansieht, in stumpfer Gleichgül-
 tigkeit sich dem Despotismus und der
 Tyrannei zu fügen. Damit sind nun, wenn
 Polybius nachherlich ist, zwei Epochen zur
 Wahl gestellt, entweder das letzte Jahrhun-
 dert der Perserherrschaft, in welchem das
 Riesennreich des Cypus allmählich zer-
 bröckelte in immerer Fäulnis und völli-
 ger Anarchie, oder die Zeit der späteren
 Ptolimäer und Seleuciden, unter de-
 nen der Hellenismus sich von seiner
 nichtswürdigsten und verkommensten

Seite zeigte in namenlosem sittlichen Verfall und grauenhafter Verlotterung."

So entscheiden sich zahlreiche Forscher für die letzte Zeit der perischen Periode.¹⁾

Die meisten Neueren vertreten jedoch die Abfassung unseres Buches in der griechischen Periode.²⁾ König, Haupt, und Leimdörfer gehen sogar in die nachmakkabäische, Graetz sogar bis in die herodianische Zeit hinab.

Gegen Graetz Hypothese spricht wohl der frühere Abschluss des Kanons.³⁾

In die nachmakkabäische Zeit die Entstehung unseres Buches zu verlegen, verbietet der Geist, den es athmet. Wir finden hier traditionelle Frömmigkeit und weltoffenen Lebensgenuss in seltsamer Synthese vereinigt. Die scharf partikularenistische Partezerklüftung der nachmakkabäischen Periode, so im Sadduzäismus

Anmerk. 1. cf. Delitzsch, Elster, Knobel u.a.

Anmerk. 2. cf. Wildeboer, Hölcher, Allgeier, Friedländer, Cornill, Siegfried (Q.¹)

Anmerk. 3. cf. Schiffer, S. 79-102.

und Pharisäismus die geistige Einheit des Volkes zerfiel, ist hier nicht zu finden.

Auch der erbitterte Gegensatz zwischen dem Gerechten und dem Gottlosen, wie er sich durch einen grossen Teil des Psalters und der Proverbien zieht, ist hier gemildert und tritt in den Hintergrund. Der eigentliche Gegenstand des Buches ist der Mensch als solcher. Treffend bemerkt Holtzmann, "dass der Mensch und zwar im Ganzen ohne wesentliche Beziehung auf Gott im Mittelpunkt der Weltbetrachtung steht." Es schreigt die religiöse Glatz, der Enthusiasten, welche unverwandten Auges nach dem politischen Horizont der Völkerwelt spähten, ob nicht Gott endlich mit mächtiger Hand die ersehnte Heilszeit heraufzuführen werde.

Der Ruf nach dem Messias tönt nirgendswo im Buch. Wir werden darum aber

Anmerk. 1. s. Stade, Geschichte des Volkes Israel, II Bd. in Oncken, Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen. I. Hauptabt. 6. S. 358. (II F.)

nicht mit Imend'anzunehmen haben, dass Hokeleth sich im bewussten Gegensatz zur herrschenden Frömmigkeit seiner Zeitgenossen befand. Mehrere Anzeichen in unserem Buche sprechen vielmehr dafür, dass wir es, wie Friedländer meint, mit einer Periode der allgemeinen Stagnation des Frömmigkeitslebens zu tun haben. Für die wiederholten Ermahnungen zur Freude und zum Wohlleben müssen wir in entsprechenden Zeitverhältnissen den notwendigen Resonanzboden suchen. Da liegt es nahe, dass das Sehnsuchtsgemälde einer idealen Zukunft verdunkelt wird und erlischt. Die manrabäische Erhebung ist so erst richtig verständlich als die notwendige Reaktion, dass flammende Aufblühen einer neuen religiösen Begeisterung nach Zeiten der satten Zufriedenheit und geistlichen Armut.

kurzer. 1 cf. Imend, S. 498-499. —

^{Möglichkeit der}
 Was die Abfassung unseres Buches in der
 letzten Zeit der persischen Periode anbe-
 trifft, so ist diese Frage wesentlich schwieriger
 zu entscheiden. Sowohl für die griechische
 als auch die letzte Zeit der persischen Periode
 können wir historisches Material anführen,
 welches den Schilderungen der Verhältnisse
 unseres Buches entspricht.¹ Doch wird
 schon der Umstand, dass der Sprachcharakter
 Thorelets in die griechische Periode
 weist, uns ernstlicher mit einer Entstehung
 unseres Buches in dieser Zeit rechnen
 lassen. Und tatsächlich sind wir
 auch über die griechische Periode besser
 orientiert und können uns daher leichter
 ein Urteil über die Milieuschilderungen
 unseres Buches im Verhältnis zu
 der Zeitgeschichte bilden. Auch einige
 andere Erwägungen sprechen für die grie-
 chische Periode als zeitgeschichtlichen Rahmen

Anmerk. 1. cf. Für die persische Periode, das Material,
 welches Delitzsch anführt. S. 220-223.

unseres Buches.

Wir können mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass Thokleth die griechische Unsterblichkeitslehre gekannt hat, wenn er sie auch zurückweist. 1. Grimm sagt hierzu: „Die Erwartung, dass die Seelen unmittelbar nach dem Tode des Leibes ohne Wiederherstellung des letzteren in den jenseitigen Vergeltungszustand eintreten, gehört zu den wesentlichen Grundgedanken des alexandrinischen Judentums und ist jedenfalls aus Einwirkungen des Platonismus herzuleiten.“ 2. Wir können hier also eine Entwicke lung der religiösen Vorstellungen feststellen, die in die Richtung der Sapientia Sal. weist, einem Produkt der typisch griechischen Gedankenwelt.

Ein anderes Streiflicht auf die Zeitlage fällt von dem Zusatz zu unserem

Anmerk. 1. cf. S. 6.

Anmerk. 2. cf. Grimm, Kurzfassung des exegetischen Handbuchs zu d. Apokryphen d. A. T. 6. Bdf. „Das Buch d. Västis“ S. 61. —

Buch, welcher vor vieler Bücherproduktion
steht.

וְיִתֵּן כִּנְיָהוּר עֲשׂוֹת סְפָרִים הַרְבֵּה אִין

(cf. Koh. 12. 12.), "וְנִהְיֶה הַרְבֵּה יָצֵאת כֶּשֶׁר"

Wenn dieser Satz auch nicht dem Verfasser
unseres Buches angehört, so kann man

doch annehmen, dass er bald nach Ab-
fassung desselben hinzugefügt worden ist,

da er noch im wesentlichen die Sprache
Hobeleths teilt, wie Delitzsch bemerkt,

noch in „vormischnischem Hebräisch“
abgefasst ist, denn er ist Satz für Satz in

den Talmuden ein Gegenstand unsicher-
eren Deutels. Dieser Zusatz setzt

eine ~~bedeutende~~ literarische Über-
produktion voraus, wie sie aus der

vorgriechischen Periode schwerlich
befriedigend zu erklären ist.

Ein ähnlicher Ausfall gegen das
Anschwellen der Schriftstellerei, welche

Anmerk. 1. cf. Delitzsch, S. 215.

uns zugleich den Charakter derselben erkennen lässt, findet sich im Henochbuch. „Wehe euch, die ihr Lügenrede und Frevelworte niederschreibt; denn sie schreiben ihre Lüge auf, dass sie (die Leute) die Torheit hören und nicht vergessen.“¹⁾

„Ich weiss aber auch dies Geheimnis, dass viele Sünder die Worte der Wahrheit ändern und verdrehen, schlechte Reden führen und lügen, grosse Betrügereien ersinnen und Bücher über ihre Reden verfassen werden.“²⁾ Zum alten des Henochbuches bemerkt Beer:

„So lässt sich im grossen und ganzen sagen, dass von den Traditionen aus denen das Henochbuch zusammengesetzt, die ältesten aus der Zeit vor 167, die jüngsten aus der vor 64. v. Ch. stammen, das ganze Buch also sechs bis sieben Decennien vor Beginn der

Anmerk. 1. cf. Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen, bearb. v. Beer. Kap. 98.15.

Anmerk. 2. cf. Kautzsch, A. u. P. Kap. 104.10.

christlichen Ära hergestellt worden ist. Anmerk. 1, cf. Hauptzsch, Auser. P. I. 232.
 Entstanden ist das Henochbuch in
 Palästina. So sehen wir hieraus, wie
 die Massenschriftstellerei in den letz-
 ten vorchristlichen Jahrhunderten zu
 einer allgemeinen Erscheinung wird
 von hier aus ist auch der Zusatz unse-
 res Buches verständlich. So weist uns
 auch dieser Grund in die griechische
 Periode, welche durch das Einströmen
 fremder Bildungs- und Kulturein-
 flüsse eine neue Epoche der literari-
 schen Tätigkeit schuf.

Schliesslich bietet uns auch Josephus
 mehrfache Milieuschilderungen der
 griechischen Periode, welchen sich die
 in unserem Buche vorausgesetzten
 Zustände gut anschliessen. Eine sol-
 che Periode der Bedrückung^{us} politischer
 Ungerechtigkeit bildete für Palästina

XIX

Hoguja raamatu ilmavaade

J. Berhard, S.

die Regierung des Königs Ptolemäus IV.
Philopator. Dieser befand sich im Kriege mit Antiochus dem Grossen. Dabei wurde Palästina durch die hin- und herziehenden Heere schwerer mitgenommen.¹⁾

Zustände der Bedrückung und Erpressung, des Verfalls der Gerichtsbarkeit, die einer Anarchie gleichkamen, konnten wohl auch eine Parallele in der perosischen Satrapenwirtschaft haben, fanden aber in der griechischen Periode ihre geradlinige Fortsetzung in der Ausgangspolitik der Steuerpächter.²⁾ Die Bewohner der unterjochten Länder Colesyrien, Phönizien, Judäa und Samarien waren nur noch ^{wie} die Sklaven, die dem militärenden Bewerber überlassen wurden. Antt. XII 4.5. ist ein Beispiel für die skrupellose Willkürherrschaft in

Anmerk. 1. cf. Josephus, Antt. XII 3. „

Anmerk. 2. cf. Joseph. Antt. XII 4.4. cf. Koh. 3¹⁶. 4¹⁻³. 5-7-8.

wären, gewinnen doch an Gericht, wenn sie im Zusammenhang gefasst werden.

Das gilt auch von der zeitgeschichtlichen Bedeutung, welche Friedländer für Koh. 9¹³⁻¹⁶ bietet.

(13). Auch dieses war Weisheit, die ich sah unter der Sonne und gross erschien sie mir.

(14). Da war eine kleine Stadt und wenig Leute in ihr; es kam vor sie ein grosser König und umzingelte sie und baute vor ihr grosse Belagerungstürme.

(15). Und es fand sich in ihr ein armer weiser Mann und er rettete die Stadt durch seine Weisheit, aber kein Mensch gedachte jenes armen Mannes.

(16). Da sprach ich: Weisheit ist besser als Stärke, aber die Weisheit der Armen ist verachtet und auf seine Worte hört

man nicht."

Friedländer meint, hier liege eine Anspielung auf die im Jahre 212. stattgefundene Belagerung von Syrakus vor.

Polybius bietet uns hierzu einen Bericht, so es unter anderem heisst: „(Ρωμαῖοι) οὐ λογισάμενοι τὴν Ἀρχιμήδους δόξαν οὐδὲ προϊδόμενοι διότι μία ψυχή τῆς ἑπτάβης ἔστι, πολυχειρίας ἐν ἐπίσσοις καί τοις ἑπτάκατέξαι.“ „ὁὕτως διὰ τῆς καὶ μία ψυχή δόξης ἡγεμονία, πρὸς ἕνα τῶν πρῶτων μέγα τι γήρη φέρειται γρηγορῶς καὶ ἀμαρῶν.“

Die Parallele ist auffallend, auch wenn man mit Friedländer annimmt, dass die konkreten Züge zum Teil der Eigenart des Buches Koreleth als zeitlose Weisheitsdichtung entsprechend vermischt sind. Wie wir schon bemerkt, wäre diese zeitgeschichtliche Auslegung

Anmerk. 1. cf. Polybia historia ^{II. Bd.} ed. Dindorf. Cap. 5 u. cap. 9. cf. Titi Livi ab urbe cond. Ta. ed. Harb. 1860 XXIV 34 „Et habuisset foufo impetu cepta res fortunam, nisi muro sacro Syracensis ea tempestate fuisset.“

für sich genommen nicht beweiskräftig.
 Wenn wir aber im Auge behalten, dass
 dieses Ereignis sich zur selben Zeit ab-
 spielte, so Ptolomäus IV. in Ägypten
 regierte, auf dessen Zeit die historischen
 Milieuschilderungen im Buche Kokereth
 hinzudeuten schienen, so erhält diese
 Auslegung doch ein gewisses Mass von
 Wahrscheinlichkeit.

Wenn wir auch in Bezug auf diese
 Stelle Meijers Ansicht nicht beistimmen
 können, so doch, was die Stelle
 Kap. 13-14. anbetrifft. „Alle Versuche,
 Anspielungen auf Zeitereignisse zu
 finden, sind verfehlt. Die Erzählung
 von dem armen aber weisen Jüngling,
 der aus dem Gefängnis auf den Thron
 kommt, während der alte, aber törichte
 König gestürzt wird, bezieht sich nicht
 auf ein geschichtliches Ereignis, sondern

auf die stereotypen Erzählungen der populären orientalischen Pseudohistorie, von der die in die Alexandergeschichte aufgenommenen Erzählungen von dem Gärtner Abdalonijmos, der König von Sidon wird (Curt. IV 1, 16 ff. Justin XI 10, 8: bei Diodor XVII 47. von Tjros, bei Plut. de fort. Alex. II. 8. von Paphos), und von Straton, der durch eine List seines Sklaven König von Tjros wird (Justin. XVIII 3, 6 ff; die Geschichte ist der Herodots von Darius' Erhebung zum König analog), Proben geben. Gleichartig sind die Märchen von Kijros, von Sargon u. a.¹⁾ So können wir als vorläufiges Ergebnis unserer Untersuchung in Betreff der Abfassungszeit des Buches Kheleth die Zeit um das Jahr 200 v. Ch. annehmen. Dieses Resultat ist nur vorläufig und dient

Anmerk. 1. cf. Mejer, S. 39. ^{ist} Vater ^{aus} der Feuerfey, die Haupt diese Stelle gibt, auf Alexander Balas u. Antiochus Epiphanes nicht beweisbar. cf. Haupt, S. 28-29.

uns als zeitlichen Ausgangspunkt, um die Stellung unseres Buches in den geistesgeschichtlichen Zusammenhängen dieser Periode zu untersuchen.

Kap. 4. Die Stellung des Buches Kokelith in den geistes- und kulturgeschichtlichen Zusammenhängen des hellenistischen Zeitalters.

S. 24. Problemstellung und Methode.

Wenn wir auf Grund der eben gemachten Untersuchung über das historische Lokalpolort des Buches Kokelith uns in die griechische Periode versetzt sehen, so wird unsere nächste Aufgabe sein festzustellen, in wie weit griechische Geistes- und Kultureinflüsse auf die Gedankenwelt unseres Verfassers eingewirkt haben

und mitbeteiligt gewesen sind, dem Buche
sein eigentümliches Gepräge zu geben.

Durch die politischen Siege Alexander
des Großen war die Schranke zwischen
Orient und Occident gefallen und die
Flutwelle der beiden Kulturen konnte
herüber und hinüber strömen.

Für das Vorhandensein griechischer
Einflüsse in Palästina zu Ende des dritten
Jahrhunderts spricht unter anderem
das Auftreten griechischer Namen.

So finden wir im Traktat פְּרָקֵי אֲבוֹת
unter den chronologisch geordneten
Namen der Gesetzeslehrer griechische
sonst gut hebräische Namen in un-
serer Periode den griechischen Antigonos
von Loko. Es heißt von ihm im betref-
fenden Traktat: אַנְטִיגוֹנוֹס אִישׁ סוֹכּוֹ קַבְּלָה
מִיִּשְׁמַעוֹן הַצְּרִיק הֵיא הִיא אֲוִיָּד: אֵל תְּהִי כַעֲבָדִים
הַיִּשְׁמַעִי אֶת-הָרֶב עַל מִנְתּוֹ לְכַל פְּרֵם אֶל אֲהִי

כצברים הנשמשין את-הרכעל מנת שזא נכרל

פרס ויהי מורא שמים ענינם. י"ג

Das dieser Spruch einen dem jüdischen Geiste fremden Charakter trägt hat man auch bald in jüdischen Kreisen empfunden. So heisst es in der „Aboth de Rabbi

Nathan" ואצרו ניה ראז אבותינו מורא י"ג

אפשר שיעשה פועל מלאכה כל היום ולא יטול

(דבר זה) שכרו צרכית

Zunz bemerkt zur Frage nach dem griechischen Einfluss auf dem Gebiet des Namens: „Die Herrschaft der Griechen brachte den Juden auch griechische Namen, und, wie natürlich, zuerst den höheren Ständen, so schon ein Jahrhundert nach Alexander ein Priester Hürkan, Sohn Josephs, genannt wird (Jos. Antt. XII. 4. 6.) Nicht lange nachher blühte der älteste Mischnalekron Antigonos aus Socho.“ י"ג. Im weiteren

Anmerk. 1. cf. Strack, Die Sprüche der Väter 1888. 13.

Anmerk. 2. Citirt nach Geiger, „Ursehrift und Übersetzung der Bibel“ 1857. S. 105.

Anmerk. 3. cf. Zunz, Namen der Juden S. 9.

führt er noch eine umfangreiche Liste von griechischen Namen bis Herodes an.

Wenn wir somit gesehen haben, dass griechische Einflüsse um 200. in Palästina wirksam waren, so fragt es sich, an Hand welcher Quellen wir ein Bild der geistes- und kulturgeschichtlichen Zusammenhänge des Zeitalters gewinnen können, um Hokeleths Verhältnis zu denselben zu verstehen?

Wir werden in erster Linie die griechische Philosophie, die Trägerin der damaligen Geisteswissenschaft heranziehen müssen, und sie auf ihr Verhältnis zu Hokeleths Gedanken zu untersuchen haben. Im weiteren werden wir versuchen müssen die gemeinsame Atmosphäre der Zeit zu verstehen, aus welcher die philosophischen Systeme erwachsen sind. Abschliessend werden

wir versuchen, die Berührung zwischen Griechentum und Judentum in ihren charakteristischen Zügen zu erfassen, wozu wir auch die uns erhaltenen Fragmente des jüdischen Philosophen Aristobol heranziehen werden. Soweit jüdische Quellen in Betracht kommen, werden wir sie im dritten Teil unserer Arbeit, welcher die israelitische religionsgeschichtliche Entwickelung, welcher unser Buch angehört, behandeln soll, zu berücksichtigen haben.

§. 25. Die Frage nach Schuleinflüssen der griechischen Philosophie im Buche Koheleth.

Da zur Zeit unseres Buches schon hellenistische Einflüsse sich in Palästina bemerkbar machten, so hat man auch in betreff der Gedankenwelt Koheleth's

mit Einflüssen der griechischen Philosophie gerechnet und gewisse Ideenkomplexe auf direkte Beeinflussung griechischer philosophischer Systeme zurückgeführt.

Man glaubte sogar typische Schullehren bei Kokeleth wiederzufinden und von hier aus das Rätsel der oft dunklen Gedankengänge Kokeleths zu lösen.

Diese These der griechischen philosophischen Schulbeeinflussung ist besonders von Zirkel, Pfeiderer, Palm, Siegfried und mehreren englischen Forschern, wie Tyler, und Plumptre vertreten worden, wozu besonders Kleinert, Barton, Menzel und Sellin Stellung genommen haben. Es handelt sich wesentlich um die drei grossen nacharistotelischen Systeme, die Stoiker, Epikuräer und Skeptiker, wobei Pfeiderer noch den Einfluss Heraklits behauptet hat.

Wir werden im folgenden die Berührungspunkte und Differenzen zwischen Koheleth und den genannten philosophischen Systemen zu erwägen haben, um festzustellen, worauf sich die Berechtigung der Annahme eines Einflusses der griechischen Philosophie auf Koheleth's Geisteswelt stützt.

1. Koheleth und die Stoa.

Die Berührungen mit der stoischen Philosophie scheinen auf den ersten Blick frappant zu sein. Hier wie dort findet sich der Grundzug einer deterministischen Natur und Lebensbetrachtung, der Gedanke des ewigen Kreislaufs des Geschehens, hier wie dort die scharffe Scheidung zwischen Weisen und Toren, der scheinbar gleiche Grundsatz der Natur als einzige Norm der Sittlichen zu folgen.

Aber wie verhalten sich diese Anklänge mit
der Gedankenwelt Kheleth's zu den eigent-
lichen Schuld dogmen der Stoa.

Tatsächlich lehrt die Stoa einen aus-
gesprochenen Determinismus und
Schicksalsglauben. „καὶ εἰμαρμένην
δὲ φασὶ τὰ πάντα γίνεσθαι χρέεπτος
ἐν τοῖς περὶ εἰμαρμένης καὶ Προσδε-
ριος ἐν δευτέρῳ περὶ εἰμαρμένης καὶ
Ζήνων, Βόηδος δὲ ἐν ἐνδεκάτῳ περὶ
εἰμαρμένης. ὅστις δὲ εἰμαρμένην ἀπὸ
τῶν ὄντων εἰσομένη ἢ λογος καὶ ὄν
ὁ κόσμος διεξέλεγε.“)

So wird die Gottheit gleichsam mit
der Heimarmene identifiziert. Zugleich
erhellte aber auch aus dem angeführten
Citat, was die Wurzel des stoischen
Fatalismus. Die Heimarmene ist die
absolute Ursache alles Geschehens. Das
könnte sie nicht sein, wenn es irgend etwas

Anmerk. 1. cf. Diogenis Laertii de vitis, dogmatis et
apophthegmatis clarorum philosophorum. Libri decem.
ed. Huebner, II Bd. S. 188. LXXIV.

geben würde, was von ihr unabhängig ist.

Demnach wurzelt der stoische Fatalismus letzten Endes in einer pantheistischen Gottesanschauung. Dazu steht Koheleths Gottesauffassung in diametralen Gegensatz, da er nur einen absolut transzendenten Gott kennt, der jenseits der Natur die Geschichte des Weltalls bestimmt. Im übrigen müssen wir im Auge behalten, dass der Schicksalsglaube dem Orientalischen nicht wurzelfremd ist und wir im besonderem Masse hier mit den Zeitverhältnissen rechnen müssen.¹⁾

Aber ist nicht der Gedanke eines Kreislaufs alles Geschehens ein spezifisch stoischer? Wohl lehrten die Stoiker eine ständige ermüdende Wiederholung alles Seins, so das Mark Aurel es fast mit denselben Worten ausdrückt,

Anmerk. 1. cf. „In an age when first the Persian, then the Macedonian, and finally the Roman conquerer quenched all over the civilized world the torch of freedom, and powerful nations were crushed like egg-shells, it is no wonder that the fact that man is powerless before the onward sweep of things should have impressed the thoughtful minds of the time regardless of nationality. The fact that this conception appears in Koheleth is, therefore, a mark of date, rather than evidence of Stoic influence.“
cf. Barton, S. 35. cf. Wendland, S. 59-61. Kaerst, Geschichte des hellenistischen Zeitalters. 1909. II Bd. I H. S. 203-204.
Meyer, Geschichte des Altertums. III Bd. 1901. S. 134.

XX.

Kojuja raamatu ilmaaade

Joberkond, S.

„ὅτι νῦν ἰδὼν, πάντα ἔωρακον, ὅσα
 τὸ ἔξ ἑδίου ἐγένετο, καὶ ὅσα εἰς
 τὸ ἔπλερον ἔβη· πάντα γὰρ ὁμογε-
 νῆ, καὶ ὁμοσυνῆ.“

„Ὅνδ' ἔν καλόν· πάντα καὶ συν-
 ἡδὴ καὶ ὀλιγοχρόνια.“ 1)

Doch die stoische Vorstellung verbannt
 diesen Gedanken mit dem Glauben an einen
 immer wiederkehrenden Weltuntergang und
 Welterneuerung, wozu der Gedanke im Buche
 Koheleth: „וְעוֹלָם וָעוֹלָם וְגַם אֵלֶּיךָ (14)“ schlecht
 harmoniert. Es war vielmehr tyrische
 Schullehre der Stoa, dass die Weltzyklen
 mit einer Katastrophe - einen Weltbrand
 oder einer Flutverheerung endigten, wovon
 bei Koheleth nichts hervortritt. 2)

Koheleth's Gedanke jedoch ist bestimmt
 von der Nutzlosigkeit aller menschlichen
 Mühen, welche doch zu keinem Ziele ge-
 langt und keinen Fortschritt zurege

Anmerk. 1. cf. Marci Antonini Commen-
 tarium quos sibi ipsi scripsit. Libri XII
 ed. Stob. II 37 u. III, cf. XII 26. —

Anmerk. 2. „Τῆν γε καὶ κλεινὴν καὶ χρυσίον ἔσβη
 καὶ τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν, ὅσον εἰς σπέρμα,
 εἰς τὸ πῦρ, καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην
 ἔπιπτελῆσθαι. τὴν διακόσμησιν, οἷα πρὸ-
 τερρον ἦν.“ Stobaeus I 314.
 cf. Diagn. Laert. p. 183. —

bringen kann.

Scheinbar den stärksten Beweis für die Abhängigkeit Kokeleths von der Stoa erblickt man im Gedanken der Natur als Norm der Moral. Das „*ἠθολογούμενος τῆ φύσει ζῆν*“ will man im Kap. 3¹⁹ wiederfinden, wonach Natur und Menschenleben den gleichen Gesetzen unterworfen erscheinen. Doch diese Ansicht beruht auf einer Verrennung der Grundanschauungen Kokeleths.

Die Voraussetzung für die stoische Naturethik ist wiederum ihr Pantheismus. Die Gottheit ist die Weltvernunft, welche alles durchdringt und umgibt, sie ist die Weltseele, welche unter alle Dinge verteilt ist.¹

Gemäss der Natur leben heisst also in Übereinstimmung mit der Welt-

Anmerk. 1. „*Μηκέτι μόνον, βυμπείν τῷ πρσιέχοντι λόγῳ, ἀλλ' ἡδὴ καὶ βυμφορᾶν τῷ πρσιέχοντι πάντᾳ νοεῖν.*“

Mark Aurel VIII 54 ed. Stiel.

„*Μία νοερά ψυχὴ κ' ἴν διακεκρίσθαι σοκῆ.*“ Mark Aurel ed. Stiel XII 30.

cf. Mark Aurel IX 8 Diagn. Laert. S. 184

Hobäus I 58. —

vernunft, die alles in der Natur erfüllt,
leben. " τὸν δὲ λόγον τοῖς λογικοῖς καὶ
τελειοτάτην προτάξιαν δεδομένου, τὸ
κατὰ λόγον ἔχει ὁρθῶς γίνεσθαι τοῖς
κατὰ φύσιν. ")

Hobeleth stimmt wohl insoweit mit
dem Gedanken der Stoiker überein, als
auch er das Walten desselben Gesetze
in Natur und Menschenleben annimmt.

Aber im entscheidenden Punkte geht
er mit ihnen auseinander. Im Gegen-
satz zu den Stoikern, welche die Welt-
vernunft für rational erfassbar hielten,
bekennt er, dass der Mensch das
Werk Gottes von Anfang bis zu Ende
nicht erforschen kann. Gott ist völlig
transzendent und der Vernunft un-
fassbar. Sein Handeln ist unberech-
tenbar, daher kann der Mensch sich
demselben auch nicht anpassen.

Nummern. 1. cf. Diag. L. II. B. S. 143-144.

Das einzige was er tun kann, ist Furcht
und fatalistische Unterwerfung vor
dem deus absconditus. Richtig bemerkt
Lods hierzu: „C'est la negation même
du stoicisme, qui affirme la confor-
mité mutuelle de l'homme et du
monde et qui attribue à l'homme
le pouvoir et le devoir de pénétrer
la loi du monde pour y conformer
sa vie.“

Der Gegensatz des Weisen und Tor-
en ist nicht auf stoische Einflüsse
zurückzuführen sondern findet sich
schon wiederholt im alten Testament.
(Proverbien, Psalmen). Was aber die
ethische Auffassung vom Guten bei
den Stoikern und bei Koheleth an-
betrifft, so zeigt sich hier ein un-
überbrückbarer Gegensatz. Für
Koheleth ist das Gute ein relatives,

Anmerk. 1. cf. Lods, S. 23.

Wert, welcher ganz von der Gunst oder Ungunst der jeweiligen Verhältnisse bestimmt wird. Die Stoiker kennen nur einen Begriff des absoluten Guten und des absoluten Schlechten. Das übrige ist indifferent. 1) Ein Mittelweg auf dem Gebiete des Sittlichen wurde schroff abgelehnt. 2) Hohenleth dagegen ist der Vertreter des ausgesprochenen Opportunismus auf sittlichem Gebiet.

Der Weise ist nach der Auffassung der Stoa absolut glücklich, nichts kann an sein Glück heranreichen und es trüben. 3) Hohenleth aber versteigt sich zur Behauptung der völligen Unterschiedslosigkeit im Ergehen des Guten und Bösen. (92.)

Noch ein Berührungspunkt zwischen der Stoa und Hohenleth wird geltend

Numm. 1. cf. Diogn. Laert. p. 153-154.

„ τῶν δὲ ὄντων φαδία μὲν ἀγαθὰ εἶναι, τὰ δὲ κακά, τὰ δὲ οὐδέτερα. ἀγαθὰ μὲν οὖν τὰς τρεῖς τάς, φρόνησιν, δικαιοσύνην, ἀνδρεία, σωφροσύνην καὶ τὰ λοιπὰ. κακά δὲ τὰ ἐναντία, ἄφροσύνην, ἀδικίαν καὶ τὰ λοιπὰ. οὐδέτερα δὲ ὅσα μᾶλλον ὠφελῶς μᾶλλον βλάπτει, ὅσον ξαλή, ὑγίεια, ἡδονή, κέλλος, ἰσχύς, πλοῦτος, εὐδοξία, εὐχένηνεια“

Numm. 2. cf. Diogn. Laert. p. 142.

„ ἀρεῶν τε δὲ ἀντιθέτων τε μέσον εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας.“

Numm. 3. cf. Stobaeus II B. p. 198 ed. Haerem:

„ καὶ τὴν [ἐκείνων] εὐδαιμονίαν μὴ διαφύσσειν τῆς εὐδαιμονίας, μηδὲ τὴν ἀρετὴν μὴ ὀφείλειν“

gemacht, sowohl von Siegfried als von Volz.
Kohleth soll die antike Anschauung
vertreten, dass Torheit Wahnsinn sei.

(cf. Koh. 1¹¹. 2¹².) Man glaubt in diesen
Stellen bei Kohleth den stoischen Satz
wiederzufinden: "πὶ τῶν τῶν ζῴων
μαίρωσθαι".² Doch Kleinert weist wohl mit
Recht daraufhin, dass wir es bei der Neben-
einandersetzung von "Ω7558" und
"Ω7557" keineswegs mit diesem Gedanken
zu tun haben. "als Prädikativsatz
ist die Sentenz an keiner der betref-
fenden Stellen ausgesprochen, was
doch für einen strengen Beweis un-
umgänglich zu fordern wäre."³

Wir haben es hier wohl vielmehr
mit einer der zahlreichen Verdoppeln-
ungen des Ausdrucks für denselben
Begriff zu tun. Ausserdem drückt
"Ω7557" auch für sich allein die ethische

δύπλος φησὶ διαφῆσαι τῆς τοῦ Διὸς
ἐνδειμωρίας, κατὰ μὴδὲν γὰρ ἀεὶ σταθερὰν
εἶναι, μηδὲ καλλίαν, μηδὲ σταθερὰν τὴν
τοῦ Διὸς ἐνδειμωρίαν τῆς τῶν θεῶν ἐνδείμωρίας.

Anmerk. 1. cf. Siegfried, S. 21. Volz, S. 246.

Anmerk. 2. cf. Diogn. Laert. I. 170.

Anmerk. 3. cf. Kleinert, Th. H. Nr. 1883. S. 769.

Fortheit aus (9³) und das Verbum 5577
 wird Kap. 7^e auch in ethischem Sinne
 gebraucht.

Ein Punkt aber wo sich tatsächlich
 eine Berührung mit stoischen Gedanken
 zeigt ist das Ideal der Gemütsruhe, der
 zurückgezogenheit auf sein Ich.

Wir werden allerdings im weiteren
 sehen, dass die Stoa dieses Ideal mit
 den übrigen geistigen Strömungen
 der Zeitgeschichte theilte.

Aus der eben gemachten Unter-
 suchung muss uns klar geworden sein,
 dass sich ein direkter Schuleinfluss
 der stoischen Philosophie im Buche
 Kotreith nicht nachweisen lässt.

Dazu sind die Gegensätze in den
 Grundanschauungen beiderseits zu
 bedeutend.

2. Der Epikuräismus und Koheleth.

Wellhausen sagt zur Frage eines Einflusses von Seiten der epikuräischen Philosophie in der Gedankenwelt Koheleths:

„Der Prediger zeigt zwar keine nähere Bekanntschaft mit dem epikuräischen oder einem anderen System.“¹

Dieses Urteil scheint auf den ersten Blick unbegründet zu sein. Findet sich nicht in Koheleths Moral der Grundsatz des Genießens und Auskostens des Augenblicks, welcher starke Berührungen mit gelegigen Gedankengängen der Epikuräer aufweist?

In der Tat lassen sich eine ganze Reihe von gemeinsamen Zügen feststellen. So zeigt sich auf beiden Seiten ein ausgesprochener Utilitarismus in der Ethik. Die Epikuräer verwer-

Anmerk. 1. Wellhausen, Israelitisch-jüdische Geschichte, S. 237.

fen das Unrecht nicht an sich, sondern aus Furcht vor Steefe, ¹. Ebenso findet sich auch bei den Epikuräern wie bei Kokeleth eine Geringschätzung der Familie. ²

Die Freundschaft wird bei den Epikuräern wie bei Kokeleth nur vom Gesichtspunkt des Nutzens bewertet. ³ Die Lust ist das höchste Gut das vor allem erstrebt werden soll. ⁴ Man soll sich in die Verhältnisse nach dem Grundsatz der Opportunität schicken und sich der bestehenden Gewalt unterwerfen. ⁵ Die Ruhe des Gemütes, die Ataraxie ist das oberste sittliche Ideal. ⁶

So enthüllen sich uns beim Vergleich der Anschauungen Kokeleths mit denen der Epikuräer mehrfache Parallelzüge. Damit ist aber noch keineswegs die Frage eines unmittelbaren Schuleinflusses beantwortet. Diese entscheidet

Anmerk. 1. cf. Diog. Laert. I. 605-606.: „Ἡ εὐδικία οὐ κατ' ἐλευθερίην κακόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατὰ τὴν ὑποψίαν φόβῳ εἰ μὴ λήθῃ τοὺς ὑπὲρ τῶν σοφῶν εὐφρονηκότες κολαβταίς.“ —

Anmerk. 2. cf. Diog. Laert. I. 571.: „καὶ μηδ' ἔλαττον μὴδ' ἔτερον ποσὴ βίαι τὸν βούλον, ὡς Ἐπίκουρος ἐν ταῖς διαπορέαις καὶ ἐν ταῖς περὶ φύσεως.“ —

Anmerk. 3. Diog. Laert. I. 573.: „καὶ τὴν φιλίαν διὰ τῆς χρείας.“

Anmerk. 4. cf. Diog. Laert. I. 581.: „τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρθεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν. ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν, οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα. καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν.“ —

Anmerk. 5. cf. Diog. Laert. I. 574.

Anmerk. 6. cf. Diog. Laert. I. 589.

sich vielmehr an der Untersuchung, wie sich die Wurzeln der beiderseitigen Anschauungen zu einander verhalten, ob sich in der Genesis der Ideen ein gemeinsamer Quellpunkt finden lässt. Und hier zeigen sich bedeutende Differenzen.

Die Epikuräer lehrten die Lust und den Genuss, weil man auf diesem Wege von der Furcht vor den Göttern und dem Tode befreit werde. Koheleth's sittliche Grundanschauung hingegen ist die blinde Furcht vor der unerkennbaren, verborgenen Gottheit, die bedingungslose Untertwerfung unter die Gewalt des Schicksals. Die Lebensklugheit fordert, dass alles Handeln des Menschen von dem Furchtbewusstsein der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott getragen sein muss. Diese Auffassung bildet eine unüberbrückbare Kluft im Verhältnis

Anmerk. 1. cf. Diog. Laert. 1. 594: „Εἰ τὰ ποικίλα τῶν περὶ τοὺς ζωῶν ἡδονῶν ἔλασ τούς φόβους τῆς δαρκείας, τοὺς τε περὶ μετεώρων καὶ ναύτου καὶ ἄλλων ἡδονῶν, ἕως τὸ πᾶν τῶν ἐπιθυμιῶν ἐδίδακται, οὐκ ἔν ποτε εἴχομεν ὅτι μεγαλίμεθα ἐν τοῖς παντεχοῦν εἰς πληροσμέρους τῶν ἡδονῶν, καὶ οὐδ' ἐμὸν οὐτὲ τὸ ἄλλοῦν οὐτὲ τὸ λυπούμενον ἔχοντες, ὅπως εἶπε τὸ κέκον.“

cf. Diog. Laert. 1. 584.

zu den Anschauungen der Epikuräer,
welche in ihrem ganzen System auf die
Vernichtung aller übernatürlicher Fak-
tore als Fruchtquellen drangen.

Was andererseits die argenturiten Auf-
forderungen zum Lebensgenuss bei Kheleth
anbetrifft, so besitzen wir schon alte Pa-
rallelen in der babylonischen und
ägyptischen Dichtung, wo angesichts
des Todes die Lebensfreude betont wird.

Somit lässt sich dieser Zug auch aus
orientalischen Wurzeln erklären.

So können wir abschliessend sagen, dass
sich ein direkter Einfluss der epikuräi-
schen Philosophie bei Kheleth nicht
feststellen lässt, da die Wurzeln der
Entwickelung hier und dort verschieden
sind.

Anmerk. 1. cf. Jeremias, S. 590: f. Das Fragment eines
Rezension des Gilgames-Epos. (Meissner, Mitteil-
ungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1902, H. I.
S. 8.)

"Gilgames, warum rennst du herum?
Das Leben, das du suchst, wirst du doch nicht finden.
Als die Götter die Menschen schufen,
haben sie den Tod den Menschen auferlegt,
und behielten das Leben in ihren Händen.
Du, Gilgames, sättige deinen Leib,
Tag und Nacht freu dich,
täglich mach ein Freudenfest;
Tag und Nacht sei ausgelassen und vergnügt.
Lauber mögen deine Kleider sein,
rein sei dein Kopf und wasche dich mit Wasser.
Schau auf den Kleinen, den deine Hand ergreift,
das Weib freue sich in deinem Schoosse."
cf. auch bei Jeremias ^(S. 590-591) das ägyptische Trinklied,

3. Der Skeptizismus und Koheleth.

Wir stellten im Abschnitt über die Lebensauffassung und Moral Koheleths fest, dass sich bei ihm deutlich eine gewisse Skepsis bemerkbar macht. Wie verhält sich nun diese Skepsis zur griechischen Schulphilosophie?

Auch hier scheinen auf den ersten Blick Berührungen vorzuliegen. So erinnern die drei Grundfragen der skeptischen Philosophie vielfach an ähnliche Problemstellungen bei Koheleth.

„ὁ δὲ μαθητὴς αὐτοῦ Τιμωρ φησὶ δὲ τῶν μὲν ἄλλων ἐν ἀβυσσὶ ἕρποναι εἰς τὴν γῆν τὰ ἄλλα βλάπτειν· πρῶτον μὲν, ὅπως πρὸς κῆ τὰ πράγματα δούτερον δὲ τὴν χρῆσιν τούτων ἡμεῖς πρὸς αὐτὰ διακρίσθαι. τὸ δὲ λυσιπῶρον δὲ, τὴν δὲ ἐβόταν τοῦ οὕτως ἔχοντος.“ (cf. S. 293).

Auch bei den Skeptikern wird die Ruhe

aus dem dritten Jahrtausend (citiert nach Steen, Ägypt. Zeitschr., 1873, S. 58-63; 72-73.)

„Die Leiber geben dahin seit der Zeit des Gottes und Junge kommen an ihre Stelle. Die Sonne zeigt sich am Morgen, und die Abendsonne geht unter im Westen, und die Männer erzeugen, die Weiber empfangen, und jede Nase atmet Luft - aber alles was sie erzeugen, morgenis geht es schon dahin.“

Feiere den festen Tag.....
Setze Gesang und Musik vor dich.
Kehre allem Traurigen den Rücken und gedenke an die Freude, bis dass kommt jener Tag, an dem man verescheidet...“
cf. Grossmann, Altorientalische Feste und Bilder zum Alten Testament, 1926. S. 29; das sogenannte „Harfnerlied“:

des Gemütes oder die sogn. Atraxie am höchsten geschätzt.)²

Doch wenn wir auf den Kernpunkt des Systems, die schulgemäße Begründung der Skepsis, eingehen, so zeigt sich den- noch eine von der Kokeleth's grundver- schiedene Position. Die Erkenntnis der Dinge ist nach den Skeptikern unmög- lich, wegen des subjektiven Charakters alles Erkennens. Es kann nur vom ei- nem subjektiven Scheinen oder Meinem gesprochen werden. „Τὸ μὲν οὐκ ὄντι οὐκ ἔστιν ἔλεγε οὐδ' ἔστιν ἔλεγε, τὸ δὲ οὐκ ἔλεγε οὐκ ἔστιν ἔλεγε.“³

Wohl vertritt auch Kokeleth einen gewissen Agnostizismus. Der Mensch kann die der Natur immanente Zere- ordnung nicht erkennen. Aber der Grund liegt nicht in der Föhlhaftigkeit der empirischen Erkenntnis, sondern in der

Folge deinem Herzen, so lange du lebst,
Leg Myrrhen auf dein Haupt, und kleide dich in feines
Linnen,
Salbe dich mit den echten Wundern der Gottesdinge.
Vermehre dein gutes noch, lass dein Herz (nicht) ermatten,
Folge deinem Herzen und deinem Vergnügen (?),
Vorrichte deine Sachen (?) auf Erden, und quäle dein Herz nicht,
Bis jener Tag des Wehgeschreis zu dir kommt.“
cf. Jirnic, S. 239-240. -

Anmerk. 1. cf. ed. Dindorf, Eusebii Caesariensis opera. Vol. II. Praeparationis evangelicae libri XI-XV. S. 301 XIV 18.

Anmerk. 2. cf. Euseb. praep. XIV 18. cf. Divg. Laert 9.426u.428.

Anmerk. 3. cf. Divg. Laert. S. 425. -

göttlichen Bedingtheit alles Geschehens.

Die Zurechnung der Natur liegt im unerkennbaren göttlichen Willen beschlossen und der Gottheit gegenüber ist das menschliche Erkennen völlig hilflos.

So wurzelt bei Kokeleth die Skepsis in seiner alles bedingenden Gottesanschauung und nicht wie bei den Skeptikern in der Beschaffenheit des Erkennens.

Richtig bemerkt Kleinert: „Der Gegenstand seiner Skepsis ist nicht sowohl das menschliche Erkenntnisvermögen, als solcher als vielmehr das Ausreichen desselben für überweltliche Dinge.“

Da die absolut transzendente Auffassung der Gottheit jede natürliche Ordnung der Dinge aufhebt und alles in ihren überweltlichen Bannkreis zieht, so kommt es bei Kokeleth zur Form des immerwiederkehrenden Agnostizismus:

Anmerk. 1. cf. Kleinert, Th. St. Nr. 1883. S. 774.

„Fern ist das was ist und tief, tief, verkannt
es finden.“ Viele andere Züge der Skep-
sis bei Kokeleth werden sich einfach aus
einer kulturmüden Zeit erklären lassen.

So werden wir die Annahme eines Schul-
einflusses der skeptischen Philosophie
als unbegründet zurückweisen müssen.

Was die Behauptung Pfeiderers an-
betrifft, dass die Anschauungen Koke-
leth's unmittelbar von Heraklit be-
einflusst sind, so müssen wir den
grossen zeitlichen Abstand zwischen
beiden in Betracht ziehen. Was an An-
klängen vorliegt, ist vielmehr phi-
losophisches Gemeingut, das sich eben-
so auch in den anderen Systemen fin-
det. Daher dürfen wir auf eine Unter-
suchung der Gedanken Kokeleth's in
ihrem Verhältnis zu Heraklit verzich-
ten.¹⁾

Anmerk. 1. cf. Menzel, De graecis in libris Ω 577 P et Σ 041 α
vestigiis. 1888. S. 32-38.

XXI

Koguja raamatu ilmavaade

Richard, S.

S. 26. Koheleth und die Gesamtstruktur des Geisteslebens im hellenistischen Zeitalter.

Wie wir sahen, lässt sich ein unmittelbarer Einfluss der griechischen Philosophie auf Koheleths Anschauungen nicht nachweisen. Es fragt sich nun, ob seine Gedankenwelt den allgemeinen Charakter des zeitgenössischen Geisteslebens teilt.

Dazu müssen wir die Hauptmomente der geistigen Atmosphäre des Zeitalters in ihrer historischen Entwicklung zu spigieren suchen.¹⁾

Ursprünglich bildete die Polis die Grundlage der griechischen Geschichte.

Sie stellte die Verkörperung des staatlichen Gemeinschaftsideals dar, in welchem jeder Bürger durch freie Selbstbestimmung sich dem allgemeinen Gesetz unterwarf. In der Form des hellenischen

cf. Zu Vollert, Juden u. Griechen v. d. Mark. ^{Erhebung 1875.}
 Anmerk. 1. cf. Nicqu Chanteprie de la Saussaye,
 Lehrbuch der Religionsgeschichte
 Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur
 in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum
 Kaerst, Geschichte der hellenistischen ^{1907. S. 6-77.}
 Zeitalters. 1909.
 II. Bd. I. Hälft. S. 83-307. Bauer, Vom Griechentum
 zum Christentum. 1910. S. 12-28. Wellhausen,
 Israelitische und jüdische Geschichte. 1897. S. 222-252.
 Zeller, Die Philosophie der Griechen III. T. 1. Abt. 1880³. 126.
 S. 1-11. S. 346-363. S. 464-479. S. 4

Stadtstaates war eine Zusammenfassung aller individuellen Kräfte unter einem Gesamtzweck gegeben. Doch zugleich lag hierin auch die innere Zerspaltung und Einengung des nationalen Lebens begründet. Auf der engen Grundlage der Polis bildete sich auf die Dauer ein unerträglicher Particularismus aus, welcher unüberwindliche Schranken im Volksleben aufriehete. Da setzte im sechsten und fünften Jahrhundert v. Ch. eine Aufklärungsbewegung im griechischen Geistesleben ein. Die alten geschichtlichen Formen genügten nicht mehr.

Neue geistige Bedürfnisse erwachten und forderten ihre Befriedigung.

In der jonischen Naturphilosophie setzte ein neues Prinzip der Weltklärung ein. Die historischen Überlieferungen, welche die Entstehung der

Welt in der persönlichen Wirkung einer Gottheit suchten, wurden ausgeschaltet.

An ihre Stelle trat eine Naturerklärung aus der empirischen Beobachtung heraus.

Die athenische Aufklärung im fünften Jahrhundert bildete eine Fortsetzung der jonischen Gedankenarbeit.

Das Individuum emanzipiert sich von der Gemeinschaft und tritt ihr bewusstselbstständig gegenüber. In den Mittelpunkt der Forschung trat der Mensch, welcher von allen geschichtlichen Fesseln befreit war. Alle Formen des positiven Gemeinschaftslebens werden einer Kritik unterworfen. Religion, Staat, Moral und Sitte werden als historisch gewordene Gebilde verworfen. Allgemeingültige Normen hat nur was naturnotwendig ist. So werden die positiv geschichtlichen Inhalte der Religion aufgelöst, an

Stelle der persönlichen Götter treten un-
persönliche und unbestimmte Mächte,
wie die Tyche und Heimarmene. Daher
verschwindet die persönliche Frömmigkeit
und verliert an Gehalt und Tiefe. Der
furchtbare Ernst der Predigt von der Schuld
und Versöhnung... fehlt dem Hellenismus.

So vollzieht sich ein Bruch mit den gültigen Grundlagen der Polis, noch ehe sie ihre politische Selbstständigkeit eingebüßt hatte. Die Schlacht von Chäronea bildete dann nur den Abschluss einer Entwickelung, welche sich innerlich schon lange angebahnt hatte. Mit ihr ging die politische Macht der Polis endgültig verloren. Auf dieser Folie der geschichtlichen Ereignisse ist es verständlich, dass die Emanzipation des Individuums, welche schon in die Zeit vor Alexander zurückreicht, sich weiter

Anmerk. 1. cf. Reitzenstein, Poimandres, S. 180.

fortsetzt. Es bildet sich ein extremer Individualismus aus, welcher nicht nur die griechische Polis sondern jede Form des Gemeinschaftslebens verneint. Die individualistischen Richtungen, welche schon zur Zeit des Niedergangs der griechischen Polis sich zeigten und als Unterströmungen das geistige Leben begleiteten, treten nun in den Vordergrund und werden zur beherrschenden Macht. Das Individuum und sein Lebensgenuss werden zum Selbstzweck. Damit im Zusammenhang steht eine Verneinung aller anderen Werte, soweit sie nicht den Zwecken des Individuums dienen.

Hand in Hand mit diesem erwachenden und erstarkenden Individualismus geht ein stark kosmopolitischer Zug durch die Zeit. Das Individuum hatte sich aus allen geschichtlichen Zusammen-

hängen gelöst, ~~wodurch~~ ^{die} in Staat, Religion und Gesellschaft seine Autarkie eingeengt wurde. Dadurch wurde der Mensch zum Bürger einer allgemeinen Welt, welcher keiner besonderen geschichtlichen Gemeinschaft mehr angehörte, welchem keine Bande der Tradition oder Sitte mit einem besonderen Kreise der Menschheit verbanden. Innerhalb der ganzen Menschheit findet das Individuum nur sich selbst wieder.

Durch die Vernichtung der geschichtlichen Aufgaben und der geschichtlichen Eigenart des Lebens kam es zu einem völligen Sichzurückziehen des Menschen auf sein Innenleben und die Bedürfnisse seines Ich. Die Philosophie gerinnt durch dieses ausschliessliche Interesse des Individuums an seiner eigenen ^{IKP} Person ein völlig verändertes Gepräge.

War es früher das Ziel des philosophischen Denkens, zu einer umfassenden Welterkenntnis zu gelangen, so ist jetzt der praktische Zug bestimmend. Theoretische Erkenntnis wird entweder überhaupt abgelehnt, oder nur in dem Masse festgehalten, als sie zur Begründung der praktischen Lebenshaltung dient.

Damit wird die Ethik zur Hauptwissenschaft. Alle drei Systeme der hellenistischen Philosophie kulminieren in derselben Problemstellung: Wie befreit sich das Individuum von der Aussenwelt zu ungestörtem Glück? Diese gemeinsame, individualistische Fragestellung bildet das einigende Grundmoment in den drei Systemen, die vielfach in scharfem Gegensatz zu einander stehen.

Die Epikuräer suchten durch eine

rationaler Weltklärung den Menschen von der Furcht zu befreien und ihn so wieder in ein unmittelbares Verhältnis zur Natur zu bringen. Alle Satzungen und Sitten, die ganze historische Welt schlechthin, welche als etwas gegenständliches dem Individuum gegenüber trat, wurde als illusorisch erwiesen. Nur der persönliche Genuss hatte Wert.

Die Stoiker wiederum suchten ⁱⁿ der Erkenntnis der Teleologie des Weltgeschehens sich in der Befolgung des Tugendprinzips über die äussere Welt und ihre Zusammenhänge zu erheben.

Das stoische Tugendprinzip ist darum wesentlich ^{eine} Negation aller äusseren Gewalten, von denen der Mensch abhängig ist. Die Unabhängigkeit des Menschen von der Aussenwelt wird durch ein Leben gemäss der allgemeinen

und vernünftigen Naturnorm erreicht.

Damit ist jede geschichtliche Kultur vereinigt.

Wenn die Epikuräer und Stoiker die Freiheit des Selbstbewusstseins an eine bestimmte Welterkenntnis knüpfen, so will der Skeptizismus durch den Nachweis des illusorischen Charakters aller Erkenntnis die Gleichgültigkeit und Gemütsruhe des Individuums gegenüber der Aussenwelt sicherstellen.

Keine positive Erkenntnis hat daher für das Individuum einen verpflichtenden Charakter.

So enden alle philosophischen Systeme des hellenistischen Zeitalters in der Isolierung des Individuums gegenüber der geschichtlichen Gemeinschaft. „Die stoische Apathie, die epikuräische Gemütsruhe, die

reptische Ataraxie haben alle das gemeinsame Prinzip, dass sie der sittlichen Tätigkeit die Richtung von der Aussenwelt auf's Innere geben und das sittliche Ideal in der Unabhängigkeit und Lösung des Individuums von allen äusseren Lebensbedingungen... suchen."

Mit diesem ausgeprägten Individualismus steht ein starker Rationalismus in engstem Zusammenhang. Das Individuum ist aus seinen geschichtlichen Bindungen gelöst, das Glied einer allgemeinen Weltbürgerschaft, welche durch keine historischen Besonderheiten getrennt ist. In dieser allgemeinen Welt, dem Kosmos, herrschen nur allgemeingültige Gesetze und Normen, demnach alle ausnahmslos in gleicher Weise unterliegen.

Anmerk. 1. cf. Wendland, S. 20.

346.

Damit ist die Eigenart des persönlich geschichtlichen Lebens verneint, die Geschichte wird zum Naturgeschehen.

Das persönliche Leben hat keine unabhängige Bedeutung mehr gegenüber dem allgemeinen Naturlauf und seinen Gesetzen. Im Zeitalter des Hellenismus vollzieht sich unter der Hochspannung des Rationalismus eine Vernichtung der geschichtlichen Art des Lebens und der geschichtlichen Denkweise, um einer Naturalisierung aller Lebensbeziehungen Platz zu machen.

So schrannt das geistige und kulturelle Leben dieser Periode zwischen zwei entgegengesetzten Polen: dem Individuum und dem Kosmos.

Im persönlichen Leben ist das Individuum schrankenloser Herrscher, der jeder geschichtlichen Gemeinschaft

die Fehde erklärt. Im Kosmos ist der Mensch ein Teil des Ganzen, einer unter anderen, und unterliegt einem allgemeinen Gesetz, das die Selbstständigkeit der Persönlichkeit aufhebt, die Besonderheit alles Einzelne vernichtet. Diese Emanzipation des Individuums von der Gemeinschaft, welche die Vernichtung alles geschichtlichen Lebens bedeutet ist die wesentliche Eigentümlichkeit und das tiefste Verhängnis des Geisteslebens im Zeitalter des Hellenismus.

Wenn wir von hier aus einen Blick auf Kreteths Weltanschauung werfen und uns nach seiner Stellung in diesen geistigen Zusammenhängen fragen, so müssen uns die starken Verbindungslinien auffallen.

Hier wie dort der ausgesprochene

Individualismus und Kosmopolitismus, der sich aller geschichtlichen Eigenart entledigt. Hier wie dort das Hervortreten der ethischen Problemstellungen, welche sich mit dem Glückseligkeitsstreben beschäftigen, und der Gleichmut gegenüber den äusseren Verhältnissen.²

Anmerk. 1. cf. S. 6.

Anmerk. 2. cf. S. 10 u. S. 16 und 17.

Hier wie dort die Vernichtung und Naturalisierung der geschichtlichen persönlichen Lebensinhalte, die Entleerung des Gottesbegriffes von allen positiven Worten.³ Hier wie dort der Riss im Persönlichkeitsbegriff: die Unfreiheit dem Kosmos und der allgemeinen Welt gegenüber, die bis in das Verhältnis zur Gottheit reicht, bei einer äusseren Vereinzelung und Vereinsamung des Individuums.⁴

Anmerk. 3. cf. S. 6 u. S. 8.

Anmerk. 4. cf. S. 6.

So können wir rückblickend wohl sagen, dass Kothelths Weltanschauung

die Gesamtstruktur der geistigen und kulturellen Bewegungen des hellenistischen Zeitalters wieder spiegelt.

„Die geistige Gesamtatmosphäre, welcher die grossen Spätlingssysteme der griechischen Philosophie ihre Entstehung verdanken“ zeigt sich auch in unserem Buche.

Anmerk. 1. cf. Kleinert, Th. St. Kz. 1883. S. 763.

S. 27. Die Berührung des Hellenismus mit dem Judentum.

Wir haben gesehen das Kohelethes Weltanschauung im Zusammenhang steht mit den geistigen Bewegungen des hellenistischen Zeitalters. Wir müssen nun noch untersuchen, auf welche Weise der hellenistische Geist mit dem Judentum Fühlung nahm und worin das Neue bestand, das damit in das Judentum

eintrat.

Der Zusammenbruch der geschichtlichen Formen, welche die macedonische Eroberung mitsichbrachte, zerbrach die nationale Fessel, welche bisher die verschiedenen Kulturkreise von einander trennte. Orientalische und griechische Bildung traten in engen Konnex und gingen eine geistige Verschmelzung ein. Auf verschiedenen Wegen hat sich diese Berührung zwischen hellenistischem und jüdischem Geiste vollzogen.

Es war in erster Linie nicht der Weg der unmittelbaren Fühlungnahme mit der griechischen Geisteswelt. Der griechische Geist bediente sich vielmehr verschiedener Mittel zu seiner Ausbreitung. Treffend bemerkt Wellhausen: „Die Berührung fand aber nicht auf den Höhen statt, sondern

XXII

Kojuja raamatu ilmavaade.

Sberkand, S.

in den niederen Regionen, zwischen dem Allweltgriechentum und dem Allweltjudentum; der Geist hat auch abseits der Strasse des Lehrens und Lernens wundersame natürliche Kommunikationswege." ¹

Ein wichtiges Moment in dieser Entwicklung bildet der Einfluss der griechischen Sprache, die den Juden in eine neue Begriffswelt einführt. Zugleich wurde sie das wichtigste Hilfsmittel zur Ausbeutung der griechischen Bildung.

Nicht zu unterschätzen ist, wie Sellin bemerkt, die Beeinflussung durch den griechischen Kaufmann, "der die Waren seiner guten wie schlechten heimatlichen Kultur importiert und dazwischen auch mit der Bildung seines Volkes daheim und dessen Weisen, so gut er sie versteht, verkommert." ²

Ein weiterer wichtiger Faktor in der

Anmerk. 1. cf. Wellhausen, Israelit. u. jüd. Geschichte. S. 149.

Anmerk. 2. cf. Sellin, Die Spuren griechischer Philosophie im Alten Testament, S. 28.

Ausbreitung des griechischen Geistes war
 die Propaganda der Popularphilosophie,
 die kynisch-stoische Diatribe. „Lange
 ehe die christlichen Prediger die neue
 Botschaft durch die Welt trugen, sind
 heidnische Prediger im derben Tribon
 mit Stock und Ranzen ausgerüstet, bar-
 fuss und mittellos dieselben Wege ge-
 wandelt, der Menschheit eine neue
 Botschaft zu bringen. In den Gräueln
 und Wirren der ersten hellenistischen
 Zeit, in einer aus den Trümmern der
 Vergangenheit zu neuem Leben sich em-
 porringenden, von allen Erschütterung-
 en der Übergangszeit und der Unge-
 wissheit der Zukunft gequälten Ge-
 sellschaft fanden die kynischen Predi-
 ger zuerst den fruchtbarsten Boden für
 ihre Mission und die Formen der volks-
 tümlichen Predigt, die dann, von den

anfänglich rohen Mitteln und spürlichen Formen befreit, das bessere Geistes und die höheren Ideale einer in banalisches Genussleben und sittliche Entartung versinkenden Menschheit darstellen konnte.¹⁾ Auf diesem Wege teilte sich der ganzen zeitgenössischen Bildung ein gewisses Gemeingut an philosophischen Gedanken mit.

Wie wirkte nun diese Berührung mit dem Hellenismus auf die Religion und Kultur der Juden? Mit der Fühlungnahme der morgenländischen und abendländischen Kultur trafen zwei Gedankenkreise zusammen, die sich bisher unabhängig unter besonderen Voraussetzungen entwickelt hatten. In der Religion und Kultur der Juden war das geschichtlich-sittliche Moment das vorherrschende.

Anmerk. 1. v. Wendland, S. 44.

Der Gottesbegriff verdauert seine Hauptinhalte dem Verhältnis Gottes zur Geschichte des Volkes. — Die hellenische Betrachtungsweise war bestimmt durch das Verhältnis des Menschen zur Natur.

Aus diesem Verhältnis erwachsen die wesentlichen religiösen Inhalte und Vorstellungen. Das geschichtliche Moment trat stark in den Hintergrund.

Durch diese Eigenart der hellenistischen und jüdischen Geistes waren die Veränderungen bedingt, welche ihre Bekämpfung im Gefolge hatte. War die israelitische Gottesanschauung früher wesentlich durch das geschichtliche Erleben bestimmt, so beginnt jetzt die Natur an die Stelle der Geschichte zu treten. „Im Naturprozess waltet „Notwendigkeit“ und tritt „Gesetz“ hervor; was sich auf ihn zurückführen liess,

sichien begriffen." ¹ Die geschichtlichen Inhalte verlieren ihren eigentümlich persönlichen Charakter, soweit sie nicht als im Einklang mit dem allgemeinen Naturgesetz stehend erklärt werden können, gelten sie für zufällig und wertlos.

Diese Entwicklung können wir am deutlichsten in den uns bei Eusebius und Clemens Alexandrinus erhaltenen Fragmenten des jüdischen Philosophen Aristobul erkennen. ² Die Fragmente können ungefähr aus der Zeit um 150 v. Chr. datiert werden. Bezeichnend ist es, wie Aristobul die Vernünftigkeit und Allgemeingültigkeit des Sabbath nachweist mit Hilfe der pythagoräischen Liebenzahl. Der Sabbath sei die Feier der höchsten ^{d. h. höchsten} geistlichen Kraft, des Logos; die Natur ist nach der Liebenzahl gestaltet. So wird die Feier des Sabbath

Anmerk. 1. cf. Schlatter, Geschichte Israels von Alexander dem grossen bis Hadrian, 1906² S. 42.

Anmerk. 2. Die Echtheit dieser Fragmente ist neuerdings von Bousset, (Religion des Judentums 1906² S. 34-32.) bestritten worden. Jedoch ist die ^{S. 34-32.)} Argumentation nicht unbedingt überzeugend. cf. dagegen Zeller, Philosophie der Griechen 1881³ III. T. II, Abt. S. 259-265. und Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes 1898³ III Bd. S. 384-391.

von der Natur verlangt, ist daher nicht mehr eine geschichtliche zufällige Institution, sondern allgemeingültiges Gesetz.¹ Die geschichtliche Offenbarung Gottes wird ein "Zeichen" genannt, welches seine eigentliche Deutung durch das allgemeingültige Naturgesetz erhält.

Der Gottesbegriff wird von allen Anthropomorphismen gereinigt und seine Inhalte mit Aussagen über die Natur gleichgesetzt.²

So sehen wir, wie die geschichtliche Offenbarung in der Religion gegenüber dem allgemeingültigen Naturgesetz zurücktritt.

Wenn wir von hier aus Koroeths Weltanschauung ins Auge fassen, so sehen wir auch bei ihm eine ähnliche Entwicklung sich vollziehen. Die positiv geschichtliche Religion verschwindet,

Anmerk. 1. cf. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, hers. von der Preuss. Acad. d. W. II. Bd. Clemens Alexandrinus v. Stählin, Stromata I-VI, 1906. Strom. V 107. Eusebii Caesariensis opera II Bd. ed. Dindorf. praep. evang. VIII 12.

Anmerk. 2. cf. Eus. praep. I Bd. VIII 19. Clem. Strom. II. Bd. VI 32.

die Gottesanschauung ist ihrer geschichtlichen Inhalte beraubt und zur allgemeinen Naturmacht geworden, deren Gesetzen der Mensch unterliegt.

So können wir abschliessend sagen, dass die Entstehung der Weltanschauung Kholaleths sich am besten aus dem hellenistischen Zeitalter erklärt und mit seinen geistigen Zusammenhängen verachsen ist.

III Teil.

Die genetische Entwicklung der Weltanschauung Kheleths im Rahmen der israelitischen Religionsgeschichte.

§. 28. Problemstellung und Methode.

Es hat sich uns gezeigt, dass die Weltanschauung Kheleths die Signatur des hellenistischen Zeitalters trägt und den Hauch hellenistischen Geistes ausströmt.

Wir müssen nun abschliessend in unserer Arbeit noch an eine Frage herantreten, die sich an dieser Stelle erhebt.

Ist dieses Eindringen des griechischen Zeitgeistes in Kheleths Weltanschauung mit einem Bruch mit den israelitischen religiösen Grundlagen verbunden, hat der Verfasser den Zusammenhang mit der Religion der Väter verloren oder

haben wir es mit einer innerisraelitischen religiösen Entwicklung zu tun, die den hellenistischen Zeitströmungen entgegenkam und ihnen vielfach parallel liefen? An Hand zweier Probleme müssen wir versuchen uns ein Urteil über diese Frage zu bilden: 1) Der Gottesauffassung und 2) der Lebensauffassung Hokeleths. Wir werden uns bei der Behandlung dieser Probleme über das Fremdartige und Neue in ihrem Charakter im Verhältnis zur israelitischen Religion klar werden müssen und uns fragen, ob wir Faktoren in der israelitischen Religionsgeschichte finden können, welche die Entwicklungsstufe der religiösen Vorstellungen, welche in unserem Buche vorliegt, geholfen haben können herbeizuführen.

S. 29. Das religionsgeschichtliche Problem der Gottesauffassung Koheleths.

Bei der Untersuchung der Gottesauffassung Koheleths stellen wir fest, dass wir es mit einer Auflösung der profetischen Gottesvorstellung zu tun haben. Die positiven, persönlich-geistigen Züge des Gottesbegriffs sind verloren gegangen, er erscheint allen geschichtlichen Inhalten entleert. Die Gottheit ist zu einer allgemeinen, naturhaften, transzendenten Macht geworden, welche keine unmittelbaren Beziehungen zum Leben des einzelnen Volkes oder des einzelnen Menschen besitzt, sondern nach allgemeinen Naturgesetzen den ganzen Kosmos durchquert. Es handelt sich für uns also nicht in erster Linie um die Frage der Transzendenz der Gottesanschauung.

Die finden wir schon im profetischen

Gottesbegriff und die Untersuchung über die Faktoren, welche das Hervortreten dieses Momentes bedingt haben, würde eine eigene Arbeit für sich darstellen. Das Problem, welches uns beschäftigt ist vielmehr die Loslösung der Transzendenz von der Geschichte und die immer stärker werdende Abstraktion des Gottesbegriffs.

Woher liegen die Wurzeln für diese Veränderungen, welche in der Gottesanschauung vor sich gegangen sind? Ist das unpersönlich-naturhafte Moment und die Vernichtung der geschichtlichen Inhalte ausschließlich auf fremden hellenistischen Einfluss zurückzuführen oder liegen schon Anknüpfungspunkte im alten Testament vor?

Der Konflikt mit den persönlich-geschichtlichen Inhalten des Gottesbegriffs

hat in der israelitischen Religionsgeschichte nicht erst mit Koheleth eingesetzt. Wir sahen bei der Behandlung der Gottesauffassung Koheleths, wie das Problem der Gerechtigkeit Gottes, welches aus der Frage einer gerechten Vergeltung erwuchs, seine Voraussetzungen schon bei Ezechiel findet.

Welches waren die Gründe zu dieser Spannung, welche die geschichtlich-persönlichen Inhalte des Gottesbegriffs im religiösen Leben des Individuums bedingten? Mit der wichtigste Grund ist wohl die Erschütterung des geschichtlichen Bewusstseins durch den erstarkenden Individualismus und die Fortrückung der politischen Einheit des Volkes, aus dem Verhältnis Gottes zur Geschichte des Volkes wurde ein Verhältnis zum Schicksal des Individuums. Der universale monotheistische Gottesbegriff und die

enge Basis des persönlichen Ergehens auf dem er bezogen wurde, mussten in scharfer Spannung miteinander treten bei der Rolle, welche das geschichtliche Erleben in der Religion Israels spielte. Dem einzelnen Menschen erschien das Handeln des gewaltigen Gottes oft rätselhaft, wenn er auf seine Lebensführung blickte. Wo war hier die Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes, welche die Sünde rächte und dem Gesetzstreu belohnte? Wo war hier seine Liebe, welche mit fürsorglicher Hand das Leben des Frommen leitete. So blieb die persönliche Geschichte dem Menschen oft dunkel und rätselhaft und in dem Maße wie dieses der Fall war, rückte auch die Gottesanschauung aus der geschichtlichen Wirklichkeit immer mehr ins Transzendente. Die Basis des individuellen Schicksals erwies sich als zu schmal um den

universalen Gottesbegriff. darauf zu grün-
 den. Gott wird zum völlig Übernatürlichen
 und Unbegreiflichen, welcher über den
 Geschichten der Menschheit nach rätsel-
 haften, dunklen Gesetzen in keiner Sou-
 veränität waltet. Dieser Zug begegnet uns
 schon in Hiob und in Psalmen. Wo aber
 wie dort das Kühne „Dennoch“ des Glau-
 bens fehlte, um die entweichende Gottes-
 gestalt festzuhalten, musste notwen-
 dig der Zug zum Transzendenten und
 Abstrakten zum Beherrschenden werden
 im Gottesglauben. So ist letzten Endes
 der tiefste Grund zum Unpersönlich-
 werden der Gottesauffassung das Erstar-
 ren der lebendigen Frömmigkeit in einem
 Rationalismus, welchem es an Kraft fehlte,
 eine höhere Glaubenswirklichkeit im
 geschichtlichen Geschehen wahrzunehmen
 und in Kühner Sinndeutung die Lehren

des Sinnenfälligen zu durchbrechen, wie es die Propheten taten, sondern der die Inhalte seines Gottesbegriffs aus der rational erfassbaren Empirie ableitete.

In dieser Entwicklung steht Koheleth. Auch ihm ^{ist} das geschichtliche Wirken ein Rätsel geworden, er beugt sich unter ihre unendliche Macht, aber in dauernder Furcht und rätselhaftem Erschauern. Der Individualismus, welcher wie wir sahen schon in der israelitischen Religionsgeschichte ein richtiges Moment bedeutete, hat bei ihm unter den Einwirkungen des hellenistischen Zeitgeistes besonders ausgeprägte Formen angenommen. Damit verbindet sich ein Rationalismus, wie er auch sonst in der Weisheitslitteratur sich geltend macht, welcher die Glaubenswahrheit eines göttlichen Wirkens in Natur und Geschichte in festen Formen und Regeln

XXIII

Koguja raamatu ilmavaade.

Johann, S.

zu erkennen suchte. „So erscheint die Frömmigkeit etwas zu geradlinig.“¹⁾

So tritt die lebendige Ichbezogenheit auf die Gottheit in der Frömmigkeit zurück. Koheleth fühlt sich als hilflose Kreatur im Weltganzen als ein Nichts in der Masse.

So lastet der universale Gottesbegriff mit erdrückender Schwere auf dem Menschen.

Die persönlich-geschichtlichen Züge bleiben beziehungslos zum Menschen und verschwinden darum. Die Gottheit entzieht dem Menschen und wird zur fremden fernem Naturmacht, welche über dem Weltgetriebe haltend eigenen verborgenen Zielen zustrebt. Wohl hält Koheleth an der Gerechtigkeit Gottes fest aber nicht auf Grund persönlichen-geschichtlichen Erlebens, sondern aus theoretischen Verstandeserwägungen heraus. So erinnert Koheleths Gottesbegriff stark an den

Anmerk. 1. cf. Volz, S. 120.

1 des Priestercodex. Alle Anthropomorphismen sind verschwunden. Der Gottesbegriff ist klar und kalt geworden, zu einem erhabenen Begriffe erstarrt.

2 So können wir abschliessend sagen, dass der Individualismus und Rationalismus, wie er besonders in der Zeit nach dem Exil erstarrte, den innerisraelitischen religionsgeschichtlichen Zusammenhang mit der Entwicklung der Gottesanschauung Koheleths bilden. Dazu kam das Erstarken der universalen monotheistischen ^{Zuges} Gottesbegriff, was sich besonders im Verschwinden der Gottesnamens Jahve als geschichtlich nationaler Act. *) bemerkbar macht. So findet sich der Name Jahve bei Koheloth rein einziges Mal. Und als zweiter Faktor in der Entwicklung der Gottesanschauung Koheleths sind die geistigen Bewe-

Anmerk. 1. d. Dillmann-Kittel: „Allmählig erst, als zu allgemeiner Anerkennung gekommen war, dass Jahve der alleinige und einzige Gott (der ganzen Welt) sei und das es ausser ihm keine anderen Götter gebe, also gegen Ende dieser ganzen Entwicklung, verschwand dann

gungen des hellenistischen Zeitalters ver-
sam gewesen, welche an die innerisraeliti-
schen Voraussetzungen anknüpfend die Ent-
wickelung zu ihrem Abschluss brachten.

S. 30. Das religionsgeschichtliche Problem der Lebensauffassung Koheleths.

Wir haben im Abschnitt über die Wertung
der Lebensgüter in Koheleths Lebensauffas-
sung auf die eigentümliche doppelte Be-
trachtungsweise hingewiesen, die dort vor-
liegt. Die Wertung der Lebensgüter ist ge-
sprenzt in eine profan natürliche und
eine religiöse. Steuermagel bemerkt hin-
zu: „Man sieht, dass hier ein fremdarti-
ger Geist eingedrungen ist, die Zweifel
Hiobs liegen im Bereich rein jüdischer
Religiösität, die Koheleth sind nur ver-
ständlich auf dem Hintergrund des Ringens

dieser besondere Name wieder ganz richtig in dem ersten
und allgemeinsten Gott, Herr (N. T.)“ S. 220.
cf. Boussset, S. 352-353. Wellhausen, Isr. Gesch.³ S. 221.

zweier Weltanschauungen, der jüdischen, die wesentlich religiös ist, und einer anderen, die rein weltlich ist, und zum grossen Teil die jüdische bereits verdrängt hat. Es kann kein Zweifel sein, dass diese andere Weltanschauung griechischen Einflüssen zu verdanken ist. Besteht dieses Urteil zu Recht, dass wir das profane Moment in Kokeleth's Lebensauffassung einseitig auf griechische Einflüsse zurückzuführen sei oder lagen schon in der israelitischen Entwickelung Züge vor, welche eine Annäherung ermöglichen?

Kokeleth ist seiner literarischen Gattung nach ein Ausläufer der israelitischen Chokemalitteratur. Daher müssen wir in Betracht ziehen das schon im Begriff der חכמה in dieser Litteratur eine doppelte Linie vorliegt: einerseits ist die Weisheit ein rein religiöser Begriff, welcher in engsten

Anmerk. 1. cf. Steuernagel, S. 721.

Beziehung zur Gottesfurcht steht, andererseits ist sie aber auch profane Welt- und Lebensklugheit, „die Kunst durch Anwendung der richtigen Mittel zum Ziel zu gelangen.“

So ist die Weisheit mit der Gottesfurcht nicht völlig identisch.²⁾ Es ist daher richtig, dass wir im Auge behalten, dass schon im alttestamentlichen Begriff der Weisheit die Ansätze zur doppelten Betrachtungsweise des Lebens und seiner Güter vorliegen, welche wir bei Koheleth antreffen. Allerdings treten diese zwei Seiten des Weisheitsbegriffs bis auf Koheleth im alten Testament nicht auseinander, sondern erscheinen immer eng miteinander verbunden. Aber ist nicht auch diese Doppelseitigkeit aus dem Eindringen griechischer, rein weltlicher Weltanschauungsinhalte zu erklären?

Tatsächlich hat man die Ansicht vertreten, dass wir es in der Weisheitslitteratur

Anmerk. 1. cf. Smend, S. 484.

Anmerk. 2. cf. Smend, S. 483-493.

mit einem späten nach-exilischen Produkt zu tun haben, welches zum grossen Teil auf griechische Einflüsse zurückgeht.)¹

Diese These hat neuerdings eine glänzende Wiederlegung gefunden durch die Entdeckung der ägyptischen Amen-emphe Sprüche diese sind nach Eрман aus dem zehnten Jahrhundert v. Chr. oder noch beträchtlich früher zu datieren.²

Wie die neuesten Arbeiten, welche über diese Frage gemacht worden sind, nachgelesen haben, berühren sie sich partiellweise wörtlich mit dem Text der Proverbia; nach Eрман handelt es sich dabei im wesentlichen um das Stück.

Ps. 22¹⁷-23¹⁰.³ Die Berührung geht soweit, dass sich die 30. Kapitel im ägyptischen Spruchbuch 30. Sprüchen der Proverbia entsprechen, (22¹⁷-24²².) wie Gressmann betont.⁴ Auch das Spruchgut

Anmerk. 1. cf. Friedländer,

Anmerk. 2. cf. Gressmann, Altor. Text. u. B. z. a. T. 4926²: S. 28.

Anmerk. 3. cf. Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1924. XV-XVI, Eрман, Eine ägyptische Quelle der „Sprüche Salomos“ S. 86-93.

Anmerk. 4. cf. Z. N. a. T., Gressmann, die neugefundene Lehre des Amen-emphe u. d. vorex. Spruchdichtung Israels S. 272-296.

im Buche Kotheloth zeigt starke Züge der Verwandtschaft, was Form und Gedanken anbetrifft mit den ägyptischen Sprüchen.

So ist es besonders die Form des relativ Besseren „besser als...“, die beiden gemeinsam ist.¹ Bei beiden wird der Gegensatz zwischen Gott und Mensch betont.

„Der Gott ist in seiner Vollkommenheit, während der Mensch in seiner Mangelhaftigkeit ist.“ „Sage (auch) nicht: „ich habe keine Sünde.“ (Kap. 18. cf. Koh. 5¹. 7²⁰.)

Bei beiden findet sich auch die Mahnung zur Vorsicht (Kap. 3. cf. Koh. 8²⁻⁴.)

So sehen wir, dass die Proverbien zum Teil auf sehr alte Quellen zurückgehen.

Wir werden daher vielleicht annehmen können, dass der eigentümlich doppelseitige Begriff der alttestamentlichen Chockma schon in der salomonischen Ära entstanden ist

Anmerk. 1. Orientalistische Literaturzeitung, 1924. S. 242-252, das Weisheitsbuch des Amen-em-ope (Eman): „Besser ist die Armut in der Hand des Gottes als Reichtum im Speicher; besser sind Beute mit frohlichem Gelingen als Reichtum mit Kummer (Kap. 6.) cf. Koh. 4¹³. 6⁹. 7¹⁻²⁸."

durch das Eindringen der im wesentlichen profanen Lebensklugheit in die israelitische Religion. Damit hat sich ein gewisser Theil einer natürlichen religionslosen Weltanschauung des Lebens und der Lebensgüter in die bisher einheitliche religiöse Weltanschauung Israels geschrieben. Es war ein Begriff der ausgesprochenen Kulturfürmigkeit geschaffen worden wonach das Schicksal des Menschen sich sowohl aus göttlichem als auch menschlichem Tun zusammensetzt. Nicht nur Frömmigkeit war es, die das Glück des Menschen begründete sondern auch eine gewisse Summe von Lebenserfahrung und Lebensklugheit. So lange diese Frömmigkeit kräftig war, bildeten die beiden Komponenten eine Synthese. Bei Koheleth jedoch sehen wir, wie der hellenistische Zeitgeist das profane Moment im

Begriff der Chocma zum gäheren gebracht hat und es infolgedessen zur Sprengung der Weltanschauung in eine natürliche und religiöse genommen ist, welche beziehungslos nebeneinander stehen.

Wir können zugleich beobachten, wie die Verselbstständigung der natürlichen Lebensbetrachtung allmählich die religiöse Seite der Weltanschauung auflöst und verdrängt. So sehen wir, dass nicht allein die griechischen Zeiteinflüsse, sondern auch die Entwickelung der israelitischen Chocma litteratur zum religiösen Bankrott der Weltanschauung Koheleth's geführt haben.

S. 31. Zusammenfassender Rückblick auf die Weltanschauung Hokeleths.

Wir haben im Laufe unserer Arbeit festgestellt, dass Hokeleth ein Ausläufer der alttestamentlichen Chockmaströmung ist. Die rationalistische Kulturfrömmigkeit dieser Richtung hat in besonderer Weise mit den Weltanschauungsproblemen, die im israelitischen Geistesleben auf tauchten gerungen. Wenn die Propheten in scharfer Weise gegen eine profane Auffassung des Lebens und der Lebensgüter polemisierten, so sah in der Weisheitsströmung eine Synthese der natürlichen und religiösen Auffassung des Lebens. Damit war eine gewisse Lösung der schweren Konflikte, welche die einseitig religiöse Auffassung des Lebens und der Lebensgüter im alten Israel mitsich-

brachte gegeben. Die Wertung der profanen
 Lebensklugheit und Leistungsfähigkeit
 des Menschen ermöglichte die Entfaltung
 einer reichen Kulturaktivität im Rahmen
 der religiösen Weltanschauung. Handel
 und Wandel, Weltverkehr und Kultur-
 austausch konnten sich in erhöhtem
 Masse entwickeln. Es ist natürlich, dass
 bei dieser erhöhten Schätzung, welche dem
 Menschen in der Weisheitsströmung zu
 Teil wurde, auch in der Religion ein stär-
 keres Hervortreten des allgemein mensch-
 lichen Charakters die Folge war. Die Reli-
 gion wurde im wesentlichen zur Moral.
 Damit war zugleich eine starke Verflach-
 ung und Verarmung der Frömmigkeit
 gegeben. Gott trat aus dem Mittel-
 punkt der geschichtlichen Wirklichkeit
 zurück. An Stelle der unmittelbaren,
 persönlichen Ichbezogenheit auf die

Gottheit traten verstandesmäßige Spekulationen und Dogmen über sein Wirken und seine Weisheit, die das einzige Band zwischen Gott und der Menschheit bilden. Im Buche Kheleth sehen wir den Bauplatz der Weisheitsrichtung. Das schwache Band der rationalen Theorien welche den Zusammenhang zwischen Frömmigkeit und Lebensglücklichkeit bildeten ist unter dem Einfluss des hellenistischen Zeitgeistes zerrissen. Kheleth bekennet mit restloser Wahrhaftigkeit, dass der Weise das Werk Gottes nicht erforschen kann (8¹¹).

Die harte Wirklichkeit hat ihn mit rauher Hand alle gespinnte rationalistische Theorien zerstört. Er kann von den Ordnungen der Weisheit und Zweckmäßigkeit welche im Weltall walten soll nichts entdecken. Der Sinn des Weltlaufs bleibt ihm verborgen. Geschichte

und Natur sind ihm das Gebiet der blinden
Zufalls und der schrankenlosen Willkür.

Weil ihm der rationalistische Begriff
der Weisheit, welche ⁱⁿ der Weisheitsschule der
Inbegriff der Offenbarung Gottes gewesen
war, vor der harten Wirklichkeit zur

Illusion geworden ist, so entzieht ihm
Gott und wird zur schlechthin transzen-
denten fernsten Macht mit der ihm nichts
als die Furcht verbindet. Damit ist die

Form, in welcher die alttestamentliche
Weisheitsrichtung das Problem von
Religion und Kultur zu lösen suchte
im Buche Koheleth zusammengebroch-
en, weil es ihm an religiöser Hilfe fehlte.

Koheleth bildet den letzten Versuch
der Choresmarichtung, eine univer-
sale Kultursynthese mit dem helle-
nistischen Geiste zu bilden, welcher
aber zu einer Sprengung seiner Welt-

anschauung und der Auflösung ihrer religiösen Seite führte. So endet er letzten Endes im Hellenismus. So ist es verständlich das infolge des Zusammenbruchs der Kulturfrömmigkeit der Weisheitsschule sich in den auf Hekleth folgenden Decennien die kulturelle Entwicklung des Volkes spalten musste in die scharf partikularistische Richtung der Pharisäer und die im Hellenismus ver-sinkende Partei der Sadducäer.

Wenn wir zum Schlusse noch vom heilsgeschichtlichen Gesichtspunkt aus die Bedeutung des Buches Hekleth zu bewerten versuchen, so sehen wir, dass seine Aufgabe eine wesentlich negative war. Sie bestand in der Auflösung und Entleerung aller positiven religiösen Inhalte. „Wenn neuerdings mit schönem Nachdruck die Aufmerk-

samkeit auf die nächste Wendung des Evangeliums an die niederen Volksschichten gelenkt worden ist, so liefert die Betrachtung des Kokeleth einen Baustein zu der ergänzenden Erkenntnis, wie die gleiche Aushungierung und mit ihr das gleiche Verlangen nach religiöser Sättigung auch in den Höhenschichten des Geistes und der Bildung dem Evangelium entgegen gekommen ist und ihm auch von dort die geistigen Energien zugeführt hat, ohne die es nicht Weltreligion geworden wäre." 1)

Als letztes sei noch ein kurzer Blick auf die Beziehungen der Weltanschauung Kokeleths zur Theologie der Gegenwart geworfen. Es ist nicht bedeutungslos, dass sich die Gedanken des Predigers einer erhöhten Schätzung in den Kreisen der Theologie der Paradoxy

Anmerk. 1.

cf. Klorant, J. 529. Th. H. R. 1909.
 cf. Dammann, D. Urchristentum und
 unteren Schichten? 1908. 2te. Ausg.
 „Licht v. Osten?“ - welche Auflage?

wie Karl Barth und seine Anhänger erfahren.
 So zitiert ihn Karl Barth in seinem Vor-
 tragszyklus über „das Wort Gottes und die
 Theologie“ wiederholt und nennt ihn den
 „alttestamentlichen Gesellschafts-
 philosophen“ und im „Furche Almanach
 auf das Jahr 1926.“ sagt Karl Refer in
 einem Aufsatz „Der Prediger Salomo als
 Zeuge des kommenden Gottesreiches“,
 welcher in starker Anlehnung an Barths
 sehe Gedanken geschrieben ist: „Die Weis-
 heit des „Predigers“ ist tiefer als die der
 Rede von allgemeinen, an keine Zeit
 gebundenen Vernunftwahrheiten. Denn
 sie ist mit der tiefen geschichts-bewusst-
 heit des biblischen Erkennens getränkt,
 die aus der Spannung von Zeit und
 Ewigkeit entspringt.“ Und tatsächlich
 zeigen sich mehrfache Anklänge
 zwischen Karl Barth und Koheleth.

Anmerk. 1. cf. K. Barth „J. Christ in der
 Gesellschaft“ S. 62. cf. S. 52. S. 68-69.
 (Aus „J. Wort Gottes u. d. Theologie“ 1924).

Bei beiden tritt wesentlich das Negative in der Gottesanschauung hervor. Gott ist die absolute Grenze des Menschlichen, Christus ist derjenige, welcher alle menschlichen Lichten auslöscht. Der Mensch wird in erster Linie nach seiner kreatürlichen, nicht der sittlichen Seite betrachtet. Geschichte und Natur sind das Gebiet des Sinnlosen. Bezeichnend ist es auch, dass Karl Barth keine eigentliche Ethik vertritt, da die absolute negative Fassung des Gottesbegriffs wie auch bei Kierkegaard eine bewusste sittliche Richtung des Handelns unmöglich macht, da alles Menschliche unter der „Krisis“ steht. So findet auch hier wie dort ein negatives Verhalten zur Geschichte und Kulturtaetigkeit statt.

Wenn wir aus diesen Gemeinsamkeiten heraus eine Beurteilung Karl

Barth's von Kheleth's Weltanschauung aus versuchen dürften, so erscheint es uns, dass die Theologie Karl Barths ähnlich wie Kheleth's Weltanschauung den Zusammenbruch einer seichten Kulturförmigkeit bedeutet, so es aber an starken religiösen Kräften gebricht um eine neue Sinnbedeutung der Geschichte zu geben. So bleiben sowohl Kheleth als Karl Barth trotz der irrationalen Gottesanschauung und Frömmigkeit letztlich in einem Rationalismus stecken, welcher nicht die tiefe und innige Ichbezogenheit auf Gott im geschichtlichen Geschehen findet. So sind sowohl Kheleth als auch Karl Barth Profeten der Sehnsucht nach einem neuen schöpferischen Akt, der in die Geschichte eingreift. — einer Reformation.

XXIV.

Koguja raamatu ilmavaade.

J. Gerhard, S.

Inhaltsübersicht.

	Seite.
Einleitung	1-16.
§. 1. Problemstellung	1-7
§. 2. Methode und Aufbau der Arbeit	7-16.
Erster Teil.	17-222.
Der Inhalt der Weltanschauung Koheleths.	
I. Kapitel. Die Gottesauffassung Koheleths.	17-146.
§. 3. Problemstellung und Methode	17-23.
§. 4. Erster Abschnitt	24-37.
Die Transzendenz Gottes.	
Zweiter Abschnitt. ^{Die Heiligkeit} Gottes _{Gottes}	38-134.
§. 5. Problemstellung und Methode	38-43.
§. 6. Die Frage einer eschatologischen Lösung des Vergeltungsproblems bei Koheleth.	44-110.
§. 7. Die Frage einer Lösung des Vergeltungsprob- lems im Diesseits bei Koheleth.	111-134.
§. 8. Religionspsychologischer Exkurs zur Gottesauffassung Koheleths.	135-146.

	Seite
II. Kapitel. Koheleths Lebensauffassung.	147-180
§. 9. Problemstellung und Methode	147-150
§. 10. Die Beurteilung des Menschen	152-155
§. 11. Die natürliche Wertung der Lebensgüter	157-170
§. 12. Die religiöse Wertung der Lebensgüter	174-178
§. 13. Die psychologische Struktur der Lebens- auffassung Koheleths	176-180
§. 14. Abschliessende Bemerkungen zur Lebensauffassung Koheleths	180-181
III. Kapitel. Die Moral Koheleths	182-209
§. 15. Problemstellung und Methode	182-183
§. 16. Die Frage nach der ethischen Grund- anschauung Koheleths	184-209
§. 17. Die einzelnen sittlichen Verhaltensweisen	209-222
Zweiter Teil.	
Der historische Hintergrund der Weltanschauung Koheleths	223-317
§. 18. Problemstellung und Methode	223-224

	Seite.
I. Kapitel. Das litterarische Verhältniss des Buches Koheleth zu anderen Schriften	229-246.
§. 19. Koheleth und das Buch Sirach	229-240.
§. 20. Koheleth und die Sapientia Salomonis	240-242.
§. 21. Koheleth und die Schriften des A. T.	242-246.
§. 22. II. Kapitel. Der Sprachcharakter des Buches Koheleth	246-255
§. 23. III. Kapitel. Das historische Lokalcolorit des Buches Koheleth	256-272.
IV. Kapitel. Die Stellung des Buches Koheleth in den geistes- und kulturgeschichtlichen Zusammenhängen d. hellenistischen Zeitalters	272-317.
§. 24. Problemstellung und Methode	272-276
§. 25. Die Frage nach Schuleinflüssen d. griechischen Philosophie im Buche Koheleth.	276-295.
§. 26. Koheleth und die Gesamtstruktur des Geisteslebens im hellenistischen Zeitalter	295-309.
§. 27. Die Berührung des Hellenismus mit dem Judentum.	309-317.

Dritter Teil.

	Die genetische Entwicklung der Weltanschauung Koheleths im Rahmen der israelitischen Religionsgeschichte.	318-334
S. 28.	Problemstellung und Methode	318-319
S. 29.	Das religionsgeschichtliche Problem der Gottesauffassung Koheleths	320-328
S. 30.	Das religionsgeschichtliche Problem der Lebensauffassung Koheleths	328-334
S. 31.	Zusammenfassender Rückblick auf die Weltanschauung Koheleths	335-341

A. Texte und Ausgaben.

1. ^{a)} Kittel, Biblia hebraica II. Bd. 1909.
2. Lxete, The old testament in greek according to the septuagint. II. Bd. 1896. (abkrüzt. Lxete).
3. Stier u. Theile, Polyglotten-Bibel III. Bd. I. Abt. 1854.
4. Gmend, Die Weisheit des Jesus Sirach. 1906.
5. Fritzsche, Libri apocryphi veteris testamenti graece. 1871.
6. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. II. Bd. 1900.
7. Strack, Die Sprüche der Väter. 1888.
8. Bonnet, Acta apostolorum apocrypha I. Bd. 1891.
9. Preuschen, Antilegomena. 1905.
10. ^{b)} Dindorf, Eusebii caesariensis opera. I. u. II. Bd. (abkrüzt. Euseb. praep. evang.) 1867.
11. Stählin, Clemens Alexandrinus. II. Bd. Stromata Buch VII. (abkrüzt. Clem. Alex. Strom. 1906.)
12. Wendland, u. Cohn, Philonis Alexandrini opera quae supersunt. II. Bd. 1897.
13. Naber, Flavii Josephi opera omnia III. Bd.

14. Huebner, Diogenis Laertii, de vitis, dogmatis et
apophthegmatis clarorum philosophorum
libri decem. II. Bd. 1831. (abkürz. Diog. Laert.)
15. Heeren, Joannis Stobaei eclogarum physicarum
et ethicarum libri duo. I. u. II. Bd. (abkr. Stob.)
1792
16. Hermann, - Monn, Euripidis alcestis cum delectis
adnotationibus. 1824
17. Dindorf, Polybii historia. II. Bd. 1864.
18. Stich, D. Imperatoris Marci Antonini
commentariorum quos sibi ipse scripsit.
libri XII. 1882. (abkr. Mark Aurel.)
19. Hertz, Fiti Livi ab urbe condita libri. II. Bd. 1860.
20. Bonitz, Aristotelis metaphysica I. Th. 1848.
- a.) 21. Beetholet, Religionsgeschichtliches Lesebuch. 1908.
22. Gressmann, Altorientalische Feste und Bilder zum
Alten Testament. I. Lief. 1926.²
23. Eрман, Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope (Oriental.
Literaturzeitung. 1924. XXVII, ⁵5
- Vogel, Δοδωγορ βιβλιοθηκη ἐβραϊκή.

B. Commentare.

24. a.) Kaiser, Koheleth, das Collectivum der Davidischen
Könige in Jerusalem, 1823.
25. Knobel, Commentar über das Buch Koheleth. 1836.
(abkr. Knobel.)
26. Herzfeld, קהלת übersetzt u. erklärt. 1838.
27. Hitzig, Die Sprüche Salomo's. Der Prediger Salomo's.
(abkr. Hitzig) (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum A. T.
1847.)
28. Elster, Commentar über den Prediger Salomo. 1855.
(abkr. Elster.)
29. Hengstenberg, Der Prediger Salomo. 1859.
30. Hahn, Commentar über das Predigerbuch Salomo's.
1860.
31. Kleinert, Der Prediger Salomo. Gymnasialprog. 1864.
32. Delitzsch, bibl. Commentar über die poetischen Bücher
(abkr. Delitzsch) des A. T.'s. Bd. 4. Hohesl. u. Koh. Leipzig 1875.
33. Volck, (in Strack-Zöckler kurzgef. Commentar z. A. T.)
7. Abt. Kohelet 1889. (abkr. Volck.)
34. Siegfried, Prediger und Hoheslied. 1898 (Handcom-
(abkr. Siegfried) mentar z. A. T.) II. Abt. 3. Bd. 2. Th.
35. Wildeboer, Kurzer Hand-Commentar zum A. T.
(abkr. Wildeboer.) Abt. XVII. 1898.

36. Haupt, Koheleth oder Welterschmerz in der Bibel. 1905

(Abn. Haupt.)

37. Barton, The boon of ecclesiastes 1908 (J. C. C.)

(Abn. Barton.)

38. Kautzsch, Die Heilige Schrift des A. T. Buedde, Die

Warum nicht 4. Aufl. benutzt? Prediger II Bd. 1919³. (Abn. Buedde.)

39. Volz, Weisheit. (Die Sch. A. T. III. Abt. II. Bd.) 1911.

40. Philo, Der Prediger Salomo. 1923. (Abn. Philo) [Abn. Volz].
Warum nicht 2. Aufl. benutzt?

41. Allgeier, Das Buch des Predigers oder Koheleth.

(Die Heilige Schrift. d. A. T.) 1925 (Abn. Allgeier)

b. 42. Eberharter, Das Buch Jesus Sirach oder Eccle-

siasticus. (Die Heilige Schrift d. A. T.)
VI. Bd. 5. Abt. 1925.

43. Alexander von Bulmerincq, Der Prophet Maleachi.

I. Bd. Dorpat. 1926.

44. Zirku, Altorientalischer Kommentar z. A. T. 1923

44e. Grimm, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu

den Apokryphen des Alten Testaments VI. Teil
1860.

C. Monographien und Abhandlungen.

a.)
45. Umbreit, Koheleth Scepticus de summo bono. 1819.

46. Henzi, Libri ecclesiastae argumenti brevis adumbratio. Dorpati 1827

47. Kessel, Disquisitiones eschatologicae de libro Koheleth. 1869.

48. Schäfer, Neue Untersuchungen über das Buch Koheleth. 1874.

49. Bidder, Über Koheleths Stellung zum Unsterblichkeitsglauben. 1875.

50. Palm, Kohelet und die Nach-Aristotelische Philosophie. 1885.

51. Lange, Die Entwicklung der ethischen Anschauungen in der hebräischen Maschaldichtung des Salomo, des Koheleth und des Siraziden.

52. Schiffer, Das Buch Kohelet im Talmud und Midrasch. 1884.

53. Ahme, Le livre de l'ecclésiaste 1889.

54. Lods, L'ecclésiaste et la philosophie grecque 1890.

55. Leimdörfer, Das heilige Schriftwerk Kohelet im Lichte der Geschichte. 1891

56.

56. Kleinert, Sind im Buche Koheleth außerebräische Einflüsse anzuerkennen? Th. St. Kr. 1883.

57. Maÿstre, La moral de l'ecclésiaste. 1885.

58. Vahldieck, Beiträge zum Verständnis des Buches Koheleth. 1896. (abr. Vahldieck.)

59. Nöldere, Bemerkungen zum hebräischen Ben Sira (Z. a. T. W.) 1900.

60. Friedländer, Griechische Philosophie im Alten Testament. 1904.

61. Sellin, Die Spuren griechischer Philosophie im Alten Testament. 1905.

62. Peters, Ecclesiastes und Ecclesiasticus (B. Z. 1903)

63. Kleinert, Zur religions- und kulturgeschichtlichen (abr. Kleinert) Stellung d. Buches Koh. Th. St. Kr. 1909.

64. Kleinert, Prediger Salomo (Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Bd. XV. 1904.³)

65. Gunzel, Predigerbuch (R. G. G. IV Bd.) 1913.

66. Kuhn, Erklärung des Buches Koheleth. 1926. (B. Z. a. T.)

66. b. Martin Luther, Vom Prediger Salomonis. (Gel. a. Bd. 62. 1854.)

6.) Sprachwissenschaftliches u. Textkritisches.

67. Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik 1902.²⁷ warum nicht 28. Aufl. fertig?

68. Gesenius-Buhl, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch. 1910.¹⁵ warum nicht 16. Aufl. fertig?

69. Ewinger, Der Masorahstext des Koheleth kritisch untersucht 1890. (abr. Ewinger)

70. E. Klostermann, De libri Coheleth versione alexandrina 1892^E

71. Menzel, De graecis in libris $\Omega\beta\eta\tau$ et $\Sigma\omicron\phi\iota\alpha$ vestigiis. 1888.

72. Scheftelowitz, Arisches im Alten Testament I. 1901.

D. Isagogisches.

73. Reuss, Die Geschichte der Heiligen Schriften d. A. T. 1881. warum nicht 2. Aufl.?

74. Wildeboer, Die Litteratur des Alten Testaments. 1895.

75. Driver-Rothstein, Einleitung in die Litteratur des alten Testaments. 1896.

76. Baudissin, Einleitung in die Bücher d. A. T. 1901.

77. Cornill, E. A. T. 1896.^{3 u. 4}. (abr. Cornill.) warum nicht 7. Aufl.?

78. König, E. A. T. 1893. (abr. König.)

79. Budde, Geschichte der althebräischen Litteratur. 1906

80. Steuernagel, Lehrbuch d. E. A. T. 1912. (abn. Steuernagel.)

81. Sellin, E. A. T. 1920.³ 1925.⁴

E. Historisches.

82. Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel. 1857. III. Bd.

83. Stade, Geschichte des Volkes Israel, II. T. Holtzmann
(in Allgem. Gesch. in Einzeldar. I. H. abt. VI. T. II. Bd. 1888.)

84. Wellhausen, Israel. u. jüd. Gesch. 1897.³

85. Graetz, Volkstümliche Geschichte der Juden. 1888.

86. Schlatter, Gesch. Israels von Alex. d. Grossen b. Hadrian
(Die Gesch. Israels. II. T.) 1906.²

87. Schürer, Gesch. d. jüd. V. im Zeitalter J. Ch. III. Bd. 1898.³

88. Willrich, Juden und Griechen vor d. marrab. Erhebung 1895.

89. Kaerst, Gesch. d. Hellenist. Zeitalters. II. Bd. 1. H. 1909.

90.

F. Biblisch-Theologisches.

90. Oehler, Th. d. A. T. 1882.² (abn. Oehler.)

91. Dillmann-Kittel, Hb. d. Alttest. Th. 1895.

92. Smend, Lehrb. d. Alttest. Religionsgesch. 1899.²

93. Cheyne, Das relig. Leben d. Juden u. d. Exil. 1899.

94. Marti, Gesch. d. Israel. Relig. 1907.⁵

95. Beetholet-Stade, Bibl. Th. d. A. T. II. Bd. 1911.^{1. u. 2.}

(abn. Beetholet.)

96. Hölscher, Gesch. d. Israel. u. jüd. Relig. 1922.

97. Bousset, Die Relig. d. Judentums. 1906.² warum nicht 3. Aufl.?

98. Meyer, Ursprung und Anf. d. Ch. 1921. II. Bd.

G. Religionsgeschichtliches, Religionspsychologisches und Religionswissenschaftliches.

a) 99. Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch. II. Bd. 1905.³ warum nicht 4. Aufl.

100. Zeller, Die Philosophie d. Griechen. III. T. 1. u. 2. Abt. 1880.³ 1881.³

101. Schwarz, Der Gottesgedanke i. d. Gesch. der Phil. I. T. 1913.

102. Reitzenstein, Poimandres. 1904.

103. Windland, Die hellenist.-röm. Kultur. 1907.
104. Geiger, Uebersicht u. Uebersetzungen d. Bibel
in ihrer abhäng. v. d. innern Entwicklung
des Judentums. 1857.
105. Jeremias, D. A. T. im Lichte d. ä. Orients. 1916³.
106. Sitzungsber. d. pr. Acad. d. W. 1924. XV-XVI.
Eman, Eine ägypt. Quelle d. „Sp. Sal.“
107. Gressmann, Die neugef. Lehre d. Amen-em-ope u.
d. vorex. Spruchdichtung Isr.
(Z. A. T. W.) 1924.
108. Sellin, Beitr. z. Isr. u. jüd. Religionsgesch. II. Hb. I. Hb.
109. Quell, Die Auffassung d. Todes in Israel. ^{1897.} 1925
110. Luzz, Namen der Juden. 1837.
111. Bauer, Vom Griechentum z. Christentum. 1910.
112. Forge, Selbenglaube u. Unsterblichkeitshoffnung
im A. T. 1909.
- b.) 113. Girsensohn, Der seelische Aufbau des religiösen
Erlebens 1921.
114. Lic. W. Geuehn, Religionspsychologie 1926.

- c.) 115. Schlunk, Die Weltanschauung im Wandel d. Zeit
1922.
116. Karl Barth, Das Wort Gottes u. d. Theologie. 1924.
117. Refer, Der Prediger Salomo (Furche-Almanach a. d.
7. 1926)
118. Deissmann, Das Urchristentum u. d. unteren Schichten.
1908.
119. Deissmann, Licht vom Osten. 1923.⁴
120. Karl Barth, Der Römerbrief. 1922.

0
Auhinnatöö
374341